

В ТЪРСЕНЕ НА БАЛКАНСКИЯ ОКСИДЕНТАЛИЗЪМ

Диана Мишкова

Вместо въведение или за балканистиката като “ориенталистика”?

Захващайки се с темата за балканските виждания за Европа, си давах ясно сметка, че е важно тя да бъде мислена като част от темата за критериите, чрез които даден регион се дефинира, картографира, теоретизира и обяснява. Доколкото наличните анализи на отношенията между Европа и Балканите са търсели място в по-общии тенденции или теоретични модели, то тези модели не са били с местен произход и предназначение. Те са произвеждани на други места и за други случаи, поради което Балканите често са оценявани единствено от гледна точка на сходството или отклонението им от Западна Европа.¹ Това е споделеният недостатък в приложението за Балканите на всички теории, възникнали от края на XVIII в. под покрива на двете големи парадигми - модернизационната (или еволюционистката) и нео-марксистката (работеща с опозицията център-периферия). През последните години ориенталистката, пост-колониалната и пост-структуралистката критика успя да проблематизира тази сковаваща рамка като измести ударението върху деконструирането на общоприетата представа на Запада за Балканите, демистифицирането на “конструкта Балкани” и на властовия западен дискурс, който го отглежда. И макар че професионалната вещина в приложението на тази критика варира, няма съмнение, че, ако през последните десетилетия балканистиката успешно се домогва до статуса на стойностно изследователско поле – ако, иначе казано, произвежда знание способно да повлияе както на конкретни дисциплинарни изследователски подходи и категории (напр. в историографията, антропологията, културологията), така и на теоретичните (западни) модели в изследването на “другия” - то главната заслуга за това се пада на онези нейни образци, които я поставят в пряк диалог с теоретичните и концептуални дискусии в други полета. Що се отнася до балканската историография, най-продуктивен в това отношение се оказва диалогът със Саидовия ориенталистски подход и съвсем не е случайно, че анализът на “балканизма” стана знаков за новия академичен статус на историческата балканистика. Западното “мислене” за Балканите очевидно носи много от родовите белези на ориентализма на Едуард Саид. И ако историко-културните различия са съществени за разбирането на балканизма, то също толкова важни са неговите епистемни връзки със Саидовата критика както и признанието за ползите от нейното приложение при теоретизирането на Балканите.²

Намерението на настоящия текст може да бъде разчетено не като самоцелен опит за доказване или отхвърляне на интерпретативния потенциал на ориенталисткия подход за Балканите, а като указание за способността изследването на Балканите да провокира преосмисляне, разширение и коригиране на този и други ключови за съвременната хуманитаристика теоретични категории и подходи. В конкретния случай моята цел е да поставя под въпрос широко споделяната интерпретация на отношенията между Балканите и “Запада” такава, каквато я описва огледалният – от Балканите към Европа - прочит на парадигмата на балканизма.³ Отправната ми точка се съдържа в уместната забележка на Ели Скопетеа - най-ранният критик на балканския ориентализъм - че включването на Балканите в абстрактния Ориент

на Едуард Саид би променило цялата логика на теорията, тъй като би извело на преден план историческите измерения на отношението Изток-Запад.⁴ Тук не става само дума за очевидни предзададени несъответствия, като отсъствието на западен колониализъм или на западна балканистична традиция – това са наистина фундаментални липси в смисъла на Саидовата концепция и непродуктивни остават усилията те да бъдат компенсирани с метафоричните или въображаемите си версии с твърдението, че са функционално тъждествени на действителните.⁵ Колко важни са тези несъответствия и за начините, по които Балканите гледат на Европа, ще стане дума по-нататък.

Все пак за мен, като следвам проблематизиращата ориентализма посока, по-интересен остава от една страна въпросът за особеното място, което Балканите заемат спрямо “Запада”, и за разликите в репрезентациите на това особено място през различни исторически периоди. От друга, динамиката на националните репрезентации – на начините, по които балканските общества описват и оценяват себе си – демонстрира социална и идеологическа функционалност, която трудно би могла да бъде разбрана през призмата на западната хегемония над местното производство на автонаративи. На нивото на обобщението малкото, което без уговорки можем да приемем, е, че модерността подчертава и усложнява двусмисления статус на Балканите в географско, културно и цивилизационно отношение. Именно тази двусмисленост в отношенията на Балканите и Запада, лиминалният – физически и когнитивен – статус на региона прави от балканистиката “терен, който е изключително богат на теоретични възможности” и на потенциал да разшири, коригира или подкопае теоретичните модели използвани от голям брой дисциплини и в разни интердисциплинарни изследователски полета.⁶

Амбицията на настоящия текст е да изпробва този ревизионистки потенциал като държи под око направените вече приноси в тази посока, но в същото време се стреми да ги доразвие и отчасти коригира. Във фокуса на избраната тук методика, по неизбежност самоограничителна, са основните фактори, засягащи предаването на знания за Европа на Балканите, и най-вече агентите на това препредаване, останали до голяма степен пренебрегнати в досегашните дискусии. За този избор и за разбирането на моя подход е важно и това, че това е само първата стъпка в интереса ми към темата за балканските визии за Европа – за балканския “оксидентализъм”.⁷

Няколко уточнения

Използвам концепта “Европа” с пълно съзнание за множествеността на неговите значения и за аналитичните възражения срещу използването на (Западна) Европа като единно цяло и монолитен обект за анализ. От друга страна, преплитането, а що се отнася до XIX в. отъждествяването на проекта на модерността с понятието за “Европа” – или, иначе казано, смесването на утопични и фактични значения – са в основата както на устойчивостта на употребата, така и на трудностите пред справянето с нейната “анатомия”. Не е трудно да приемем обаче, че както (дискурсът на) балканизма е съучаствал във формирането на европейска идентичност, така и балканските представи за Европа са формирали местните наративи на колективни културни и социални идентичности. Нещо повече - различните и оспорвани значения на понятието Европа са станали част от съвременните национални самопредстави: значенията на нациите са вписани в значенията на Европа и значенията на Европа са вписани в значенията на нациите.⁸ Поради това в следващото изложение

визиите за националното и европейското само частично и аналитично присъстват отделно едни от други, но винаги в отношение едни към други. Езикът на това общуване е, разбира се, езикът на Запада. И все пак фактът, че знанието за Балканите – по-точно понятията и дискурсите, в които се изразява това знание – не е произвеждано на полуострова, не ни помага особено да разберем различните стратегии на местно “предоговаряне” и самоопределение, които са били избрани (а не колониално наложени), нито техният резултат.

Исторически неудържимо е не само предпоставянето на някаква хомогенна “същност” и “единство” на (Западна) Европа. Също толкова малко оправдание има конструирането или предпоставянето на монолитен и непротиворечив цивилизационен, “конституиращ” Център, спрямо който Балканите или части от тях да дефинират себе си. От една страна идеологическата власт на “Европа” не е резултат от идеологически контрол и дори интерес от страна на европейските държави – интересът и инициативата са по правило еднопосочни, от Балканите към Европа, и по правило недискриминиращи. От друга, заради ред обективни споделености културата на руската “метрополия” се оказва поне толкова важна за славянските нации на Балканите, колкото и западноевропейската.⁹ Природата на руската цивилизационна матрица обаче е хибридна и вътрешно противоречива: разпъната в самопредставите си между Европа и славянското православие, белязана от раздвоението между културна изключителност и културна непълноценност, но и от възприемчивост към западните модели – една метрополия, проектираща собствена цивилизационна мисия в своя варварска зона. В този смисъл не по-малко важен е и османският контекст от деветнайсети век, но той все още чака да получи подобаващото му се място. Балканските национални историографии до голяма степен репликират проблемите на самата Европа да интегрира “Европейска Турция” в своята идентичност като или подминават османския принос към прогресивните промени от онова време, или – което е по-честият случай - интерпретират османския контекст и наследство напълно негативно, като пречка пред пълноценното включване на страните им в Европа. Така балканските историографии възпроизвеждат противопоставянето на османското и европейското и омаловажават приноса на османските модернизационни реформи към изкрystalизиращите на Балканите понятия за модерността и Европа.

Естествено, един историк трудно може да си позволи да прави обобщения за целия балкански регион. Нито пък е възможно да бъдат отчетени всички възможни елементи на този процес. Целта ми тук е да очертая някои от основните пътища за изкрystalизирането на (доколкото ги има) състоятелни и обобщени визии за “Европа” и за тяхното артикулиране в публичното пространство през XIX в. – времето, когато такива визии и пространство в модерния смисъл стават възможни. Емпиричната канава е преди всичко с български произход. С надеждата обаче, че ако не всички, то повечето от разгледаните по-долу “посредници” са налице или имат своето съответствие и в останалите балкански страни.

* * *

През първата половина на XIX в. в Сърбия, до края на 70-те години на века в България и в по-малка степен в Румъния и Гърция, строителите на

нацията и носителите на знание за Европа по правило придобиват това знание не в университетите и академиите на “центъра”, а в тези от “периферията”. Това несъмнено улеснява усвояването на определени уроци, но заедно с това от самото начало залага някои формиращи концепции и фрустрации в градежа на местните национални култури. Самите (полу-)периферни трансмисионни култури, от своя страна, далеч не са монолитни: различните интелектуални или политически тенденции в тях имат различни интереси или възможности да влияят на “по-малките” и “изостанали” култури.

Гръцкият фактор: най-близкото огледало

Известно е, че до трийсетте години на XIX в. Гърция е водещата българска “метрополия”: както находчиво отбелязва един външен изследовател, списъкът на българските възпитаници на гръцки училища прилича на справочник “Кой кой е в българското Възраждане.”¹⁰ Практически всички издавани в България книги и особено тези от западни автори са преведени или компилирани от гръцки източници. До голяма степен същото се отнася и за Дунавските княжества през епохата на късното Просвещение и ранния национализъм.¹¹ Дългата и ожесточена борба срещу гръцкото културно влияние е свидетелство за разпознатата в него заплаха за българската и за румънската национална идентичност. Историята на тази борба е добре документирана от гледна точка на възникването на балканските национализми. Съществуват обаче някои странични ефекти от това взаимодействие, които се оказват решаващи за отношението на зараждащите се балкански национални култури, по-специално българската, към външния свят.

Забележително анализираният от Мария Тодорова западен дискурс за Балканите, оказва се, не е единственият, а в началната фаза дори не най-важният властови дискурс, спрямо който се изгражда българската национална идентичност. Преди да навлязат в модерността и да преформулират своето “варварство” в огледалото на Европа, българите се оказват белязани от двойна стигма: социална в рамките на османската йерархия (придружена с колективна травматична памет) и културна спрямо Гърция. Основният дразнител за ранния български национализъм е не толкова самото културно превъзходство на гърците, колкото тяхната склонност да го остойностяват под формата на фундаментални цивилизационни “липси” у българите, които едва по-късно биват препотвърдени в огледалото на Европа. “Така е предопределено на тези народи, които нямат история, които са лишени от славното минало мудро да постъпват или по-добре като рак назад да вървят в широката улица на цивилизацията, и да мижат (жумят) пред светлината... Така е съдено за Българите, които не могат да ся похвалят с праотци и със златни страници на История за толкоз векове... да отбягват от борината на цивилизацията... и да остават тъпогледи към образователната светлина, която е наводнила нашият век...”¹²

Множеството подобни препечатки от гръцката преса в българския възрожденски печат снабдяват българската национална идентичност с нейната първоначална “тъмна зона”, която по-късно ще бъде запълвана от други източници. Образът на простия и нецивилизован славянски селянин (понякога слабо смекчен от прилагателни като “кротък”, “миролюбив”, “гостоприемен” и “трудолюбив”) се появява най-напред в гръцките писания - по време, когато “на Запад” етнонимът “българин” с редки изключения все още се използва в

иносказателния смисъл на Волтеровия “Кандид”.¹³ Фактът, че подобни социални и културни разграничения далеч предшестват модерността, но едва с нея придобиват значимостта, която ни занимава тук, в случая е от второстепенно значение. Няма как да не забележим и “балканизиращата” оптика, с която главните действащи лица на Балканите са гледали един друг: очевидно Западът не е изковавал балканските стереотипи едностранно.¹⁴ По-съществено ми се струва обаче, че българската национална стигма, “недостатъчността” на националния Аз, не произхожда изначално от прекия контакт със Запада – този контакт само я преструктурира в процеса на националното самоизграждане.

Тръгвам отук към сърцевината на моята тема - към проблема за *трансмисионните канали на познанието за “Европа”*.

Никой по онова време, нито по-късно е поставял под въпрос ключовата роля на гръцките училища и източници при разпространението на новите идеи и откритията на модерността в Османската империя. Само че преди да стигнат до други социални пластове и кълчета на Балканите, въпросните идеи и открития са били филтрирани през гръцкия подбор и адаптация. Както отбелязва Боян Пенев, “от Гърция, след като претърпява някои видоизменения в зависимост от гръцките условия, [западното влияние] прониква и у нас.”¹⁵ Такива опосредени трансмисии стават не само основополагащи за активисткия дневен ред на приемника: известно е, че българите изцяло заемат “будителския” и “патриотичен” план за действие на гърците. Но и самите визии на възрожденските българи за националната им идентичност в европейски цивилизационен контекст, макар и оформили се в конкуренция с гръцките, биват до голяма степен моделирани по гръцкия, не по европейски образец. Този процес на “отбрана чрез миметизъм” – на “миметично пораждаване на български идеи чрез усвояването на аналогични гръцки”, както го формулира Елена Налбантова, тръгва още от Паисий и намира множество превъплъщения дълго след това. Най-радикален сред тях е опитът на Раковски “да пренапише цялото наложено в мисленето разбиране за център и периферия, за културна метрополия и културни ‘колонии’” и да “[дискредитира] Европа като цивилизационен свръхавторитет и свръхобразец за народите на Новото време”.¹⁶

Поне в още едно отношение гръцкият филтър на западните идеи се оказва формиращ за схващанията на мнозина балкански възрожденци за Европа и европейския прогрес. На него до голяма степен се дължи разбирането за просвещението като демиург на прогреса, убеждението, че “интелектуалното възраждане” предшества и подготвя почвата за всякакъв друг напредък и най-вече за “политическото възраждане”, че, ако Западът е синоним на цивилизация, то ключът към това е в неговата “просветеност”. През Гърция, с други думи, минава пътят, по който възниква първата тотализираща утопия и дискурс за Европа като синоним на рационализма, знанието, универсализма. В онзи момент този прочит звучи добронамерено и по просвещенски оптимистично: ако Европа дължи успехите си преди всичко на усъвършенстването на разума и просветата, то тогава “Европа” не е природна същност, а постижимо състояние, и пътят към нея е отворен за всеки човек и всеки народ, способен да схване и приложи “законите на просвещението”.

Заради всичко това не само моделът, но и напреженията, заложили в конструирането на модерната гръцка идентичност, са по особен начин важни за българите. Както е известно, формирането на модерното гръцко самосъзнание е

дълбоко повлияно от факта, че основополагащият мит на Европа е генетично свързан с древна Елада. Само че за гърците от деветнайсети век осезаемото и правдоподобно свидетелство за културна приемственост не е класическата античност – “една чужда и неразбираема фикция”, - а живата традиция на православната църква. Историята на това “раздвоение на идентичността” е интересна сама по себе си. Тук обаче ни занимава по-скоро произтичащото от нея устойчиво противоречие в дефиницията на “същинска” Гърция и в нейното отношение към Запада. Част от тази дефиниция е светска и рационална, вдъхновяваща се от прогреса, обърната към една непозната и чужда модерност; другата част - ретроградна, религиозно фанатична и антилиберална – е въплътена във всекидневните практики. Тези духовни и културни разцепления и напрежения няма как да не влияят на гръцките визии за Европа, при положение че “противопоставянето между архетипите на Елада и Византия е схващано като конфронтация между два взаимноизключващи се режима на съществуване, като конфликт между две несравними нормативни вселени”.¹⁷

Тъкмо в тази интелектуална среда се формира (чрез училищата и печатните текстове) първото поколение балкански, не само български, възрожденци-националисти. Необходимо е далеч повече място, за да проследим нейното въздействие извън гръцката общност. Нямаме обаче никакви причини да се съмняваме в дифузното ѝ влияние. Почти навсякъде на Балканите нормативното национално минало е средоточие на ключовите дебати по онова време: дебатите за езика, етногенезиса и национализацията на църквата. Наследството на Византия и традициите на ранното християнство са централни теми в тези дебати, разполагащи тревожните самовъзприятия и репрезентациите на европейската другост в двата края на една и съща ос. И тогава, и сега, популярните историографии както на Запад, така и в Балканския Изток оказват силно и противоречиво влияние върху този процес¹⁸.

Ала верижният ефект на “гръцката трансмисия” не свършва дотук. Ефективното присъствие на руската култура не се дължи – поне до Кримската война - нито на руски експанзионизъм, нито на западно безразличие; то е преди всичко резултат от съзнателните, продължителни и в крайна сметка успешни усилия на част от лидерите на българското национално движение да “развенчаят идеологията и миросгледа на елинизма”, като прехвърлят всички залози върху руското образование, руската подкрепа, руската култура и културна продукция¹⁹. “Антитезата българско-елинско”, казва в анализа си на този процес Борис Йоцов, “сега се заменя със славянско-елинско. А това значи, че срещу елинската образованост, с която се гордеят гърците и чрез която се надсмиват над българската копаческа и ораческа, сиреч “хорска” простотия, се издига друга, еднакво висока, политична и благородна, да употребим думите на Фотинов, която българинът може да чувства като своя и чрез която той има смелост да погледне гърка гордо в лицето.”²⁰ Иначе казано, и “гръцката идентичност” на зараждащия се модерен български елит, и гръцкият “ориентализъм” спрямо българите биват обезвредени не от самите българи, а от руските и хабсбургските слависти: всички съставки на националното самосъзнание (средновековно минало, език, култура, фолклор) стават известни на света чрез посредничеството на един благосклонен, но противоречив “висшестоящ Друг”.

Източен и западен славизъм: “Оксидент-Експрес” или “Панславянска инквизиция”?

Това на свой ред ни води до особената позиция на Русия като преносител и понякога източник на властовия конституиращ дискурс за Балканите. Некапомним, че поне в сръбския и българския случаи пропорциите на руските и неруските “преноси” в областта на книжнината са доста добре балансирани. След 1838 г., знайно е, Русия играе основната роля в подготовката на българската възрожденска интелигенция, а между 1856 и 1878 г. над две трети от образованите българи получават образованието си в Русия; както просветното движение, така и “изучаването” на славянобългарското минало са доминирани от руски възпитаници.

В Сърбия пък основните преносители на “знанието за Запада” през XIX и в началото на XX век са духовните и политически водачи, възпитани в традициите на двете имперски периферии, руската и австроунгарската, или идентифициращи се с тях. Светските западни веяния от края на XVIII и първата половина на XIX в. често са пренасяни от гърците, като двете емблематични изключения са Доситей Обрадович и Вук Караджич, които вливат южнославянска кръв във филологическата романтика на “западните славяни”. През началните десетилетия на съществуването си сръбската държава е почти изцяло администрирана и “конципирана” от сръбски емигранти от хабсбургския ареал, получили образование в австрийски и унгарски училища. Техният светоглед и моделите, които привнасят, са силно белязани от централноевропейското държавническо изкуство и интелектуална среда, а политическите им предпочитания са към панславизма.²¹ Едва в края на 50-те години на XIX век се появява първото поколение собствено сръбски интелектуалци, възпитаници на западни университети. Но в политическо отношение те отново разчитат на подкрепата на Русия вместо на Европа. Почти до Първата световна война мнозинството от сръбските интелектуалци продължават да се образуват в Австро-Унгарската империя.²²

В Русия, от друга страна, само славянофилите (и панславистите) имат реален интерес и финансово-организационни ресурси да установят “културни връзки” с “по-малките си братя”, докато руските либерали не се интересуват особено от тях.²³ Трябва да се отбележи при това, че както славянофилите, така и официалната руска политика единодушно работят против връзките между балканските християни (славяни или не) и “Запада”. Отглежданите от тази културна, политическа или религиозна ориентация нагласи към Запада в приемните славянски култури безспорно представлява интересен обект на сравнително изследване, каквото все още предстои.

Стандартната история на българското Възраждане, “Древние и нынешные болгары в политическом, историческом и религиозном их отношении к россиянам” (1829), на украинския историк и славист с хабсбургска школовка Юрий Венелин илюстрира някои от резултатите на тази траектория. Както е известно, основоположниците на славистиката и “археолозите” на славянска Европа, идващи от Германия, Прага и Виена, като Щритер (1740-1801), Тунман (1746-1778) и Шьлотцер (1735-1809), прилагат идеята на Лайбниц историческият произход да се изследва чрез езикова класификация – ход, който поставя филологията твърдо в центъра на изследванията на етническата история. При такава дефиниция централният проблем на славистиката става ролята на кирилицата и на “старобългарския”; съответно централната тема на българската историография от Паисий до Марин Дринов става противопоставянето на славянските и азиатските корени на българите.

“Тези взаимосвързани проблеми дават на България ключово място в света на европейската наука.”²⁴

Но в ръцете на историците-панслависти като Венелин вторачването в тази проблематика има няколко регресивни резултата. То внася в България идеологията на богоизбраното славянство. По отношение на славянската цивилизация България се оказва също такъв класически референт, какъвто е Гърция за Европа: “класическата страна за Русия, Литва и Унгария”, родината на “нашия свещен език”, на който “се извършва нашето богослужение [и на който] в по-голямата си част пишехме до времето на Ломоносов”, както се изразява Венелин.²⁵ През екзалтирания панславизъм на Венелин и неговите следовници минават и първите практически контакти на българите с (немския) романтизъм и (чешкия) национализъм. Пламенният Венелинов ученик и популяризатор Н. В. Савелиев-Ростиславич се ползва с не по-малко авторитет, особено сред законодатели на народното просвещение като Васил Априлов и Константин Фотинов. От детайлните изследвания на Надя Данова става ясно, че ако Фотинов и неговите немалко за времето си четци научават нещо за знакови за Европа мислители като Бейкън, Вико, Хердер, Гибън, Тиери, Мишле и др., то заслугата принадлежи тъкмо на този страстен пан-славист. Пак чрез него и чрез Венелин първоковачите на модерната българска генеалогия като Фотинов и Раковски усвояват и широко прилагат етимологичния метод, за да докажат изначалната древност и глобално присъствие на славянските българи.²⁶ За един Раковски, да речем, редом с подражанието на гръцката античност не по-малко важни или поне хармониращи с тезата му за първичната цивилизационна роля на българите в европейската култура трябва да са били патосът, “находките” и заключенията на ранния руски панславизъм.

Откъм средата на века трасетата на културен пренос се разширяват и в западнославянска посока. Както отбелязва Боян Пенев, по това време европейският Романтизъм достига до балканските (южните) славяни във вече “трансформиран и асимилиран” от западните славяни вид - с “ясен патриотичен оттенък”.²⁷ Задачата да запознават българите с градивата на тяхната културна, славянска и европейска, идентичност - заложена още през предшествания период, но оставена в ръцете предимно на руски аматьори - започва авторитетно да се решава от професионалните “западни” - чешки, полски, словашки и словенски - слависти в хабсбургските предели. Кумулативният ефект от всичко това е изковаването на “българска «национална философия» на славянска основа”. “Националният романтизъм стига вече до исторически мистицизъм, домогва се до някакъв български месианизъм, който със своята автохтонна теория за българския произход е изходен момент за философски спекулации у Берон, а у Раковски става основа на културно-политическа тенденция – да се развенчае елинизъмът като култура, идеология, миросглед.”²⁸

Траекторията на сръбското романтично славянофилство впрочем е твърде сходна. Като проследява историческите корени на идеята за славянството като млада, свежа “раса”, предопределена да из земе кормилото на Европа от изтощените западноевропейци и така да я спаси от унищожение, известният литературен критик от началото на ХХ в. Йован Скерлич открива зародиша ѝ у Хердер и косвено в концепцията на Хегел и Фихте за германската културна мисия. Но, както подчертава Скерлич, “славянофилите логично отидоха по-далеч и твърдяха, че тази духовна хегемония е иззета от свежите млади сили на славяните, че водачеството в духовната сфера принадлежи тъкмо на тях и че тяхната култура е най-великото нещо, създадено от човешкия дух”.²⁹

Многозначително е, че тези “славянофилски идеи достигат до сърбите посредством чешките и словашките пан-слависти, преди всичко Колар и Щур, а не от руските православни пан-слависти от типа на Аксаков или Хомяков, както би могло да се очаква”. Щуровата “вяра в славянството” по-специално означава, че “тъкмо на славяните се пада да възкресят омаломощения човешки род, да заместят овехтялата латинска и несъвършената германска цивилизация, да основат голяма Славянска империя на истинската, човешка и съвършена цивилизация”.³⁰

“Учете се, учете се, добри, почитени българи!” – възкликва горе-долу по същото време В. Белински. За посоката на оказваното от руските панслависти влияние върху разбирането на българите за Европа и за мястото им в нея има какво да се научи и от това, което руските “западници” като Белински имат да кажат: “А дотогава [докато “почтените българи” се изучат – б.м.] постарайте се да внушите на своите поклонници и изобщо на всички славянофили повече вежливост и човещина. На тези, които повече се интересуват от литературата на Франция, Германия и Англия, отколкото от българските буквари, те гледат като на злодеи и изверги, както испанците са гледали на лутераните... Нашите испанци, т.е. вашите ревнителни, са готови тутакси да основат инквизиция за изтребването на евролюбивия дух и за разпространението на азиолубието и обскурантизма, т.е. мракобесието ... Да! Просвещавайте се, добри българи! Да ви даде Бог успехи!... Само, ради Бога, пазете се от защитници, които със своето застъпничество ви подкопават и ви вредят повече от турците.”³¹

Тук можем само мимоходом да споменем и важния въпрос за връзката на славянството с православието като културен и цивилизационен противовес на “европеизма”. Както подчертава Константин Леонтиев в една записка до ген. Н. Игнатиев от 1865 г., Русия не бива да се задоволява да противостои на европеизма само политически и религиозно. “Желателно е”, съветва той, “щото гърците и славяните да виждат в нас не само голяма едновременска политическа сила, но освен това и особен държавно-национален организъм и особено общество, а още по-добре особен народ и особена литература, единствена по свежестта си в целия свят днес, и особена историческа наука, която се развива все повече и повече”.³² Прословутата симбиоза между славянството и Византия, в която Леонтиев вижда “лек за болестите на европеизацията” едва ли следва да се интерпретира с лека ръка като фундаментална анти-западна нагласа на руската култура. Трябва обаче да се признае, че значителна част от българите и сърбите са смятали Европа за различна и нерядко противоположна на славянството и православието. “В коя духовна сфера на влияние сме – славянска, руска или европейска? И дали ще можем да преодолеем този културен славянско-европейски дуализъм, като се домогнем до органичен синтез?”³³ И през следващия век този въпрос продължава да тревожи духовните водачи на българи и сърби, защото продължава да е част от (нерешения въпрос за) идентичността на националната култура и самосъзнание.

Не трябва обаче да избързваме с лесни заключения: една руска университетска диплома не е непременно свидетелство за антизападни настроения, нито пък западното образование гарантира прозападни нагласи. “Духовната връзка” с Русия се проявява по различни начини. Същото се отнася и за връзката между геополитика и култура: тъй като сърбите (за разлика от поляците, румънците и българите) не хранят страхове, че могат да бъдат погълнати от руското “море”, техните фрустрации спрямо Запада могат да намерят далеч по-безопасен отдушник в славянофилски жестове. Моята цел

затова не е да проследявам взаимовръзките на сближение и отблъскване между културни и политически предпочитания. Целта ми е да подскажа, че в гореописаната трансмисия на образи и култура става въпрос за една “двойна” периферна оптика, която улеснява обмена на знание между различните периферии, но пък доставя същото това знание в една вече адаптирана, пречупена и понякога анахронична форма. Няма как да подценяваме значението на подобен пренос щом става дума за най-важните центрове, охранявани българите с културния ресурс и кадрите нужни за влизането им в модерността. Съответното въздействие може изрично да не се споменава, в повечето случаи ефектът му може и да не се съзнава, но това не означава, че не може да бъде регистрирано.

Отново за външните наблюдатели или за славизма като “балканизъм”

Разчетен през призмата на ориенталисткия подход, руският и в по-широк смисъл източно-европейският славинистичен интерес към Балканите изпълнява централна, но в същото време парадоксална функция. Ориентализмът или западният дискурс за Ориента, както е известно, почива на историята и традицията на западната ориенталистика – на един дълготраен (предколониален, предмодерен) научен интерес, на “влиятелна академична традиция”, за която “Ориентът е точно определен вид знание за точно определени места, народи и цивилизации”.³⁴ Подобна традиция на научен интерес, още по-малко “влиятелен” ресурс от западно знание за Балканите (или за части от тях, ако не броим твърде специфичния случай на Гърция) - с други думи, “балканистика” в съответния на “ориенталистиката” смисъл, не съществува - положение, което впрочем продължава и днес.³⁵ Проблемът на българина, оглеждащ се за образа си в европейското огледало, за разлика от този на “ориенталеца”, е, че там него просто го няма – няма го в световните истории, европейската наука не се интересува от него, за Европа той е “никой”. Това е доста различен идентификационен и цивилизационен проблем за решаване в сравнение с този на обременения с ерудитски изследвания Ориент. Но без съмнение такъв, който в най-голяма степен белязва както стратегиите за вписването на българина в света³⁶ така и отношението му към този свят.

Първоначалният, подобен на ориенталисткия интерес и ресурс, що се отнася до българите и сърбите, не е с балкански, а със славянски адрес и се създава основно от историци-дилетанти от типа на Венелин и Савелиев-Ростиславич. Колкото до специализираното научно изследване отначало на славянските, а по-късно и на балканските култури, истории и общества, то заслугата за него се пада на (пан)славистите от “средна” Европа от Колар и Копитар до Иречек, а впоследствие и на първите поколения местни, но образовани в Русия, Прага или Западна Европа учени. През целия XIX в. научният интерес към южнославянските “народи и цивилизации” в тези две маргинални за Запада, но формиращи за балканските славяни интелектуални “метрополии” силно доминира над този към Балканите като “точно определено място” и е научно диференциран: видим превес сред руските и образованите в Русия български учени има темата за славянския произход на българите, докато за централноевропейските изследователи приоритетен обект е славистиката - славянската лингвистика, литератури и фолклор. Няма нищо изненадващо, прочее, че българинът (както и сърбинът) влиза в Европа със славянска културна виза. От В. Априлов насетне с много редки изключения изворът на неговия символен капитал и стойностни културни жестове остава славянско-

православния културен кръг: от него той черпи ресурс за продуктивно вписване в европейската цивилизационна матрица и през него филтрира критериите си за остойността на “своето” и “чуждото”.

За естеството на това знание статусът на “славянска Европа”, разбира се, е важен. В някои анализи напоследък символната картография и западният дискурс за европейския Изток такива, каквито ги описва концепцията на Лари Улф³⁷ – “белязани от политическите акценти на ориентализма” и изкристализирали в епохата на Просвещението – бяха подложени на критика от гледна точка на методологическите си основания и изместени доста по-напред във времето.³⁸ За моите цели интересен в този дебат е въпросът за връзката между западната и източноевропейската славистика. В неотдашното си изследване върху появата на концепта “Източна Европа” във Франция, Е. Адамовски констатира, че до 40-те години на XIX в. съществуването на славяните и славянския свят като нещо различно от романо-германска Европа е абстрактен въпрос, който вълнува по-скоро романтични почитатели на Хердер от типа на Мадам де Стал, отколкото френските учени. Самата идея за Източна Европа – тоест, че славянският свят, освен че съществува, е «източен» и по «ориенталски непълноценен» – започва постепенно да се оформя откъм 20-те години на века и навлиза в политическия речник от 30-те години насетне, но все още среща конкуренция. До края на XIX в. концептът се захранва със съдържание от два интелектуални контекста – либералния и романтичния (както консервативен, така и социалистически), като остойността му с положителен или отрицателен знак е във висша степен зависимо от вътрешно-политически и международни противопоставяния. И макар че през последната четвърт на века се появяват признаци за постепенно втвърдяване и надмощие на «ориенталистките» визии, поне до 60-те години не съществува нищо, което да говори за натрупано експертно знание или за «специалисти по Източна Европа». Институционализиране на славянистичните изследвания под формата на преподавания, специализирани институти и сдружения, периодични издания и конференции, както във Франция, така и другаде в извънславянска Европа се извършва едва след края на Първата Световна война. За «евро-ориенталистки» дискурс в собствено Саидовия смисъл може да се говори едва от този момент насетне.³⁹

Това ми се струва важно в няколко отношения. Първо, то показва, че западният дискурс за Източна Европа и този за Балканите, без да са идентични, възникват паралелно. “Знанието за определено място”, твърди Саид, следвайки Фуко, притежава властови ресурс да “доминира, реструктурира и упражнява контрол” доколкото е вплътено в социални практики и институции, които му дават устойчивост и капацитет да формира представи за света. Иначе казано, доколкото е авторитетно и институционализирано – тоест, научно. Балканизмът не прави изключение, включително и през периода на своето изграждане, който е XIX в. Когато М. Тодорова изтъква, че не академичният дискурс, а журналистичните и квази-журналистични литературни форми са “най-важните канали и пазители на балканизма като идеален тип”, тя се позовава на способността на модерната преса да поддържа “популярната митология” във от силовото поле на научното знание.⁴⁰ През XIX в. обаче подобна (все пак условна и ограничена) независимост на двата вида дискурс практически не съществува – със сигурност не и на Балканите. Едно, защото онези, които изследват и преподават са най-често същите, които пропагандират и “идеологизират” чрез пресата, и, второ, защото по онова време пресата, за

разлика от науката, няма автономния авторитет и статус, с каквито се сдобива в условията на масовото общество особено след Втората Световна война. Показателно е във всеки случай, че дори непретенциозни анализи на професионални журналисти по онова време търсят доверието и одобрението на своите читатели като се позовават (друг е въпросът с какво основание или коректност) на «тежката дума» на учените.

Това, че в българския случай въпросните учени идват от част на Европа, която сама преживява процес на “европейско преоценяване”, е допълнително указание, че раждането на българина за Европа не е само еманципиращ акт. Тъкмо поради академичния си авторитет погледът на славистите и славянофилите има такава формираща, но, оказва се, нееднозначна стойност за българите. Той ги описва едновременно като културни събратя, дори предтечи и в този смисъл основополагащо “свои”, и като “чужди”, “аномално неопределени” полу-европейци и полу-ориенталци - като “вътрешния друг”, каквито те типично се явяват под лупата на “западния балканизъм”. Онези, които откриват с любов и съчувствие, но и с научна вещина, южните славяни за Европа, са същите, които, по силата пак на тази вещина, участват пряко в овластяването и втвърдяването на балканизма като дискурс. Пример за това необичайно наглед съчетание са писанията на Константин Иречек – учен-славист с доказани приноси и като българист и балканист.

Да се говори за Иречек като за ковач и “сеяч” на балканизма звучи на пръв прочит еретично. Ето как той сам представя себе си в анонимна дописка от България до един виенски вестник: “... главният секретар на Министерството на просветата, д-р Константин Иречек, [е] австрийски славянин, познат със своите исторически и географски трудове върху Балканския полуостров и особено върху България, на всеки случай един българофил от най-чиста проба, чиято «История на българите» тук в страната е всеобщо позната и много четена народна книга.”⁴¹ Многобройните заслуги на Иречек за историческата българистика, реформирането на българското образование и съграждането на модерната българска държавност наистина не се нуждаят от подчертаване. Строгостта му към българите, в частност неприкритото презрение към техния провинциализъм, егалитаризъм и селска патриархалност, от друга страна, сме свикнали да оценяваме изключително през призмата на неговия духовен аристократизъм и политически консерватизъм. Това, разбира се, са важни и в много случаи напълно валидни ориентири, но покрай задвижваните от тях оценки лесно може да се улови системното изграждане на един особен образ на България, Балканите и Ориента, който по правило се припознава у цивилизатори с други “европейски визии” и други “проекти”.

В любопитните си “Дописки върху България”, публикувани в чужди вестници, Иречек в нито един момент не напуска външната и високопоставена гледна точка на учен-наблюдател, снабден с меродавните критерии и знание, която прави от българите и тяхното политическо прохождане “най-благодарно поле за много интересни народопсихологически и социалполитически студии”. Около добре известната му политическа теза за това “колко е опасно млади народи, живели при най-първобитни държавни и културни условия, отведнъж да ги надариш... с верни копия на най-съвършените западни конституции” се заплитат образи и квалификации, които не оставят никакво съмнение в коя част на цивилизационната ос Изток-Запад осведоменият славист-балканист препраща българите. Дори елитът им е съставен от “полуобразовани демагози и прости селяни”, “една пъстра смесица от примитивни фигури”, водени от “чисто

лични симпатии и антипатии, тъй разпространени на Ориента”. Тази псевдоинтелигенция, белязана от “отсъствието на любов към истината и енергия” и от “един груб материализъм”, изчерпва идеалите си с трупането на безвкусно богатство, “многобройни празници и много приятен “кеф””, “всеки загрижен за своята кожа – едно характерно зрелище за малодушното безсилие на някогашната рая, чието страхливо лукавство тъй особено изпква срещу бруталната откровеност на европейца”. Най-първите сред нея са хора като Петко Каравелов – “начетен, доста залисан мансарден философ и с не много салонна външност” и П.Р.Славейков, чийто речи в българското Събрание са пример за “духовно бедна византийска фразеология с много неодялана форма и още по-слабо съдържание” – изобщо един “чудесен карнавал, един жив ансамбъл от смешни карикатури... достойни за перото на един Свифт или Сервантес”. Колкото до мнозинството от българите, ако не се броят източнорумелийците, то “се намира на най-ниското стъпало на стопанско развитие, дори селяните на софийска околия, мечешки фигури с мръсни овчи кожуси и тежки кожени калпаци, на лице грозни като маймуни, може човек да причисли към най-изостаналите назад хора на нашия континент”. Че все пак става дума за “хора на нашия континент” се потвърждава най-вече от кратки указания, че българите не са без история и че се поддават на цивилизоване. Косвеното, но ярко доказателство за това е Източна Румелия: там “един органичен устав, който не бе изработен от местни хора, ами от една европейска комисия” и едно събрание, съставено от българи с “европейско образование и почтени” (“и ни един възпитаник на руските училища”) облхват с европейски вид и благосъстояние цялата провинция. Най-големи надежди се възлагат на дошлия от Европа княз – “една рицарска исполинска фигура, две глави по-висок от неговите поданици”. Основните шрихи в Иречековия образ на българите са обобщени чрез следния пасаж в една от дописките: “Сега населението на княжеството се състои от селяни – добродушен, трудолюбив и способен народ, който с време може да стане за чужденеца много симпатичен, особено в някои планински краища, и една градска полуинтелигенция, която, разбира се, с почтени изключения, в своя характер е събрала в една чудесна амалгама всичко лошо на византийската, турската, руската и западната цивилизация. С тези политически фактори, разбира се, не може много нещо да се направи. Има обаче още една свършено нова генерация, която е възпитана вече напълно в духа на модерния напредък, със специално образование и светски познания; техният брой постоянно ще се увеличава с връщането от странство на стотиците български студенти.”⁴²

Нека напомним, че тези без съмнение талантиливи и занимателни анализи градят по най-авторитетен начин познание за българите, току-що явили се на европейската политическа карта, както пред останалия славянски свят, така и пред Запада.⁴³ В конкретния случай става дума за серия от кореспонденции, които не само “осветляват общественото мнение в Европа върху работите в България”, но са препоръчани от дипломатическите представители в София като “най-вярна картина на положението” и предложени за закупуване “в много екземпляра” за разпращане по дипломатическите представителства “като окръжно”.⁴⁴

Прочее, традицията на славизма – така важна, нека отново подчертаем това, за “откриването” на българите за Европа – се оказва парадоксално способна да съвмести един общосподелен, нерядко екзалтиран славянски месианизъм и ориенталистка дистанция, разколебаваша идеята за общоевропейско културно поданство. И двете тенденции обаче – романтичният

пан-славизъм (съвсем не лишен впрочем от поддръжници и на Запад както отляво, така и отдясно) и славянистичният балканизъм – носят белезите на своя “източноевропейски” произход. В първия случай като културен реванш срещу, а във втория като самоотъждествяване с либералната, не само епистемологична (етноцентрична или просвещенска) картография на модерността. Реалността на “славяно-европейския дуализъм” и копнежът по “органичен синтез” между славянско и европейско, за които Б. Йоцов говори като определящи българската култура през ХХ в., са указание за дълбоките следи, които противоречията на това “откритие” оставят в европейските самоидентификации и рецепции на българите.

Би трябвало вече да е ясно, че основни елементи както от позитивното, често миметично и хипертрофирано, така и от негативното, “балканизирано” българско саморазбиране биват привнесени от чужди интелектуалци, чиято перспектива не е тази на европейския център, а тази на европейската периферия. Началните симптоми и “сублимация” на културна непълноценност спрямо Запада са привнесени от тази “източна” периферия и нейните проекции, почиващи на специализирано знание, изпреварват и участват пълноценно във формирането на местни представи за Запада. Наред с останалото, това иде да покаже, че единен “евро-ориентализъм” няма. Единен балкански оксидентализъм също.

Туркофилия или еврофилия?

Колкото и парадоксално – отново! - да е на пръв поглед, най-пламенно и безусловно про-западни български патриоти се оказват... туркофилите! (на второ място са униатите). Този факт заслужава внимание, тъй като ни насочва към още един противоречив канал на разпространение на (в този случай подчертано позитивно) знание за Запада. Вестник “Турция”, един от основните форуми на българите в Цариград, проповядва модернизация на българското общество в политическата рамка на османската империя и културната рамка на Запада. Че тази позиция е била преди всичко политически мотивирана, не е нито учудващо, нито особено важно за нашата тема. (Можем все пак да отбележим, че първите (девет) българи, получили някакво образование в Англия, са изпратени там през 1835 г. с държавна стипендия от османското правителство.)

“Както материалните интереси ни бутат на запад, умствените и нравствените правят това още по-силно. Нашият народ има нужда от пример за своето веществено, икономическо и умствено усъвършенствование, има нужда да подражае някой по-просветен народ и да са научат за сичко това у него. Това учение, това подражание и тоя пример ний не можем да намерим в Русия”.⁴⁵ Истинска цивилизация, “светлина” има само в Западна Европа, там е “цивилизационното спасение” на българите, заспалият Изток може само да ни завлече в гроба си.⁴⁶ Любопитното е, че в тази концепция за пълната противоположност на Изтока и Запада мястото, резервирано за Османската империя, не е в първия. За разлика от това на Русия... Важно е при това да подчертаем, че “туркофилите” не говорят от позициите на някаква анти- или над-националистическа програма: тъкмо напротив, те твърдо се обявяват за “националните права” и “националния принцип”, за независима българска църква и съвременен утилитарно образование.

Всичко това повдига по-общия въпрос за османските канали за възприемане на “Европа” и на “европейския пример” – тема като цяло пренебрегвана от пост-османските балкански историографии. Това

пренебрежение е несъмнено функционално от националистическа гледна точка. Погледнато от други позиции обаче, става очевидно колко широка е била зоната на общите ключови топоси между османските реформисти и балканските националисти с тяхното споделено упование в прогреса, науката и техническия напредък, в знанието и просветата. Общата вяра, че започва “нова ера”, ера на “постоянен прогрес и напредък” бива артикулирана за първи път като лайтмотив на официалната пропаганда на османските Танзиматски реформи.⁴⁷ (Думите “цивилизация” и “цивилизован” вероятно са били чути за пръв път в тази връзка, най-често в заетата от френски и адаптирана форма, *sivilizasyon*, *sivilize*). Дори онези, които не отъждествявали “новата ера” с просветеността на падишаха, споделят духа на епохата, която говори за Европа и модерността на езика на Танзимата.

Ще дам само един пример. Добре известни са заслугите на П.Р.Славейков като пръв ревностен защитник на женското образование още през 60-те години на XIX в.⁴⁸ Само че прогресивните идеи на Славейков по този въпрос на практика се избистрят едва след прокарването на закона за османските държавни училища в 1869 г., който на свой ред е силно повлиян от френския модел за държавните училища. Освен че създава тристепенна образователна система и въвежда преподаване само на османски език след първоначалната степен, с този закон в империята за първи път се регламентира образованието за момичета и създаването на училище за подготовка на учителки. Национално отговорните българи, сред които и Славейков, реагират с тревога и гняв на тази според тях непосредствена заплаха за българската народност. Тревогите им предшестват прокламирането на самия закон, защото от средата на 60-те години Мидхад паша лансира и експериментира с идеята за смесени мюсюлманско-християнски училища. По онова време Славейков е твърдо на мнение, че отпорът срещу подобни идеи е работа на духовенството. Българката все още е с неизбистрена национална мисия, при все че първо в Стара Загора, а после и в Габрово девическото образование и женското движение вече са набрали скорост. След прокламираното от Османската държава равно право на образование за момичетата и момчетата в империята обаче Славейков поверява охраната на народната вяра и език на българските жени. Едва сега тяхното образование и положение в обществото стават мерило за “народния напредък”.⁴⁹

Ала на фона на мощно пропагандираната политическа позиция на радикалните течения в българското национално движение подобна “неестествена” симбиоза между “Турция” и “Запада” едва ли е направила много за репутацията на Европа. За рушителите на имперското иго и неговите западни поддръжници безкритичното или прекомерно западнячество, вече асоциирано с туркофилите и униатите, се превръща в атрибут на опортюнистите, предателите и антинационалистите.

Османският “канал” се оказва важен в още едно отношение. Най-важната връзка на Балканите със събитията “на Запад” минава през Османската империя и по-точно през нейния разпад – тоест през “Източния въпрос”. Известно е, че Източният въпрос е бил колкото източен, толкова и западен – не само в геополитически смисъл, но преди всичко защото определял формите на комуникация със Запада, каналите на западна намеса и така е давал тласък на национализма и съответно модерността. Само че сложната природа на този въпрос разкрива една доста амбивалентна перспектива към Запада. В същността си Източният въпрос е преди всичко резултат от отварянето на Османската

империя към Запада или - в по-тесен смисъл - резултат от веригата реакции спрямо нахлуването на капитализма в Близкия Изток. Проблемът обаче, както констатира Е. Скопетеа, далеч не е прост. Можем с основание да кажем, че основният интерес на Запада към останалата част на света е бил капиталистическият. Но поне до XIX в. капитализмът не е характерна черта на цяла Европа, а само на нейната най-западна част; нещо повече, не всички велики сили принадлежали към “този” Запад; и все пак дори Русия била един вид “Запад” по отношение на Османската империя. Във всеки случай капитализмът изхожда от рационализма, докато за дипломацията (особено тази по Източния въпрос) това не е било задължително. Излъченият от амалгамата на Източния въпрос образ на Запада не е абстрактен, а осезаем и противоречив: участниците в него, както и съставлящите го елементи рядко влизали в съгласие помежду си.⁵⁰

Западът на прекръстителите

Трудно бихме могли да надценим мащаба и размаха на католическото и протестантско мисионерство, разгърнало дейността си на бойното поле на просветата, учебникарството и превода на свещени текстове – накратко, в областта на образованието и книгоиздаването – в европейска Турция особено от средата на XIX в. нататък. Както отбелязва през 1856 г. Сайръс Хамлин, председател на методисткото настоятелство и основател на Робърт Колеж, “най-голямото съревнование на протестантството с Рим от ерата на Реформацията насам несъмнено ще се състои в Турция.”⁵¹

До откриването на Френския лицей в Галатасарай през 1868 г., само две училища в Османската империя – протестантско-мисионерският Робърт Колеж и католическо-мисионерският Бебек Колеж – давали прогимназиално образование, което се признавало от основните европейски университети. Тяхната привлекателност за децата на “най-горните” балкански слоеве се усилвала и от известния факт, че никое от християнските класни училища не можело да предложи толкова систематично и авторитетно образование. Ако добавим и забележителния процент възпитаници на тези училища сред балканската интелигенция и дори още по-високия процент лидери, става ясно защо е важно да се вгледаме по-отблизо в характера на това “прозападно” образование.

Католическо или френско?

В много по-голяма степен от англосаксонското, френското образование е пример *par excellence* за това, което Н. Генчев нарича “организирано културно-политическо проникване”.⁵² През XIX в. френският закон не разрешава стипендии в училищата на метрополията за лица, които не са французи или от френските колонии. Съответно общият брой на българите, учили във Франция, не надхвърля 73 (половината от тях медици). В замяна на това през последните две десетилетия преди създаването на българската държава броят на българите, посещаващи френски училища в Османската империя, нараства лавинообразно – от около 40 до средата на 50-те години до близо 1000 в навечерието на руско-турската война.⁵³ Този ръст обаче се дължи изцяло на изградената през това време широка мрежа от 29 начални католически училища, където множество млади българи преживяват първата си среща със Запада и неговите “преподаватели”. Какъвто и европейски дух да е веел там, няма никакво съмнение, че той е канализиран от мисионери, за които френското образование

е преди всичко инструмент на католическия прозелитизъм, а в културно-политическо отношение е максимално отдалечено от “идеите на Френската революция” и Просвещение.

Библии и шевни машини: протестантското образование и култура

Приносът на протестантските (американски и британски) мисии в подготовката на “модерните” балкански елити е добре известен. Преводът на Библията и много англосаксонски учебници на “съвременните балкански езици” (гръцки, арменски, български); зараждането на модерната балканска журналистика (най-важният пример е мисионерската печатница в Смирна) и особено образованието и снабдяването с литература по “модерните дисциплини” отдавна са признати както от съвременниците, така и от изследователите. Както подчертават занимаващите се с въпросите на идейната рецепция за онова време, не само американската, но и английската култура навлиза в българското етническо пространство преди английската политика, под формата на мисионерска инициатива и протестантско просветителство.⁵⁴ И все пак ние знаем твърде малко за “модерното” влияние на протестантските мисионери и техните учреждения и особено за разпространяването от тях знание за Запада, западните ценности и институции. Сериозни, особено сравнителни изследвания в тази насока все още не достигат, но си струва да бъдат направени: забележката на Иван Шишманов, че “американските мисионери са първите и най-преките посредници между Америка и България”⁵⁵, се отнася в същата степен и за цялата Османска империя от XIX в. Не на последно място и заради това, че протестантите създават най-разклонената чуждестранна образователна мрежа в империята.

Протестантските мисионерски общества, също като британските Библейски общества, са продукт на евангелистическата реакция спрямо рационализма и формализма на XVIII в. Те виждат своята задача на Балканите тройко: като литературна, просветна и евангелистическа. И все пак, както твърди Уилям Хол в книгата си “Пуритани на Балканите”, “Трябва да се има предвид, че както издателската дейност, така и училищата бяха средства в мисионерската ни работа; и че литературата и проповядването бяха също толкова важни образователни инструменти, колкото и самите училища. Трите страни на мисионерска дейност се застъпваха и преливаха една в друга.”⁵⁶

Нещо подобно трябва да е имал предвид и Ю. Уебер, когато включва протестантите редом с обществените училища сред “общопризнатите агенти на модерността” в католическа Франция от края на XIX в.⁵⁷ Няма съмнение, че протестантско-мисионерският кръст е бил съпътстван, ако не от американския долар и флаг, то поне от американския технически реквизит. “Мисионерите идваха в България със своите библии и шевни машини. Жените, българки и туркини, се тълпяха да ги гледат. В крайна сметка тези машини бяха продадени по места.”⁵⁸

Удивително синкретичният начин, по който самите протестанти гледали на своя “мисионерски империализъм”, е чудесно изразен от един ентузиаст в 1881г. : “Никой контакт със Западната цивилизация не е успявал да събуди ориенталеца от неговата апатия, но когато сърцето му е съживено от евангелската истина, умът му се пробужда и той иска часовник, книга, стъклен прозорец и мелница. Почти всеки параход, който тръгва от Ню Йорк за Леванта, носи шевни машини, часовници, дърводелски инструменти, хармониуми или други приспособления на християнската цивилизация в отговор на местни

поръчки, които не биха били направени без разтворената Библия.”⁵⁹ Знакът за равенство между протестантството и високия технологичен стандарт, възприемчивостта към нови идеи, религиозната свобода и цивилизацията като цяло несъмнено представлява съществена част от посланието, което протестантските мисионери донасят на Балканите.

Накъде сочи тази мисионерска история? “... Ние не знаем що и да мислим”, пише Любен Каравелов с нетипично объркване. “В “Библейското общество” са повечето американци, които ние сме се научили да уважаваме и почитаме, и затова нам ни се чини твърде чудно, даже не иска ни се и да вярваме, че тия люде, които трябваше да кажат последната дума за нравствената и физическата свобода на човекът, тия днес проповядват квакерски и методически идеи и ввождат между народите повече заблуждения, когато трябваше да им избистряват умовете и да им покажат истинският път, който води всеки един народ към неговото щастие и добро... Време ли е сега да проповядваме схоластически догматики...”⁶⁰

Проблемът наистина ще да е бил реален: онези, които трябвало да запознаят Изтока със светската западна култура – да го цивилизоват, както те самите често се изразяват - всъщност представлявали един отдавна и необратимо отминал етап в западната цивилизация и културно развитие.⁶¹ И тъй, Западът без рационализма?

Америка сред българите: учители, ученици и уроци

В много отношения протестантската трансмисия представя във фокус сходни на дискутираните вече противоречия и двусмислия в достигащото до българската публичност знание за европейския и американския “Запад”.⁶² Същевременно, понеже тя играе по-скоро косвена роля в градежа на националната идентичност за разлика от гръцката и славянската, нейното изследване би могло да ни насочи директно към отговора на централния въпрос, който ни вълнува тук – от кого и какво знае българинът за “Запада” през XIX в. За да продължим да търсим този отговор, струва ми се наложително да направим едно важно разграничение: между реалния, често непреднамерен ефект от протестантското присъствие и дейност сред българите, от една страна, и репрезентациите, често преднамерени, на Англия и Америка, на английското (или европейското) и американското в публичността.

Всички споменати по-горе заслуги на протестантските мисии в сферата на модерното (включително женското) образование, литературната, преводаческата и издателската дейност, особено за нуждите на училището, катализират модернизационните процеси в българското общество и градят положителното в рецепцията на две западни култури – английската и американската – каквато дотогава изцяло отсъства. Пряката практическа и институционална помощ, която българите получават от мисионерите за своето национално движение, се признава и зачита от всички “народни будители”; на нея протестантите най-вече дължат уважението, което българите питаят към тях. Че тази помощ и признанието за нея не са просто случаен страничен ефект от протестантския прозелитизъм личи от думите на д-р А.Л. Лонг в лекция изнесена в Роберт колеж в 1870 г. на тема “Славяните и българите” – думи, които биха могли спокойно да се припишат на някой чешки славянофил: “И тъй като помислим, че сто и единадесет години преди откриването на Америка България е попаднала под чужда власт. ... Безпристрастният изследовател на историята... не може да ся стърпе да ся не умил и да не земе живо участие в

съдбата на този народ, който и през тази мрачна нощ, и в тази мъгла на 400 години, не е забравил поне името си, езика си и даже названието на християнската религия.”⁶³

На специална почит измежду протестантските заведения се радват прословутият Роберт колеж и, макар за доста по-кратък период, старозагорското девическо училище за подготовка на учителки – тези “пепиниери на просвещението ни”, както признателно ги нарича Иван Шишманов.⁶⁴ Основната причина е, че наред с пиетета към англо-саксонската интелектуална и политическа култура те отглеждат чувството за национална отговорност и просветителска мисия сред своите възпитаници. Непропорционално високият дял на участие на завършилите Робърт колеж българи в политиката, дипломатията, администрацията и културата на младата българска държава е добре известен и изследван.⁶⁵ Дали обяснението за него е в познаването на “най-модерните буржоазни обществено-икономически теории” и възпитанието в “свободомислещ и граждански ангажиран дух”⁶⁶ или, тъкмо обратното, в изоморфията на патриархално менторски ценности в “излъчващата”, по дух британска, и “приемната” българска среда⁶⁷, е трудно да се каже. Не би било чудно, ако се съдържа и в двете. Да не забравяме, от друга страна, че колежът не е мерило за нивото на преподаване и учителския състав в останалите, по-нисши мисионерски училища. Със сигурност обаче онова, което отличава и многократно усилва присъствието на тази неголяма група възпитаници на различните протестантски заведения, е техният корпоративен дух, самочувствието, че са скроени различно, мислят различно, държат се различно – че са елит.⁶⁸

Не всички измежду тези заслуги са съзнателно търсени. Демократичните постановления, залегнали в Устава на новоучредената Българска Екзархия и тогава, и по-късно се свързват с, както Маню Стоянов ги нарича, “новите либерално-протестантски схващания”, пропагандирани впрочем от твърде различни по политическите си възгледи народни водители като П. Р. Славейков и Л. Каравелов. Още повече са инспирираните от протестантите градивни прояви на “отбрана чрез мимикрия”, като да речем девическото училище за подготовка на учителки, което българската община в Стара Загора открива в 1863 г. в отговор на протестантското, или женската асоциация в същия град под ръководството на училищната директорка Анастасия Тошева – първата публична организация от този тип, бореща се за равен достъп на жените до образование. В случая става дума за усвояване на протестантския културен идеал за образованата християнка, в който българската жена припознава собствената си публична роля като пазителка и защитничка на националната религия и култура, олицетворение на традицията и прогреса едновременно – ключова фигура в националното самоосъзнаване. Не е преувеличено твърдението, че като цяло движението за правата на българските жени е инспирирано от англо-саксонския протестантски модел на образованите жени, който бива “реконтекстуализиран, за да служи на националната кауза като наратив за прогреса и модерността”.⁶⁹ И в много други случаи на взаимодействие на англо-саксонски модели с местната среда “мимикрията” минава през подобни “ре-контекстуализации” и предефиниции.⁷⁰

А има и такива страни в дейността на мисионерите, които се обръщат директно срещу тях, дискредитират мисията им и отблъскват българите. Най-обезсъщителна и непреодолима се оказва несъвместимостта на “реформата” с началата на народността: “Как да бъдеш едновременно българин и протестант за

тях [българите – б.м.] изглежда неразбираемо”, с огорчение заключава Л. Бонт в 1870 г.⁷¹ Затова страховете от «смъртоносната зараза» на прозелитизма често се преплитат с обидата към крехкото културно самочувствие: протестантите проповядват, казва един учител от Шумен, “като че ли българите са съвсем диви и загубени, като техните африкански диваци-робии”.⁷² Свързването на мисионерската пропаганда, а това значи живото присъствие на католици и протестанти, с колонизирането на «диваците-робии» показва устойчивост и поражда гневен протест: «Да покажем наоколо нас събравшите ся хрътки-папищашки и протестантски агенти», призовава съратник на Раковски, «че българският народ не живей в пустините на горящата Африка и отдалечената Америка». ⁷³ За лесното прехвърляне на подобна връзка върху американците изобщо, свидетелства реакцията на Иван Богоров на думите на «един големец американец», когото придружавал при пътуването му по България: при вида на горите и поляните някъде по пътя американецът запленило възкликнал - «Ето американска Европа!», на което Богоров прави следния коментар, «То ся разумява, че той хитрец може и нас да е приемал наместо черните робии в Америка.»⁷⁴ Тези примери са достатъчни, за да се види, че в сблъсъка на западните мисионери с българската среда се задействат културни стереотипи, които не просто не им помагат, но и поставят под въпрос престижа им на духовни и цивилизационни ментори, каквито по определение те са.

На нивото на репрезентациите – основно в пресата, учебната литература и чрез преводи – от друга страна, могат да се открият най-общо два режима. Единият е целенасочено възпитателен, често менторски, и утопичен. Той е, така да се каже, с национално-градивна цел – не правдоподобното описание или реалното състояние на американския опит е важно в този случай, а неговата способност да генерира модели и утопии, които са важни за нравственото и гражданското възпитание на българина и за неговото държавно въздигане. Това е обяснението за множеството преводи и издания на Франклиновия “Алманах на Бедния Ричард” с неговата утилитарна нравствена рецепта за успех в живота. Това е и обяснението за трайния интерес към американската система – политическа, социална, образователна, църковна – от страна на най-лични български революционери и реформатори като Любен Каравелов и Петко Р. Славейков. Възможността, която те съзират в американския модел да служи за урок по приложимост на “най-прогресивното”, “най-демократичното”, “най-справедливото” и така да онагледява собствените им утопии за хармоничното общество, може да се разчете в много от материалите и коментарите им за Америка. За Любен Каравелов е особено характерно противопоставянето по този начин на собствения му идеал за “истински либерален, републикански режим”, възцарил пълна индивидуална, религиозна и национална свобода, “безпристрастие и справедливост”, срещу застаряващата морално и политически Европа. “В Америка ние видиме, че петдесет вероизповедания и петдесет народности живеят заедно, наричат се американци и дружно защитават общите си интереси; а сичкото това произходи от това, че самият народ е татор сам на себе си и че той сам си издава закони, по своето желание и по своята воля.”⁷⁵ П.Р. Славейков има свой набор от ориентири за свършената обществена хармония: най-голяма политическа и черковна свобода, най-малко фанатизъм, най-голямо почитание на законите и мира, невиджано блестяв и много полезен поминък – “с една дума американецът с учението си е достигнал до таквази степен на политически, обществен и икономически живот, каквато не е достигнала ни една държава в Европа и в целий свят.”⁷⁶ Както с

право подчертава Вера Бонева, не правдоподобното познание за американския живот, а целенасоченото “изкушение” в определена обществена перспектива и стремежът да се фокусират социалните енергии върху нея е това, което движи визията за американското.⁷⁷

Но нима пък е невъзможно нашите възрожденци да са вярвали, че подобен възвишен свят наистина е съществувал отвъд океана? Работата е там, че редом с утопичния тече и един друг режим на американски репрезентации - прагматичен, дистанциран, понякога критичен – в който често съучастват същите народни идеолози. Тук качеството на информацията варира и в поднасянето ѝ липсва система, но като цяло дидактичното начало е запазено, само че с преобърнат знак. В края на 60-те години редакцията на в. “Македония” отпечатва няколко преводни повести с американски сюжети, из които шетат всякакви осъдителни типове и където повсеместно господства насилието, материалният интерес и подкупничеството. “Вещият манипулатор на общественото мнение”⁷⁸ Петко Славейков сътворява и поема, “Дивата американка и питомний европейец”, където възкресява тъмното начало на Новия свят и пренарежда нравствената йерархия на “дивото” и “питомното”: общочовешките, хуманните и благородните ценности биват припознати у “дивите американци”, докато за “питомните европейци” са оставени агресивността, алчността, недостигът на морал и човечност.⁷⁹

Онова, което обединява тези наглед конфликтни образи е, ако заема от заключенията на Вл. Трендафилов, изявено “себеотражателният” характер на местната (българска, балканска) култура: впрягане на чуждите идеи и факти за онагледяване на родни реалии, в преследване на непосредствени амбиции или страхове, в полза на една или друга конкретна цел. Тази политика на репрезентациите “прави рецепцията функционална, но същевременно изкълчва до неузнаваемост облика на чуждокултурния внос”.⁸⁰

Оставайки още малко в полето на репрезентациите, би трябвало поне да споменем една друга категория фактори на културното посредничество. Известно е, че близо две-трети от книгите на западноевропейски автори, включително англоезичните, са достигнали до българските читатели през преводи от гръцки и руски. Последствията са трудноопределими, но това не ги прави по-малко очебийни. Колкото и близки до оригинала да са били тези преводи, следва да се отбележи, че подборът и езиковият филтър на “западните” факти, идеи и ценности са били настроени спрямо една среда различна както от изходната, така и от приемната. В този смисъл “рецепцията на Англия не толкова се е създавала, колкото се е заимствала в готов вид от други страни”.⁸¹ Освен това в много случаи нормативните самопредстави и саморепрезентации на Запада, също като западните понятия и идеи, достигат до Балканите не просто преведени, а интерпретирани от враждебни в политическо и идеологическо отношение интелектуални среди, каквито са да речем руската и австрийската. Самите критерии за подбор на произведенията за превод и изобщо въпросът за това кои са основополагащите текстове и фигури, които градят местните представи за *нормативния* Запад, са по себе си много важни, но твърде обширни теми, за да може да им бъде обърнато нужното внимание тук.

Заключение

Ще се опитам да резюмирам представената тук част от изследването ми. В общи линии няма нужда да се оспорва конститутивната сила на “погледа на Другия” за всяка малка и търсеца идентичността си култура. Но евристичен

проблем с подобни обобщения има, защото всъщност съществуват много различни погледи и много различни (по-големи или по-малки) Други, често в доста противоречиви конфигурации. Нито предпоставянето на единна ориенталистка визия на “Запада”, нито хипотезата за наличие на единен балкански оксидентализъм са удържими в историческа перспектива. Напротив, многостранната и противоречива западна интервенция спомага за установяването – още на “входа” – на изкривени и несвързани образи, чрез които Западът става познат на Балканите. Вместо пряко въздействие на “центровете на духовния авангардизъм” върху “териториите на културния вакуум”⁸² или, от обратната перспектива, на ориенталисткия дискурс като “стил на Запада за доминиране, реструктуриране и упражняване на контрол”⁸³ над Балканите, става дума за множество различни, често съперничаещи си, но при всички случаи моделиращи ретранслации на образите на Европа. Понататък тези образи биват допълнително адаптирани и манипулирани от местните действащи лица и от местната социокултурна среда.

Затова, вместо да приемаме “понятието за Европа” като легитимна категория за анализ, далеч по-подходящо ми се струва да се запитаем кой, кога, за какви цели и с какви резултати е използвал това понятие. Да се проектира съществуването на неизменна символична картография на Европа и нейните “Ориенти” от Просвещението до днес е занимателно, но неисторично упражнение. По-конкретно, да се поставят в скоби различията в социокултурния контекст, главните интереси и груповата идентичност на онези, които творят балканските представи за Европа, не ни помага да разберем тяхната динамика и промяна. “Евро-ориентализмите” несъмнено ни помагат да разчетем цивилизационните координати на картата на Европа, но манипулирането с тази карта често се подчинява на местни условия и цели, несвързани с отношенията със Запада като такъв.

Възможно е да се възрази обаче, че подобен инструментален подход към понятието “Европа” не може да обясни постоянната нужда от една нормативна – утопична или антиутопична – концепция за Европа⁸⁴. Че едно е да се разглеждат различните видове “емпирично” познание за Европа и свързаните с тях разнородни (и утилитарни) образи, а съвсем друго – “Европа” да се приема като идеология, произвеждаща собствените си нормативни образи. За мен обаче, така поставен, този въпрос – също както и въпросът доколко “коректна” или “изопахена” е разглежданата представа⁸⁵ - е подвеждащ в степента, в която предпоставя независимост на тези две равнища. На първо място той е уязвим теоретично, имайки предвид обвързаността на идеологията със знанието. В по-конкретен смисъл, на нивото на комуникацията и на запад, и на изток *различните значения* на “Европа” оформят и легитимират дискурса на елитите за организацията на обществото и дават насока на дебатите. Като такива те, разбира се, са обект на присвояване от различни обществени групи и са потребявани като оръжие във взаимното им противостояне. Не е трудно да си представим, например, как в началото на 80-те години на ХХ в. би могла да бъде написана добре документирана книга за това как Западът изобретява не една изостанала и травмирана, а една агресивна и заплашителна Източна Европа.⁸⁶ “Оксидентализмите, родени на Запад и на Балканите”, заключава Уенди Брейсуел в изследването си за балканските пътеписи за “Европа”, “са сравними по отношение на обхвата и разнообразието на форми и ценности, приписвани на понятието “Запад”, както и по отношение на съдържанието на тази идея. Залогът може да е различен – властово надмощие в собствената

страна вместо колониална или империалистическа власт? – но в последна сметка важното при определяне на техния облик е конкретният политически контекст, в който тези репрезентации битуват.”⁸⁷ Колкото до нивото на нормативната идеология, факт е, че през последните три века значението на “Европа” е синонимно на модерността – на *идеята* за Европа като символ на икономическо и културно превъзходство и власт. На това ниво на абстракция, и единствено на него, “Европа” успява да усвои и издържи на всички промени присъщи на новото време. Това има поне две важни последици. Първо, налага се да признаем теоретично вътрешното напрежение между посочените две равнища, за да можем да обясним постоянното редактиране, предоговаряне и преформулиране на епистемата “Европа” както на запад, така и на изток. Второ и по-важно, то ни приканва да се върнем към въпроса за произхода на конституиращата власт на тези (само)репрезентации след като вече сме назвали процесите и агентите, направили възможно подобно “овластяване”.

Конкретният ми интерес по тези именно причини е по-скоро към това как понятията “ние” и “другите”, културните и обществените ни самопредстави и визии биват исторически опосредени от понятията за Европа. Въпросите на културния трансфер представляват само отправна точка за моите продължаващи търсения в тази насока. Стремежът ми е да покажа, че балканските визии за Европа не могат да бъдат разбрани като функция на един монолитен западен дискурс за Балканите. За да разберем тези визии, трябва да обърнем по-голямо внимание на местната динамика в производството на идеологии и автонаративи – а оттам и на историзирането на регионалните дискурси за идентичността. Не на последно място това ще реабилитира Балканите като легитимен обект за изследване и ще онагледи техния теоретизаторски потенциал. Затова моята цел е да отделя аналитично западните репрезентации от местното производство на образи и идеологии. Взаимодействието между тях несъмнено е силно и дълготрайно, но резултатът от него далеч не може да бъде сведен до усвояването, противопоставянето или “сублимирането” на хегемонистичния дискурс и силовото превъзходство на Запада. В този процес нормативното, символичното, закодираното, с една дума идеологическото функциониране на *Европа* е очевидно и важно – но само като метафора на модерността, не по силата на собствена или различна идеологическа семантика.

Българите очевидно представят краен случай на опосредстван достъп до знания за Европа. Краен, но съвсем не изключителен: през по-голямата част от века достъпът до Европа е непряк и за останалата част от Балканите. Всяка балканска страна има своите гърци, своите руси и своите протестанти, своите информирани и научно подковани слависти също. Очевидно моето изследване на “каналите за културен пренос” е непълно като обхват и селективно по отношение на националните примери. То, както вече стана ясно, е и само начало на един много по-амбициозен изследователски проект. Целта ми тук бе да предложи един подход и да подсказва някои от посоките, в които той би могъл да ни отведе, а не да го развивам в неговата пълнота. Надявам се, че със съответно “настройване” той би бил приложим и в други случаи.

Библиография

Кирилица

Ангелова, Пенка, “Проф. д-р Джеймс Франклин Кларк: “Библейските общества, американските мисионери и националното възраждане на България”, Харвард, 1938 г.”, в: *Българо-американски културни и политически връзки през XIX –*

първата половина на ХХ век (съст. Иван Илчев, Пламен Митев), София: Университетско изд-во "Св. Климент Охридски", 2004, 100-107.

Априлов, Васил, *Съчинения*. София: Български писател, 1968.

Аргиров, Стоян, "Дописки на К. Иречек върху България в чуждите вестници през 1879-1882 г.", *Родина*, год. I, кн.1 (1938), 183-192; год. I, кн. 3 (1939), 143-161.

Аретов, Николай, *Българското възраждане и Европа*. София: Кралица Маб, 2001

Аретов, Николай, "Проблематичност и напрежения в славянската идентичност. Константин Иречек и българите", *Славянска филология*, 23, 2003, 208-220.

Бонева, Вера, "Ако метнем поглед през океана..." Америка и американското във визиите на възрожденеца Петко Славейков", в *Българо-американски връзки...*, 198-208.

Българо-американски културни и политически връзки през ХІХ – първата половина на ХХ век (съст. Иван Илчев, Пламен Митев), София: Университетско изд-во "Св. Климент Охридски", 2004

Войников, Добри, "Предговор", *Криворазбраната цивилизация*, Букурещ, 1871.

Гачев, Георги, *Ускореното развитие на културата*. София: Захари Стоянов, 2003

Генов, Румен, "Джеймс Ф. Кларк (1832-1916) – мисионер, просветител, филантроп", в *Българо-американски връзки*, 80-90.

Генчев, Николай, *Франция в българското духовно възраждане*. София: Изд-во на Софийския университет, 1979.

Генчев, Николай, *Българска възрожденска интелигенция*. София: Университетско издателство "Св. Климент Охридски", 1991.

Генчев, Николай, *Българо-руски културни общувания през Възраждането*. София: ЛИК, 2002.

Генчев, Николай, *Научни трудове*, т. 1-2. София: Гутенберг, 2003.

Данова, Надя, *Константин Георгиев Фотинов в културното и идейно-политическото развитие на Балканите през ХІХ век*, София: Изд-во на БАН, 1994.

Даскалова, Красимира (състав.), *От сянката на историята: Жените в българското общество и култура*. София: ЛИК, 1998

Даскалова, Красимира, "Образование на жените и жените в образованието на възрожденска България", *Годишник на Софийския университет "Св. Климент Охридски"*, 85 (1992)

Илчев, Иван, "Роберт колеж и формирането на българска интелигенция (1863-1878 г.)", *Исторически преглед*, 1, 1981, 50-62.

Илчев, Иван, "Приложението на "методата". Или да кажем добра дума за охулени компрадор", в *Българо-американски връзки*, 108-112.

Илчев, Иван и Пламен Митев, *Докосвания до Америка (ХІХ – началото на ХХ в.)*, София: "Фондация Хемимонт", 2003.

Йоцов, Борис, *Славянството и Европа*. София: Университетско изд-во "Св. Климент Охридски", 1992

Каравелов, Любен, *Събрани съчинения*. т. VII, т. VIII. София: Български писател, 1967.

Кипиловски, Анастасий, *Кратко начертание на всеобщата история*. Будим, 1836.

Конев, Илия, *Америка в духовното пространство на Българското възраждане*. София: Университетско изд-во "Св. Климент Охридски", 1996.

- Лилова, Десислава, *Възрожденските значения на националното име*. София: Просвета, 2003.
- Митев, Пламен, “Американският политически модел в идейните платформи на българското национално-революционно движение”, в *Българо-американски връзки*, 190-197.
- Мишкова, Диана, *Приспособяване на свободата. Модерност-легитимност в Сърбия и Румъния през XIX в.* (2 изд.) София: Парадигма, 2001.
- Налбантова, Елена, “Идеологът Раковски и неговият експеримент “Хиндистан”” (доклад, изнесен на международна конференция посветена на Оксидентализма, май 2005) - <http://www.slovar.org/c18/occidentalism/nalbantova.htm>
- Паскалева, Вирджиния, *Българката през Възраждането*. София: Отечествен фронт, 1984.
- Пенев, Боян, *История на новата българска литература*, Т. II-III. София: Български писател, 1977.
- Русия и българското националноосвободително движение 1856-1876*. Т. 2. София, 1990.
- Скерлић, Јован, *Омладина и њена књижевност*. Београд, 1925
- Стефанов, Архимандрит Павел, “Американските мисионери в Шумен”, в *Българо-американски връзки*, 39-46.
- Тодорова, Мария, *Балкани. Балканизъм*, София: Фондация Българска наука и култура, 1999.
- Трговчевић, Љубинка, “Српска интелигенција у XIX веку – западни и источни утицај”. В: *Европа и срби*, Београд: Историјски институт САНУ, 1996, 261-273.
- Трендафилов, Владимир, *Неизличимият образ в огледалото*. София: Кралица Маб, 1996.
- Чолакова, Маргарита, *Българското женско движение през Възраждането, 1856-1878*. София: Албо, 1994
- Шишманов, Иван, “Нови данни за историята на нашето възраждане. Ролята на Америка в българското образование”, *Български преглед*, IV (11), 1907, 53-78.

Латиница

- Adamovsky, Ezequiel, “Euro-Orientalism and the Making of the Concept of Eastern Europe in France, 1810-1880”, *Journal of Modern History*, 77 (2005), 591-628.
- Bracewell, Wendy, “Orientalism, Occidentalism and Cosmopolitanism: Balkan Travel Writings on Europe” (доклад, представен на международна конференция посветена на Оксидентализма, май 2005) - <http://www.slovar.org/c18/occidentalism/bracewell.htm>
- Bracewell, Wendy and Alex Drace-Francis, “South-Eastern Europe: History, Concepts, Boundaries”, *Balkanologie* 3 (2), 1999, 47-66.
- Buruma, Ian and Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of its Enemies*, New York: Penguin Press, 2004.
- Clarke, James F., *The Pen and the Sword*. Boulder: East European Monographs, 1988.
- Confino, Michael, “Re-Inventing the Enlightenment: Western Images of Eastern Realities in the Eighteenth Century”, *Canadian Slavonic Papers/Revue canadienne des slavistes*, 36 (3-4), 1994, 505-522.
- Dupcsik, Csaba, “Postcolonial Studies and the Inventing of Eastern Europe”, *East Central Europe* 26 (1999), 1-14.
- Fleming, Kathryn E., “Orientalism, the Balkans, and Balkan Historiography”, *American Historical Review*, 105 (4), 2000, 1218-1233.
- Hall, William W., *Puritans in the Balkans*, Sofia: Cultura, 1938.

- Herzfeld, Michael, *Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*. Austin: University of Texas Press, 1982.
- Goldsworthy, Vesna, *Inventing Ruritania: The Imperialism of the Imagination*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1998.
- Jedlicki, Jerzy, *A Suburb of Europe. Nineteenth-century Polish Approaches to Western Civilization*. Budapest: CEU Press, 1999.
- Kitromilides, Paschalis, "'Balkan Mentality': History, Legend, Imagination", *Nations and Nationalism* II (2), 1996, 163-191.
- Livanios, Dimitris, "Christians, Heroes and Barbarians: Serbs and Bulgarians in the Modern Greek Historical Imagination (1602-1950)". *Greece and the Balkans*.
- Tziouvas, Dimitris (ed.), Aldershot: Ashgate, 2003, 68-83.
- Makdisi, Ussama, "Ottoman Orientalism". *American Historical Review*, 2002, 768-796.
- Malmberg, Mikael af and Bo Stråth (eds.), *The Meaning of Europe. Variety and Contention within and among Nations*. Oxford, UK: Berg, 2002.
- Mishkova, Diana, "Europe in the Nineteenth-Century Balkans: A Case-Study in the Cultural Transfer of a Concept", *Revue des études sud-est européennes*, XLII (1-4), 2004, 183-200.
- Reeves-Ellington, Barbara, "A Vision of Mount Holyoke in the Ottoman Balkans: American Cultural Transfer, Bulgarian Nation-Building and Women's Educational Reform, 1858-1870", *Gender & History*, 16 (1), April 2004, 146-171.
- Said, Edward, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, New York: Pantheon Books, 1978.
- Scopetea, Ellie, "Orientalizam i Balkan", *Istorijski casopis*, XXXVIII, 1991, 131-143.
- Scopetea, Ellie, "The Balkans and the Notion of the 'Crossroads between East and West'". *Greece and the Balkans*. Tziouvas, Dimitris (ed.), Aldershot: Ashgate, 2003, 171-176.
- Strauss, Johann, "The Greek Connection in Nineteenth-Century Ottoman Intellectual History". *Greece and the Balkans*. Tziouvas, Dimitris (ed.), 47-67.
- Stråth, Bo, "Introduction: Europe as a Discourse". *Europe and the Other and Europe as the Other*. Bo Stråth (ed.), Bruxelles etc.: PIE Lang, 2000, 13-44.
- Todorova, Maria, 'Der Balkan als Analysekategorie: Grenzen, Raum, Zeit', *Geschichte und Gesellschaft*, 28/3, 2002, 470-92.
- Todorova, Maria, "The Trap of Backwardness: Modernity, Temporality, and the Study of Eastern European Nationalism", *Slavic Review*, 64 (1), 2005, 140-164.
- Tsoukalas, Constantin, "The Irony of Symbolic Reciprocities – The Greek Meaning of 'Europe' as a Historical Inversion of the European Meaning of 'Greece'". *The Meaning of Europe*. Malmberg, Mikael af and Bo Stråth (eds.), 27-50.
- Tziouvas, Dimitris (ed.), *Greece and the Balkans. Identities, Perceptions and Cultural Encounters since the Enlightenment*. Aldershot: Ashgate, 2003
- Weber, Eugen, *Peasants into Frenchmen*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1976.
- Wolff, Larry, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mond of the Enlightenment*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1994.

Преса:

- Читалище*, I, 5 (1870); III, 1 (1872)
- Гайда*, II, 22 (1865); III, 7 (1866)
- Македонија*, III, 14 (1869); IV, 62 (1870); V, 4 (1871)

Право, VIII, 39 (1873).
Свобода, I, 45 (1870); II, 20 (1871)
Турция, V, 2 (1869); IX, 2 (1873).

¹ За критичен прочит на така наложилите се “метални карти” на Балканите вж. по-специално *W. Bracewell and A. Drace-Francis*, “South-Eastern Europe: History, Concepts, Boundaries”. *Balkanologie* 3 (2), 1999, с. 47-66; *M. Todorova*. “Der Balkan als Analysekategorie: Grenzen, Raum, Zeit”. *Geschichte und Gesellschaft*, 28/3, 2002, с.470–92. *M. Todorova*. “The Trap of Backwardness: Modernity, Temporality, and the Study of Eastern European Nationalism”. *Slavic Review*, 64 (1), 2005, с.140-164.

² Мария Тодорова, на която принадлежи първия систематичен опит за структурно разграничаване на балканизма от ориентализма, определя тази връзка така: «Да се отрича или дори да се подценява връзката със Саид напомня (макар и на несравнимо по-скромно ниво) опитите да се отхвърли всякаква връзка, и дори да се проповядва отвращение към Маркс, докато... огромният принос на Маркс е дълбоко вкоренен и несъзнателно се възпроизвежда в начина, по който днес теоретизираме обществото» (*M. Todorova*. Балкани. Балканизъм, София: Фондация Българска наука и култура, 1999, с. 36-37).

³ Съкратен вариант на настоящото изследване бе публикувано от списанието на румънския Институт за Югоизточно-европейски изследвания (*D. Mishkova*. “Europe in the Nineteenth-Century Balkans: A Case-Study in the Cultural Transfer of a Concept”. *Revue des études sud-est européennes*, XLII (1-4), 2004, с.183-200).

⁴ *Е. Скопетеа*. Ориентализъм и Балкан. Исторически часопис, XXXVIII, 1991, с. 133.

⁵ Пример за такова съмнително в аналитично отношение и в последна сметка банализиращо отъждествяване на “реална” и “литературна” колонизация е *V. Goldsworthy*. *Inventing Ruritania: The Imperialism of the Imagination*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1998. «Империализмът на въображението» е, разбира се, легитимна и интересна изследователска тема, но тя губи повече, отколкото печели от опита за вписване в ориенталисткия модел. В по-общ план, прилагането на (реториката на) пост-колониалните модели към Балканите има сходен и – от гледна точка на имплицитните си намерения – ироничен резултат: той компрометира способността на пост-колониалната критика да се обвърже реално със социологията на властовите отношения отвъд литературния радикализъм, с което тя фактически абдикира от мисията си да въздейства върху тези отношения.

⁶ Вж. *K. Fleming*. Orientalism, the Balkans, and Balkan Historiography. *American Historical Review*, 105 (4), 2000, с. 1223; 1231.

⁷ Разбирането ми за “оксидентализма” е доста по-либерално от това на Ян Бурума и Авишай Маргалит (*J. Buruma and A. Margalit*. *Occidentalism: The West in the Eyes of its Enemies*. New York: Penguin Press, 2004), за които той е «система от възгледи, предпоставени мнения, враждебност и неразбиране на западната цивилизация от незападните народи». В идеалния случай бих искала да изследвам балканския поглед към Запада и неговата цивилизация не (само) в смисъла на стереотипни представи и употреби, но преди всичко като контекстуализиран дебат за модерността и обществото, отчитайки както неговите прагматични и емпирични, така и утопичните и анти-утопичните му компоненти.

⁸ *M. Malmborg and B. Stråth (eds.)*. *The Meaning of Europe. Variety and Contention within and among Nations*. Oxford, UK: Berg, 2002, с.9.

⁹ Вж. *Д. Лулова*. Възрожденските значения на националното име. София: Просвета, 2003, с. 73-74.

¹⁰ *J. Clarke*. *The Pen and the Sword*. Boulder: East European Monographs, 1988, с.178.

¹¹ *D. Tziouvas (ed.)*. *Greece and the Balkans. Identities, Perceptions and Cultural Encounters since the Enlightenment*. Aldershot: Ashgate, 2003, с. 4-5.

¹² В-к “Македония”, III (1869), 14.

¹³ *D. Livianos*. *Christians, Heroes and Barbarians: Serbs and Bulgarians in the Modern Greek Historical Imagination (1602-1950)*. с. 71-77.

¹⁴ *Е. Скопетеа*. *The Balkans and the Notion of the Crossroads between East and West*. В *D. Tziouvas (ed.)*. Пак там, 174-175.

¹⁵ *Б. Пенев*. *История на новата българска литература*. Т. II. София: Български писател, 1977, с. 66.

¹⁶ *Е. Налбантова*. Идеологът Раковски и неговият експеримент “Хиндистан” (доклад, изнесен на международна конференция посветена на Оксидентализма, май 2005). В <http://www.slovar.org/c18/occidentalism/nalbantova.htm>

¹⁷ C. Tsoukalas. The Irony of Symbolic Reciprocities – The Greek Meaning of ‘Europe’ as a Historical Inversion of the European Meaning of ‘Greece’. В *M. Malmberg and B. Stråth (eds.)*. Пак там, с. 35-40; *M. Herzfeld*. Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece. Austin: University of Texas Press, 1982, с. 19-21.

¹⁸ Просвещенската европейска историография (например “Упадъкът и падението на римската империя” на Едуард Гибън) фиксира задълго стандартите в европейското разбиране за Византия и гръцкото православие, като ги причислява към ориенталското варварство. От друга страна, в рядък опит да идентифицира културното единство на балканското пространство Пасхалис Китромилидис, един от водещите съвременни историци на Гърция и Балканите, търси обединяващия фактор – т.нар. от него “балканска менталност” – тъкмо в света на православно християнство (*P. Kitromilides*. ‘Balkan Mentality’: History, Legend, Imagination. Nations and Nationalism II (2), 1996, 163-191). Между тези два времеви полюса стоят синтезите на балкански визионери като Иван Шишманов, Йован Цвийч, Николае Йорга, Иван Дуйчев и др., за които (наследството на) Византия, от една страна, и (Просвещенска) Европа, от друга, са неизменните проблемни координати в опитите им да дефинират балканската културна общност.

¹⁹ До Кримската война всички инициативи за установяване на българско национално образование с финансовата подкрепа и под контрола на Русия се подемаат от българските “възрожденци”, а не от руското правителство, царския двор или руската православна църква (*Н. Генчев*. Българо-руски културни общувания през Възраждането. София: ЛИК, 2002, с. 40-99.

²⁰ *Б. Йоцов*. Славянството и Европа. София: Университетско изд-во “Св. Климент Охридски, 1992, с. 21.

²¹ *Л. Трговчевић*. Српска интелигенција у XIX веку – западни и источни утицај. В *Европа и срби*. Београд: Историјски институт САНУ, 1996, с. 62; *Д. Мишкова*. *Приспособяване на свободата. Модерност-легитимност в Сърбия и Румъния през XIX в.* (2 изд.) София: Парадигма, 2001, с. 17-45.

²² Сложната интелектуална среда в хабсбургската *Mitteuropa* по онова време трудно би могла да бъде дефинирана с две думи. Един от многото симптоми на характерните за нея вътрешни напрежения са несводимите значения на Европа и универсализма: понятието за Европа бележи стремежа към прогрес, а понятието “*Abendland*”, или “Оксидент” препраща към едновременната “*Kulturmission*”, рожба на западното християнство и имперско минало. По думите на Г. Вайс, самата Австрия виждала себе си между предимно славянския Изток и френската Г’Еуропе като “среднопросвещенска” или “средна Европа”. Колкото до “френска Европа”, то тя също е колеблива относно европейската принадлежност на империята: докато някои, като Луи Леже например, причисляват австрийските владения редом с руските към Източна Европа, други отделят “източна Европа” на Романовата династия от “централна Европа” на Хоенцолерните. (*E. Adamovsky*. Euro-Orientalism and the Making of the Concept of Eastern Europe in France, 1810-1880. *Journal of Modern History*, 77 (2005), с. 606.

²³ *Н. Аретов*. Българското възрождане и Европа. София: Кралица Маб, 2001, с. 46-47.

²⁴ *Clarke*. Пак там, с. 99.

²⁵ Цит. по *Г. Гачев*. Ускореното развитие на културата. София: Захари Стоянов, 2003, с. 134-135; *Данова*. Пак там, с. 317.

²⁶ *Данова*. Пак там, с. 62-63; 306-308.

²⁷ *Пенев*. Пак там, с. 132.

²⁸ *Йоцов*. Пак там, с. 29.

²⁹ *Ј. Скерлић*. Омладина и њена књижевност. Београд, 1925, с. 167.

³⁰ *Скерлић*. Пак там, с. 140; 8.

³¹ *В. Априлов*. Съчинения. София: Български писател, 1968, с. 380-381.

³² Русия и българското националноосвободително движение 1856-1876. Т. 2. София, 1990, с. 211.

³³ *Йоцов*. Пак там, с. 43.

³⁴ *E. Said*. Orientalism: Western Conceptions of the Orient. New York: Pantheon Books, 1978, с. 203.

³⁵ В книгата си за балканизма М. Тодорова обръща внимание на несравнимо по-слабия интерес и по-късно “откриване” на Балканите от Запада в сравнение с Ориента (*Тодорова*. Пак там, 1999, с. 178). Изследователката на модерна Гърция К. Флеминг на свой ред подчертава, че дори днес балканистиката не съществува като специфично изследователско поле в западната академична структура. В производството на исторически балканистични изследвания силен превес имат “специалистите” по Балканите, които се адресират основно към “непосветените” или поне неспециалистите и чиито интерес към балканската проблематика е предизвикан единствено от съвременни политически събития. Академично в същинския смисъл на думата знание за Балканите понастоящем се произвежда най-вече в самите балкански страни, докато в Западна

Европа и Северна Америка с него са ангажирани главно изследователи, идващи от региона (*Fleming*. Пак там, с. 1227-1228).

³⁶ Вж. *Лулова*. Пак там, с. 228-261.

³⁷ *L. Wolff*. *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mond of the Enlightenment*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1994.

³⁸ *Adamovsky*. Пос.съч.; *C.Dupcsik*. *Postcolonial Studies and the Inventing of Eastern Europe*. *East Central Europe* 26 (1999), с. 1-14; *M.Confino*. *Re-Inventing the Enlightenment: Western Images of Eastern Realities in the Eighteenth Century*. *Canadian Slavonic Papers/Revue canadienne des slavistes*, 36 (3-4), 1994, с. 505-522. Благодаря на Гуидо Францинети (Университет на Източен Пиомонт, Италия), че насочи вниманието ми към тези изследвания.

³⁹ *Adamovsky*. Пак там, с. 591-613.

⁴⁰ *Тодорова*. Пак там, 1999, с. 58-59.

⁴¹ *С.Аргиров*. Дописки на К. Иречек върху България в чуждите вестници през 1879-1882 г. Родина, год. I, кн. 3, 1939, с. 158.

⁴² *Аргиров*. Пак там, год. I, кн.1, 1938, с. 183-192; год. I, кн. 3, 1939, с. 143-161.

⁴³ В пътеписите на Иречек Н. Аретов също удостоверява “прояви на “ориенталистки” дискурс, които поражда в отговор “нещо подобно на “оксиденталистки” дискурс” (*Н.Аретов*. Проблематичност и напрежения в славянската идентичност. Константин Иречек и българите. Славянска филология, 23, 2003, с. 208-220.

⁴⁴ *Аргиров*. Пак там, 1938, с. 183.

⁴⁵ В-к “Турция”. IX, 2 (1873).

⁴⁶ В-к “Турция”. V, 2 (1869).

⁴⁷ Ср. *А.Везенков*, тук, с.

⁴⁸ *М.Чолакова*. Българското женско движение през Възраждането, 1856-1878. София: Албо, 1994; *К.Даскалова (състав.)*. От сянката на историята: Жените в българското общество и култура. София: ЛИК, 1998; *В.Паскалева*. Българката през Възраждането. София: Отечествен фронт, 1984.

⁴⁹ Показателни за първата фаза във възгледите на Петко Славейков са статиите “Общественото образование” (в-к «Македония», 20 май 1867 г.) и «Училищния въпрос» (в-к «Македония», 11 ноември 1867 г.), а за втората – брошурата му «По въпроса за жените» (1869) и «Жената: Важността ѝ в кръгът на обществото и нейното възпитание в България» (в-к «Македония», 26 юли 1869 г.)

⁵⁰ *Скопетеа*. Пак там, с. 136-13.

⁵¹ *W. Hall*. *Puritans in the Balkans*, Sofia: Cultura, 1938, с. 21.

⁵² *Н.Генчев*. Научни трудове. Т.1. София: Гутенберг, 2003, с. 559.

⁵³ *Н.Генчев*. Франция в българското духовно възраждане. София: Изд-во на Софийския университет, 1979, с. 245-246; *Н.Генчев*. Българска възрожденска интелигенция. София: Университетско издателство “Св. Климент Охридски”, 1991, с. 235-236.

⁵⁴ *Вл.Трендафилов*. Неизличимият образ в огледалото. София: Кралица Маб, 1996, с. 86.

⁵⁵ *Ив.Шишманов*. Нови данни за историята на нашето възраждане. Ролята на Америка в българското образование. Български преглед, IV (11), 1907, с. 54.

⁵⁶ *Hall*. Пак там, с. 6.

⁵⁷ *E.Weber*. *Peasants into Frenchmen*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1976, с. 397.

⁵⁸ *Clarke*. Пак там, с. 314; вж. *П. Стефанов*. Американските мисионери в Шумен. В *И. Илчев, П.Митев (съст.)*. Българо-американски културни и политически връзки през XIX – първата половина на XX век София: Университетско изд-во “Св. Климент Охридски”, 2004, с. 41.

⁵⁹ Цит. по *Clark*. Пак там, с. 315.

⁶⁰ *Л.Каравелов*. Събрани съчинения. Т. VII. София: Български писател, 1967, с. 117-118.

⁶¹ *Скопетеа*. Пак там, с. 137-138.

⁶² Както отбелязва Вл. Трендафилов в изследването си на българската рецепция на Англия през XIX в., «Като цяло, англорецепцията, която идва у нас чрез протестантството, е огромна ... английското влияние в случая е неминуемо голямо. То е обаче и доста разсеяно, защото малка част от него идва през оригиналния език, акцентът в носителя му е религиозен, а не етноцентричен... Но ако проследим публицистичното творчество поне на две от големите фигури на Българското възраждане, каквито са П.Р.Славейков и Илия Блъсков ... , ще видим немалка англорецепция и в избора на темите, и в подбраните стойности, та дори и в употребените понятия.» (*Трендафилов*. Пак там, с. 90-91).

⁶³ В-к «Македония», IV, 62 (1870).

⁶⁴ *Шишманов*. Пак там, с. 53.

⁶⁵ Тук ще посоча само най-скорошното цялостно изследване по въпроса за периода след 1878 г., това на *И. Илчев и П. Митев* (пос. съч.), което съдържа и библиография на по-ранните приноси към темата. Ср. и *И.Илчев*. Роберт колеж и формирането на българска интелигенция (1863-1878 г.). Исторически преглед, 1, 1981, с. 57-62.

⁶⁶ *Илчев*. Пак там, 1981, с. 56.

⁶⁷ *Трендафилов*. Пак там, с. 88-89.

⁶⁸ Вж. и *И.Илчев*. Приложението на «методата». Или да кажем добра дума за охуления компрадор. В *И. Илчев и П. Митев*. Пак там, с. 110-112. Вероятно нещо подобно има предвид Джеймс Ф. Кларк, най-дълго пребивавалият в България мисионер, когато казва, че мисионерите преподаватели са имали определено «участие във формирането на характерите на някои национални водачи» (цит. по *Р.Генов*. Джеймс Ф. Кларк (1832-1916) – мисионер, просветител, филантроп. В *И. Илчев и П. Митев*. Пак там, с. 83.

⁶⁹ *B.Reeves-Ellington*. A Vision of Mount Holyoke in the Ottoman Balkans: American Cultural Transfer, Bulgarian Nation-Building and Women's Educational Reform, 1858–1870. *Gender & History*, 16 (1), April 2004, с. 165-166.

⁷⁰ В перспективата на национално ангажираната историография, резултатите от такива приспособявания, които наистина твърде често са подобие, не копие на своите прототипи, по правило се приписват на «естествено» съзряващата духовна и политическа мощ на българското общество, т.е. като собствено български продукт. Обаче, ако вземем само сферата на образованието за пример, не само машабите, но и съдържанието на българското просветно движение не могат да бъдат обяснени без формиращия принос на «отпора чрез подражание» първо спрямо гръцкото и по-късно спрямо протестантското образование. «Отворете и добре уредете училищата си, казваме пък ний, набавете ги с всички потреби за едно добро обучение, хванете добросъвестни и разбрани учители и вий ще видите, че училището на протестантите ще потрае от ден до пладне.» (в-к «Право», VIII, 39, 1873). Подобни призиви могат да се прочетат в почти всички вестници от 50-те години на века насетне.

⁷¹ Цит. по *П.Ангелова*. Проф. д-р Джеймс Франклин Кларк: Библейските общества, американските мисионери и националното възраждане на България», Харвард, 1938 г. В *И. Илчев и П. Митев*. Пак там, с. 105.

⁷² Цит. по *Стефанов*. Пак там, с. 41.

⁷³ Цит. по *И.Конев*. Америка в духовното пространство на Българското възраждане. София: Университетско изд-во «Св. Климент Охридски», 1996, с. 43.

⁷⁴ *Богоров*. Пак там, с. 199.

⁷⁵ В-к «Свобода». I, 45 (1870). За идеологическата употреба на американския модел от Л. Каравелов говори и фактът, че преобладаващият брой негови позовавания и оценки се срещат в статии, посветени не на Америка, а на общите въпроси за принципите и приложението на либерализма, парламентаризма и демокрацията, международния ред, образованието, устройството на църквата, женския въпрос и т.н. Вж. по-специално вестниците «Свобода», «Независимост» и «Либертатя» от края на 60-те и първата половина на 70-те години. (*Л.Каравелов*. Пак там; ср. *П.Митев*. Американският политически модел в идейните платформи на българското национално-революционно движение. В *И. Илчев и П. Митев*. Пак там, с. 190-197.

⁷⁶ В-к «Македония». V, 4 (1871).

⁷⁷ *В.Бонева*. «Ако метнем поглед през океана...» Америка и американското във визиите на възрожденеца Петко Славейков. В *И. Илчев и П. Митев*. Пак там, с. 202.

⁷⁸ Пак там.

⁷⁹ В-к «Гайда». II, 22 (1865).

⁸⁰ *Трендафилов*. Пак там, с. 242. Случаите на побългаряване на преводни текстове, включително до замяна на социални типажии, са добре известни на занимаващите се с възрожденската ни литература. Любопитен пример за директна подмяна на контекста от малко по-друг порядък дава Вл. Трендафилов. В публикувана във в. «Турция» статия, «Просвещение народно. Английските училища» (1872), се твърди, че училищата в Англия се «поддържат и зависят от народа». В английския контекст това означава, че са частни или под контрола на общините, не на държавата. В българската среда обаче тази фраза, оставена без уточнение, звучи така, сякаш английското образование е изцяло егалитарно и демократично (*Трендафилов*. Пак там, с. 78-79). Решаващото в този и в множество подобни случаи е да се даде уважителен пример и насока за «правилното» развитие на българското образование.

⁸¹ *Трендафилов*. Пак там, с. 78; 241.

⁸² *Генчев*. Пак там, т. I, 2003, с. 55.

⁸³ Said, Пак там, с. 3.

⁸⁴ За Европа като утопия или дистопия виж *B.Stråth*. Introduction: Europe as a Discourse. *B.Stråth (ed.)*. Europe and the Other and Europe as the Other. Bruxelles etc.: PIE Lang, 2000, с. 26-28.

⁸⁵ Също както просвещенските “изобретатели” на Източна Европа, Волтер и Русо, никога не са стигали по-далеч от Берлин (*Wolff*. Пак там, с. 7), така и източните “откриватели” на Европа не са чувствали нужда да я посетят, за да се заемат с подобно начинание.

⁸⁶ Ср. *Dupcsik*. Пак там, с. 13-14.

⁸⁷ *W. Bracewell*. Orientalism, Occidentalism and Cosmopolitanism: Balkan Travel Writings on Europe (доклад, представен на международна конференция посветена на Оксидентализма, май 2005). В <http://www.slovar.org/c18/occidentalism/bracewell.htm>