

БЕЛЕЖКИ ПО „ПЕРСИЙСКИТЕ ПИСМА“

ЦВЕТАН ТОДОРОВ

ЕКЗОТОПИЯ (ВЕНАХОДИМОСТ)

В „Персийските писма“ (1721) се разказва за посещението на двама персийци в Париж. Бихме могли да си помислим, че представата им за западния свят е повърхностна и частична. Но става тъкмо обратното: те имат много по-трезв поглед върху френската реалност, отколкото самите французи: благодарение на двамата персийци читателят открива онова, което му е било толкова близко, че не е могъл да го долови. Описанията им постигат това въздействие, тъй като в тях се наподобява непознаване на самите имена на нещата — поради което те остават недоловими, — като се заместват с тяхното метафорично или метонимично съответствие: свещеникът се превръща в „дървиш“, молитвената броеница — в „малки дървени топчета“. Монтескьо е първият, който съзнателно и систематично си служи с похватата на остраването — така любим на руските формалисти и на Брехт.

Означават ли това, че персийците са прозорлив народ, а французите — заслепен? Разбира се, не. Някъде в средата на произведението единият от персийците — Рика — предава писмото на французин, който живее в Испания; това е проникновено описание на испанския характер и французинът се оказва напълно способен да го направи. Рика, който е прозрял механизма, добавя в тълкуването си: „Съвсем не би било лошо, Узбек, да прочета в Мадрид писмото на някой испанец, пътуващ из Франция; мисля, че добре би отмъстил на народа си.“ Този испанец би бил също толкова прозорлив, колкото са Рика и Узбек; причината е, че имат епистемологично преимущество: те са чужденци. „Абсолютното непознаване на връзките“ („Някои разсъждения върху „Персийските писма“), характерно за възприятата на чужденците, се превръща в преимущество: връзките, основанията, навиците правят нещата обикновени и поради това — неподлежащи на критическо изучаване. За разлика от тях чужденецът е винаги учуден. Описвайки своите изживявания в Париж, Узбек казва: „Прекарвам времето си в наблюдения; всичко ме интересува, всичко ме учудва.“ И по-нататък добавя: „Чужденец като мен не би могъл да прави друго, освен да изучава тази тъпа хора, които непрестанно нахлуват и във всеки един момент ми поднасят нещо ново.“ Един от двамата събеседници на Рика го описва по следния начин: „Вие сте чужденец и искате да разберете нещата, да ги разберете такива, каквито са...“

Следователно условие за успешно познание е непринадлежността към описваното общество; с други думи, невъзможно е да се живее в едно общество и едновременно то да се познава. Познавателната страст предполага известен отказ от живота, включително и от приятните неща в него, и Узбек си дава смет-

ка за това още от самото начало на своето приключение: напускането на Персия означава, че избира по-скоро да познае света, отколкото да живее в него: „Навярно Рика и аз сме първи измежду персийците, които желанието за знание тласка във от страната им и които са се отказали от сладостите на спокойния живот и са тръгнали прилежно да търсят мъдростта.“

Това е необходимо условие, но не е достатъчно: човек може да е чужденец в една страна, без да бъде в състояние да я познае. В „Персийските писма“ има един французин, който е илюстрация на този случай: Рика среща човек, който, без никога да е бил в Персия, иска да му разкаже всичко за неговата собствена страна: „Аз му говорех за Персия; но едва му бях казал няколко думи, и той на два пъти ме прекъсна, основавайки се на господата Таверние и Шарден.“ (Да не забравяме, че тези двама автори на пътеписи са основният източник на самия Монтескьо.) Нека повторим още веднъж — тук не става дума за национална черта: един друг французин, който също не е ходил в Персия, прави подробен анализ, докато Реди не вижда във Венеция нищо друго, освен пречки за изпълнението на своите мохамедански обреди. Привилегията да бъдеш чужденец може да се упражнява само ако се съчетае с истинско „желание за познание“.

Но защо Рика се нуждае от испанец, за да каже истината на французите за самите тях? И защо един французин не може да се справи с тази задача? Цялата интрига на „Персийските писма“ е предназначена да покаже тази невъзможност. Същият този Узбек, който така задълбочено разбира западния свят, остава сляп за онова, което се отнася лично до него: харема, отношенията със собствениите му жени. Той си въобразява, че съпротивата на Роксана се дължи на голямата ѝ свенливост; а в края на произведението научаваме, че тя изразява омразата ѝ към Узбек и любовта ѝ към друг човек: „Ти се учудваше, че не откриваш у мен възторзите на любовта; ако ме беше опознал добре, щеше да откриеш цялата сила на омразата.“ Как става така, че Узбек постига такъв успех в единия вид познание и отчаяно се проваля при другия? Как става така, че той съумява да анализира и да осъди деспотизма, когато го съзира извън себе си — във Франция или в Персия, — но в личния си живот и по отношение на жените си остава образец на деспот?

Като че ли Монтескьо пренася на плоскостта на отношенията между обществата онова, което Ларошфуко установява за отношенията между индивидите в дадено общество; човек е заслепен по отношение на себе си и може да познае единствено другите. На обществено равнище себелюбието е заменено от *предразсъдъците*, които Монтескьо дефинира в увода си към „Духът на законите“ като „онова, което не позволява на човек да се познае“. Това е вече една колективна, а не индивидуална несъзнателност, която обаче е не по-малко универсална: предразсъдъкът е неосъзнатата част от идеологията на дадено общество. Познавателният апарат не може да обхване изцяло битието, защото е част от него; идеалното разделение между знаене и живеене е възможно само при изключителни обстоятелства, тъй като знаенето е също така и живеене. Обективното познаване на нещата „такива, каквито са“ е може би достъпно само за идеалния и незаинтересован чужденец; при себепознанието — както на индивида, така и на социалната група — инструментът на познанието е по-добен на обекта на познанието и следователно свършеното прозрение е невъзможно: околото не може да види само себе си, твърди Ларошфуко.

Но дали това иска да ни каже и Монтескьо? За да го приемем, би трябвало да повярваме, че Рика и Узбек реално съществуват и са написали тези писма, които Монтескьо просто е превел и адаптирал... Но тъй като съвсем не е така, а и Монтескьо не го крие: „Едно нещо непрекъснато ме учудва; това, че тези персийци ми изглеждат осведомени за нравите и начина на живот на

ление Монтезкьо използва похвата на остраването, за да осмее една или друга църковна католическа практика (тъй като тя се възприема от наблюдател мюсюлманин): богатствата на папата, ролята на епископите, Инквизицията, безбрачието на свещениците, забраната на развода, скакута на теологическите произведения. Но редом с това той разглежда и множествеността на религиите, всяка от които претендира, че е най-добрата на света.

Позицията, която защитава Узбек (и може би Монтезкьо), е позицията на търпимостта. За нещастие вярващите от различни манастири се намират помежду си в същото отношение, както и останалите човешки групи: евреи, християни, мюсюлмани — всички считат себе си за по-висши от другите и гледат на тях като на еретици. И поради тази причина ги преследват: това е описано в дългата история за бедствията на праведния гебър* Аферидон, който вярва в Зороастро и поради това е преследван от мюсюлманите. „За да се обича и почита (религията), не е необходимо да се мразят и преследват онези, които не я почитат“, мисли Узбек. Точно обратното, една държава, която би възприела множественост на религиите, само би спечелила от това: „Тъй като всички религии съдържат предписания, полезни за обществото, добре е те усърдно да се съблюдават. А какво друго би стимулирало така усърдието, както множествеността. И нека не ни възразяват, че съществуването на религиите би довело до религиозни войни, тъй като при подобна злощастна реакция трябва да осъди не то, а „духът на нетърпимост.“

Не само че не трябва да се преследват привържениците на други религии, но и не трябва да се правят опити за тяхното покръстване. Узбек смята, че е успял да установи строго разграничение между тези, които се придържат към своята религия, и онези, които се опитват да я разпространяват: „Известно е, че усърдието за разпространението на религията е различно от привързаността, която трябва да се изпитва към нея.“ Той се връща към това на два пъти: „Непрекъснато ни владее някакво желание да приобщим и другите към нашето вярване и това, така да се каже, е свързано с нашата професия“ (тук е цитиран някакъв духовник). „Това е също толкова смешно, колкото би било смешно, ако в името на човешката природа европейците започнат да боядисват в бяло лицата на африканците.“ В осемдесет и пето писмо на прозелитския дух се гледа като на „абсолютно помрачение на човешкия разум“: „Човек би трябвало да е луд, за да измисли подобно нещо. Този, който иска да ме принуди да променя религията си, без съмнение го прави, защото той самият не би променил своята, когато го принуждават; а на него му се струва странно, че аз не искам да направя нещо, което не би направил самият той, дори и в замяна да му предлагат целия свят.“

Това проповядване на дух на търпимост почива върху два аргумента. Първият от тях е неоспорим: човек не може да смени цвета на кожата си, но може да смени религията си; и също: по какъв друг начин би могла да се разпространява една религия освен чрез покръстване? И ако е абсурдно красотата да се съди с абсолютни термини (или поне с някакви точни термини), това не се отнася и за стойността на религиите: онова, което е валидно за естетиката, не е непременно валидно и за етиката. Вторият аргумент е за взаимността: не прави на ближния онова, което не искаш той да ти прави. Върху този именно принцип Ларошфуко гради обществото и правосъдието. Но това правило може да се приложи само ако двете сили са сравними; в противен случай мнозинството безнаказано може да преследва малцинството. Както отбелязва Узбек, именно така се е случило с протестантите във Франция, с евреите в Испания и с гебри- в Персия.

* Гебър — персиец, който следва зороастрианската религиозна доктрина. Б. пр.

Но редом с относителната търпимост по отношение на религиите Узбек възприема и една друга позиция. Тя се състои в следното: вместо да се отказваме от всяко сравнение между отделните религии, по-добре е да потърсим общото за всички тях, за да го обособим в едно абсолютно ядро: очевидно е, че това не може да бъде нищо друго освен сбор от абстрактни принципи, откъснати от специфичните церемонии, присъщи на всяка религия. Тази позиция се подхваща неколккратно, за да достигне накрая до положителен резултат: „Каквато и религия да се изповядва, съблюдаването на законите, любовта към хората и милостта към близките неизменно са първите прояви на религиозност.“ Тези принципи вече не са относителни; а ако около тях се създаде някакво учение, то не би заслужавало да се назове религия. Или обратно: трябва да се подчиняваме на тези абсолютни принципи, дори и когато те не се поддържат от авторитета на някоя религия: „Ако има Бог, той непременно трябва да е справедлив. . . Така че дори и да няма Бог, ние трябва да продължим да обичаме справедливостта; т. е., да се стремим да приличаме на това същество, за което сме си създали толкова красива представа, и което, ако съществуваше, непременно би било справедливо. Дори и да се освободим от ярема на религията, не трябва да се освобождаваме от тази справедливост.“

Религиите може би са относителни, но безпристрастността, т. е. справедливостта, не е относителна. Ето кое се противопоставя на етическия релативизъм и на абсолютната търпимост. Позицията на Узбек (и по *необходимост* и тази на Монтезкьо) не е така проста, както изглежда на пръв поглед. Хората са етноцентрични: оценките им са функция на привычките. Първото и най-бързо средство срещу това е да станат чувствителни към съществуването на другите, да се научат на елементарна търпимост. Но след това трябва да се достигне дъното на нещата, да се потърсят универсалните принципи на справедливостта.

Тези два кода не са ясно разчленени в „Персийските писма“, но въпреки това е невъзможно да не се различат. Навсякъде в произведението редом с призива към търпимост може да се открие онова друго, по-малко ясно изразено съизмерване с абсолютни стойности. Узбек вярва в някаква „учтивост, обща за всички нации“, както и в универсалното равенство между хората; поне в миналото навярно е съществувало някакво абсолютно право, тъй като той твърди, че „днес всички негови принципи са корумпирани“. Това е особено ясно в осемдесет и трето писмо: „Справедливостта е вечна и съвсем не зависи от човешките конвенции“, а другаде още веднъж се позовава на „естествената справедливост“. Един събеседник на Рика също разглежда варварството в етическия, а не в историческия смисъл на думата: „Тези народи съвсем не са варварски, защото повечето от тях са били подчинени на една абсолютна власт и са загубили онази сладка свобода, тъй присъща на разума, хуманността и природата.“ И Роксана се противопоставя на Узбек: „Аз преобразувах твоите закони според природните“ — т. е. според онези закони, които дават право на свобода.

СВОБОДА—ДЕСПОТИЗЪМ

Всъщност свободата е най-често оспорваната ценност в „Персийските писма“, а деспотизмът — най-омразното зло. Тук анализът на Монтезкьо се разгръща в два плана. От една страна, за прицел се взема ориенталският политически деспотизъм — този, който царува в Персия, Турция и Русия. Първо, деспотизмът не е ефикасен и никой не е направил щастлив: нито населението, което впрочем систематично намалява, нито тиранина, защото той във всеки един момент се бои за живота си; върхната точка на деспотичната ситуация е доближаването на крайностите: никой не е по-голям поб от господаря. Нито

не приближава повече нашите принцове до положението на поданиците им от огромната власт, която те упражняват върху тях.“

Но деспотизмът е осъдим също така и от правна гледна точка, защото по-тъпката свобода на хората, която е тяхно неотменимо право. Ако индивидуалната свобода е човешко право, властта на един човек над друг никога не може да стане такова право. Какъв е произходът на властта? Единствено силата; впрочем силата не е право. Монтескьо разказва един английски анекдот: двама принцове се борят за наследството на престола; единият от тях побеждава и иска да осъди другия заради неговата измяна: „Само преди един момент — казва обезнаследеният принц — стана ясно кой от двама ни е предател.“ Победителят има на своя страна не само силата, но и правото; той не се задоволява с това, че е спечелил, а за всеки случай осъжда и своя противник, като го обвинява в „престъпления срещу човечеството“. „Но ако произходът на всяка власт е единствено силата, тогава не съществува законна власт. Колкото и парадоксално да е, но единственото нещо, което може да узакони една власт, е частичният отказ от нея: това е законност, придобита *a posteriori* благодарение на факта, че владетелят е приел да я раздели с други и да си наложи граници.“

Още по-подробно Монтескьо се спира и на семейния деспотизъм, т. е. — на потисничеството над жените. Отново се позовава на Изтока. Жените от харема са лишени не само от свобода: бият ги, унижават ги и се отнасят с тях като с животни; понякога рискуват да загубят живота си. Освен това цялото страдание е съвсем напразно: то не може да направи Узбек щастлив; той вече не изпитва никакво желание, а само ревност; впрочем нищо не може да го предпази от нея. Всички усилия на Узбек и на евнусите пропадат, тъй като природата винаги налага себе си; логичният край на тиранията е смъртта и целият харем бива избит.

Евнухът, важна фигура в „Персийските писма“, най-добре възплъщава абсурда на деспотизма. В неговия случай упражняването на властта е лишено от насладата, която обикновено го съпровожда; това е едно същество, отделено от самото себе си, което живее сред своите фантазии и измислени образи, а не с реални неща; в отношението мъж—жена е премахната сексуалността: останало е само отношението на власт: „Сякаш отново ставам мъж в случаите, в които още им заповядвам.“ Евнухът живее само благодарение на авторитета си и на подчинението, който той му осигурява; той е получил от господаря си „безгранична власт“, за която на друго място самият господар твърди, че не е законна, и прекарва живота си в изучаването на „трудното изкуство на заповядването“. Наказанията са неговото единствено средство за действие, а принципите на неговото управление са „страхът и ужасът“. Идеалът му е: навсякъде да се възцари дълбока тишина, последна почивка преди смъртта. Ако изпитва удоволствие, това е удоволствието от самата непрехождаща върху нищо власт. „Удоволствието от това, че ми се подчиняват, предизвиква у мен тайна радост“, признава първият евнух на Узбек, а Селим, който го замества накрая, също говори за „тайната радост“, която го обзема при вида на пролята от него кръв. Въпреки това обаче положението му съвсем не е за предпочитане пред положението на робите, тъй като отношението на робство създава две подчинени същества: робът, станал евнух, просто „излиза от едно робство, при което винаги трябва да се подчиняваш, за да попаднеш в друго, при което трябва да заповядваш“; в крайна сметка самият Узбек се чувства като най-долен роб.

Образът на евнуха изразява истината за отношението господар—роб, тиранин—подчинен народ. Нито мъж, нито жена, той в истинския смисъл на думата е и господар, и роб. Садизмът, свойствен за позицията на господство, е единствената достъпна за него радост, тъй като всяко външно основание за властта

е отстранено. Тиранията е не само жестока: тя е и безплодна, и разлагаща за този, който я упражнява.

Присъдата на Монтескьо над деспотизма е безусловна. Но съвсем не е очевидно дали Монтескьо вярва във възможността тя да бъде победена, или, с други думи, че възприема едно оптимистично отношение към историята. Властта произлиза от силата; правото — от разума. Но ако силата е по-могъща от разума?

В едно от писмата си Рика цитира думите на един „много изискан философ“ (Фонтенел) за неравенството между мъжете и жените: „Природата никога не е налагала подобен закон. Властта ни над тях е истинска тирания; те са ни оставили да ги завладеем само защото са по-кротки от нас и поради това — по-хуманни и по-разумни. Тези преимущества, които несъмнено биха им дали превъзходство, ако ние бяхме по-разумни, са им го отнели, защото ние съвсем не сме такива.“ А в „Духът на законите“ Монтескьо добавя: „Жените притежават повече нежност и умереност — нещо, което може да управлява по-добре от жестокостта и твърдостта.“ Но не е ли парадоксално: колкото човек е по-разумен и хуманен, толкова по-малко иска да тиранизира другите; и толкова по-лесно е за тях да го тиранизират. Превъзходството е истинската причина за подчиненото положение. И причината за това е, че не разумът управлява света, а силата.

Може би е безумие да искаш да покръстиш другите в собствената си религия; не всички са разумни; но ако ние не го направим, ще го направят другите и тогава ще се окажем в слабо положение и в края на краищата сами ще се покръстим. Имаме ли право да се отказваме от закрилата на силата, за да съхраним едно учение само защото то превъзхожда всички останали? Да бъдеш разумен означава ли да бъдеш слаб?

Узбек си въобразява, че отношенията между обществата биха могли да се управляват от същите правни принципи, които се прилагат вътре в обществото между отделните личности: „Съдиите раздават справедливост в държавата и между хората; всеки народ трябва да прави същото с другите народи. При това вторично приложение на правосъдието трябва да се прилагат същите правни закони“. Монтескьо е на същото мнение, когато пише „Духът на законите“: „Нациите, които по отношение на целия свят са като отделните граждани в една държава, се управляват също като тях чрез естественото право и законите, които сами са си избрали.“ Узбек също вярва, че ако се изобрети някакво всеобщо поразяващо оръжие, единодушното решение на нациите ще погребне това откритие. Но самият той вече е доловил колко лъжлив е паралелът между две каузи, тъй като в международните отношения никой не заема ролята на съдия. Ако вътре в обществото отношенията се регулират по-скоро чрез правото, отколкото чрез силата, това се дължи на факта, че те са приели да живеят в едно и също общество и че са материализирали своята законодателна власт в една висшестояща инстанция, чиито решения те приемат. „Необходимо е трети да разкрие онова, което пристрастността на двете страни се опитва да замъгли.“ Но кой е третият, който може да играе тази роля между две страни? Коя е онази страна, която би приела някаква международна инстанция да решава съдбата ѝ? Нито едно общество не е „приемало“, че някакво друго общество съществува някъде; и нито едно общество не изглежда готово да се лиши от оръжието си, и най-вече от онези, които могат да унищожат „народи и цели нации“; каква инстанция може да го принуди на това, след като то притежава върховното оръжие и ако оръжието — това е силата? Тук Русо има по-голямо право от Монтескьо: „Като хора, ние сме граждани и следователно сме подчинени на законите; като народи — всеки от нас се радва на естествена свобода“ („Бележки върху Абат дьо Сен Пиер“).

Узбек твърди: „Заобиколени сме от по-силни хора от нас; те могат да ни навредят по хиляди различни начини; през три четвърти от времето могат да го направят безнаказано.“ Това е една ужасна констатация. В какво е нашата надежда? „Какво успокоение би било да знаем, че в сърцето на всички тези хора има един вътрешен принцип, който се бори в наша полза и ни закриля от техните намерения.“ Знаем, че Узбек вярва в естествената справедливост, скрита в сърцето на всяко човешко същество. Но наистина ли е сигурен в нея? И ако е сигурен, защо с такава настойчивост изтъква обратната възможност? „Без нея би трябвало да живеем в постоянен страх; да минаваме пред другите така, сякаш те са лъвове; и нито за миг да не сме сигурни нито за имуществото си, нито за честта си, нито за живота си.“ Или може би той просто си мисли, че ние трябва да действваме, *като че ли* вярваме в съществуването на естествената справедливост, в независимостта на конвенциите и на човешките желания? „Ако съществуването на справедливостта зависи от тези неща, то би било една ужасна истина, която трябва да крием от самите себе си.“

Монтескьо вижда по този начин безсилието на разума и победата на силата. И може би разгласяването на тайната не е най-добрият начин тя да бъде запазена. От епохата на Монтескьо насам ужасната истина се е разпространила из цялата земя.

Превод от френски: Албена Стамболова

БЕЛЕТРИСТИКАТА НА ЛЮБЕН КАРАВЕЛОВ И БЪЛГАРСКАТА НАРОДОПСИХОЛОГИЯ

ЛЮБОМИР ГЕОРГИЕВ

Със своя реалистичен и демократичен характер, с патриотичната си и гражданска насоченост българската художествена литература е най-богат извор за българската народопсихология. Ако в току-що излязлата антология „Народопсихология на българите“ липсват откъси от художествени творби, то причината е в трудността или невъзможността да се представи антологично народоведският и народопсихологическият принос на художествената ни литература. Това би означавало, както пише съставителят, да се включат „цели глави, не, цели романи от Л. Каравелов, Ив. Вазов, А. Страшимиров, Д. Димов, Д. Талев, Ем. Станев и др.“ Художествената литература обаче не е пасивно отражение на народопсихиката. Тя е активен фактор във формирането и развитието на народностно-националния характер, в самоосъзнаването и самовъзпитанието на народа. Нейното въздействие върху народопсихологията проличава особено отчетливо в преломни моменти от историческата съдба на народа, които са време на самопознание за него и които носят промени в народностно-националния характер.

Такова преломно историческо време е Българското възраждане. Българската възрожденска литература не само обрисова народопсихологически портрет на тогавашния българин, не само долавя промените, които се извършват в българската душевност, но целенасочено се стреми да въздейства за нейното изменение, за формиране на нови характерологични черти у нея, каквито изисква идеалът за национално освобождение. Тази двупосочност в художественото претворяване на народопсихологическото отличава най-забележителните творци на Възраждането — от Паисий до Ботев. Тя отчетливо изпъква и в повестите и разказите на големия белетрист на възрожденската ни литература Любен Каравелов.

Едно цялостно изследване на Каравелов като народопсихолог ще ни изправи пред неочаквано богат и разнообразен материал. Това са пътеписните очерци „Записки за България и за българите“, научни публикации, публицистични статии и фейлетони, повести и разкази и др. Вниманието в настоящата статия ще се насочи към белетристичното творчество на Каравелов, и то от неговия първи, т. нар. московски период (1857—1867). Причината за това предпочитание е в основополагащото значение на този период. В Русия под влияние на революционните демократи, на руската реалистична литература и славистичната наука Каравелов се изгражда мирогледно и творчески. Тук за пръв път се изявяват неговите интереси като фолклорист, етнограф и народопсихолог. В Москва Каравелов написва първите си и някои от най-хубавите си разкази и повести, между които с художествените си достойнства и с народопсихологическата си