
ПРОГЛАС

Издание на Филологическия факултет
при Великотърновския университет “Св. св. Кирил и Методий”

кн. 2, 2007 (год. XVI), ISSN 0861-7902

Йонка КРЪСТЕВА

СРЕЩИ НА КРЪСТОПЪТЯ: САКРАЛНОТО И ПРОФАННОТО В КОНСТРУИРАНЕТО НА ЛИЧНОСТТА В РОМАНА НА ЛИНДА ХОУГАН “СИЛА”

As Europe’s periphery shrinks, the European author’s strategic positioning is inevitably linked to “the subaltern status of minority groups in the countries in which we teach and work” (Hornung) and inevitably calls for comparative, interdisciplinary approaches.

By taking such a comparative approach, I read Linda Hogan’s Power as a borderland text, a novel conveying a cosmic message of healing. While critiquing Hogan’s overt binary thinking in her validation of Native American spirituality versus Judeo-Christian religion, I also maintain that “the dynamic symbiosis between cultural epistemologies and symbolism in the construction of the sacred that the novel promotes” ultimately defies such a separatist ethos. Addressing the “re-writing of ancient myths” in Bulgarian literature, which is yet “another marginalized, non-Western culture,” and in the ceremonial literature that draws from it, my cross-cultural reading ultimately complies with Hogan’s primary intent in her art: “I think of my work as part of the history of our tribe and as part of the history of colonization everywhere.”

*Моите произведения са както история
на нашия народ, така и история на всички
колонизирани народи.*

Линда Хоугън

Единната вяра се изразява по различни начини...

*Християнството е не само естествено за
индианците, но сам Исус, в частите на своето тяло е индианец.*

Папа Йоан Павел II

През 1994 година, когато посещавах семинара на Н. Скот Момадей по митология на американските индианци в Юнивърсити във Аризона, с изненада научих, че той вече бе посетил България два пъти по покана на Съюза на българските писатели. Коментирахме приликите между българския фолклор и този на неговото племе кайова и особено приказките, в които се разказва за мечки – любимото животно на Момадей, което според писателя най-много прилича на човека. В процеса на нашите дискусии и на по-сериозното ми запознаване с културните традиции на коренното население на континента аз започнах да откривам една реципрочност между българската фолклористика и тази на индианците, един своеобразен начин, по който тези традиции се срещат, разговарят помежду си и взаимно се обогатяват, без да губят свята словесна уникалност и поетическа красота. В неофициален разговор с Линда Хоуган през април 2006 година на симпозиума по литературата на американските индианци в Маунт Плезант, Мичиган, авторката ме изненада с познанията си по българската народна музика, както и с признанието си за очарованието, което открива в изпълненията на “Мистерията на българските гласове”, чието въздействие е съизмеримо само с това на музиката на нейния народ.

По време на комунизма творчеството на американските индианци беше много по-популярно в България, отколкото в САЩ, защото се използваше предимно за идеологически цели, като илюстрация на империалистическата политика на САЩ. Въпреки това, вещите читатели откриваха подтекста в свещените текстове и тяхното послание не остана скрито; вековната народна мъдрост и националната памет надживяват и най-бруталното потисничество. След 1989 произведенията на писатели като Н. Скот Момадей, Лоис Ърдридж и Лезли Мормън Силко помогнаха на българските читатели да преоткрият и неизчерпаемото богатство, и тайнствена сила на собствената си фолклорна традиция.

От друга страна, “екологичното мислене”, което днес откриваме в творбите на писателите индианци като Линда Хоугън, стимулира осъзнаването на неотложната нужда от по-интимни взаимоотношения с планетата, на която всички живеем и за непрестанни грижи за нейното опазване: отношение, което приема както дълбоко личностен, така и дълбоко политически аспект.

През 2002 година в интервюто си с авторката Барбара Кук я запитва каква е връзката между духовното и политическо начало в нейните творби. “За коренните жители няма никаква разлика, отговаря Хоугън. – Вземат се решения и някои от тях са политически”¹. (Cook 2003: 11–15). И в трите романа на писателката, “Зъл дух”, “Слънчеви бури” и “Сила”, политическият аспект приема формата на деструктивно, профанно време. Юридическите конфликти, които са в основата на романите, се базират на истински събития, но своеобразната белетристичната форма разкрива една много по-сложна и мистична действителност от тази, която конструират заплетените юридически процедури. Политическите и духовни аспекти в творчеството на Хоугън са в основата на процеса на индивидуализация и себепознание на персонажите. Романът “Сила” често е определян като женски роман на възпитанието, като “критика на християнския апокалиптичен сюжет” (Hardin 2003: 135–148) или пък като “автоистория лице в лице с американско-европейската хетероистория” (Weaver 1997: 163). Моята теза е, че романът е граничен текст и пример на обредна литература, която “съдържа една съвършена екосистема, това, което сега наричаме книга на познанието” (Cook 2002: 11–15). Осъзнаването на мистерията на съществуването, възстановяване на връзките на човека с една по-широка и богата представа за “Другия” е основният подход, който авторката утвърждава, за да се избегне сблъсъкът на съвременната история с хората, останали в нейната периферия и със самата земя.

Независимо от това, въпреки посланието за космическо оздравление и обновление, в крайна сметка “Сила” утвърждава бинарната опозиция, типична за западното светоусещане, и като конструира опозицията свое – чуждо, добро – зло, християнин – индианец. Истинността на свещените, мито-епически разкази в модерното време на исторически прогрес води към противопоставянето на културни ценности, където християнството се представя като идеология на колониализма, утвърждаваща расизъм и експлоатация както на хората, така и на природата. “Дълбоко проникващата критика на християнството” в “Сила” се отбе-

лязва от много изследователи на творчеството на Хоугън и най-вече от Майкъл Хардин, който анализира функцията на християнски апокалиптични мотиви в романа и заключава, че “макар и да използва христоподобни елементи за характеризиране на своите герои, Хоугън не утвърждава християнския мит” (Hardin, с. 148). Моят прочит на тези привидно борещи се за надмощие теологични системи внушава, че макар авторката да критикува християнството в опита си да придаде отенък на “изключителност” и романтична окраска на индианската духовност, тя в крайна сметка не успява да избегне динамичната симбиоза между двете културни епистемологични системи и символизъм при конструиране на сакралното и личностното, така че създава един дълбоко хибриден, граничен текст².

Церемониалните обреди се извършват в сакралното време и пространство и всяко посветено в тайните човешко същество става част от космическия цикъл на живота. Събитията от ежедневието на този човек са драматизация на различни аспекти на сакралното и свръхестественото, внушаващи един по-дълбок и всеобхватен мистицизъм на съществуването, в противовес на съвременната концепция за индивида като самостоятелно, самодостатъчно, автономно същество, определено от линейно време и сгъстено пространство. В романа намесата на фрагментарното, историческо време се изживява като оскверняване на цикличното ритуално време, един разрив, който изкривява перспективата на древните разкази. За да са актуални и функционални, те трябва по някакъв начин да се осъвременят, та да издържат на предизвикателствата на модерния свят към традиционните общества. Когато Ейма, менторката на главната героиня Омишто в “Сила,” казва: “древните обичаи не са достатъчни, за да оцелеем в това време” (Power 1998: 23), тя изразява убеждението си, че свещените митове и ритуали трябва да бъдат пренаписани по такъв начин, че да утвърдят собствената си валидност в новия исторически контекст. Както ще покажа по-нататък, с ритуалното убиване на флоридската пантера Ейма написва съвременния вариант на един древен мит, действие, което е едновременно скок и навярата, и на въображението.

В анализа си на стратегиите за пренаписване на древните митове ще се спра и на функциите на християнската духовност в българската култура, която е също маргинализирана и определено незападна. Налице са впечатляващи прилики в съдбата на българския народ и тази на индианските народи. Българите са били под турско иго близо пет столетия,

точно толкова, колкото американските индианци са водели борба за оцеляване против една агресивна, асимилаторска цивилизация. Разширяването на Отоманската империя и завладяването на Балканите в края на 14-ти век беше мотивирано и оправдано от свещените цели на исляма, така както и колонизирането на Новия свят беше оправдано от вярването на пуританите, че са сключили завет с Христос и той им е обещал владение на тази нова, обетована земя. И в двата случая изкривената интерпретация на светото послание, целяща да оправдае користните цели на завоевателите, се представя като утвърждаване на сакрален модел, като по този начин се дискредитира самата същност на вероучението и се оправдава прилагането на сила, на потисничество и контрол. Политиката на асимилация и масови кланета при отказ за покръстване в “правата вяра” са характеризирали първите 100–150 години от завладяването на България. Подобно на индианците, българите също са изобразявани в западната литература и масова култура като полуварварските християни на Изтока, или пък като екзотични, незлобливи и овчедушни примитивни хора, които Западът в момента преоткрива като потомци на най-древната цивилизация в света – тази на траките³.

Българският народ успя да запази и съхрани националната си идентичност по същия начин, по който и народът тайга в романа “Сила” на Линда Хоугън постъпва: като поддържа жив и преживява наново спомена за свещеното начало на своята държава и като първия славянски народ, приел християнството и създал своя собствена писменост, изправен срещу силен и безмилостен мюсюлмански колонизатор. И в двете култури религиозното наследство се използва като най-ефикасно средство за запазване на националния характер и на отделния индивид. Въпреки това, с премахването на забраната над религиозни дейности през 1989 г., много българи предпочетоха да се определят не като източноправославни, а като методисти, лутерани, петдесятници, т.е. като протестанти. Други пък приеха източни учения като будизма по същия начин, по който много американски индианци приеха и продължават да приемат християнството и което Хоугън определено не одобрява. Това добро ли е или е зло? Доброволното приемане на друго религиозно вярване прави ли ни по-малко българи или по-малко индианци. Едва ли, в един изключително сложен свят на диаспора на народите, на преливащи се съдби и културни практики, на разнокултурни общности и диалог между различни религии, парадигмите добро – зло, чуждо – свое, прогресивен – изостанал са дълбоко заблуждаващи.

Националната българска идентичност и историческа памет са така дълбоко свързани със земята, както е и при индианците. В предговора си към “Стара планина: антология на българската фолклорна и литературна традиция” Джон Коломбо и Никола Русанов обясняват избора си на заглавие по следния начин: “Балканът е люлката, огнището и крепостта на българския народ. Отнемете му Балкана и нищо няма да остане – нито фолклор, нито литература” (Colombo, J. R. and Nicola Roussanoff 1976: 11). Следователно Балканът за българите е това, което са Блек Хилс за индианците сиукси или пък полудевствената природа на Флорида за племето тайга в романа “Сила”.

Показателно е, че първият стих на българския национален химн извиква образа на Балкана и продължава с един каталог на хубостите и прелестите на родната земя, като прокарва неразривна връзка между нейното величие и щедрост и националната съдба на българския народ:

*Горда Стара планина,
до ней Дунава синей,
слънце Тракия огрява,
над Пирина пламеней.
Мила Родино,
ти си земен рай, твойта хубост,
твойта прелест,
ах, те нямат край.*

Тези примери убедително сочат, че не всички християнски нации гледат на природата само като на ресурс за експлоатиране, както романът на Хоугън внушава. Както показва и епиграфът в началото на статията, самата авторка открива паралели между традициите на индианците и тези на други култури по отношение на стратегиите, които използват, за да противостоят на доминиращата култура. Норма Уилсън посочва, че в поемата на Линда Хоугън “фолклорна песен” съдбата на латвийския народ, който е бил под контрола на Съветския съюз, се сравнява с тази на народа чикасо, който е бил изцяло под контрола на федералното правителство през 19-ти век” (Wilson, N. 2003: 93). Въпреки това, доминиращата идеология, която страните под съветска власт трябваше да отстояват, бе атеистичният комунизъм, където нямаше никаква връзка между институционализирана християнска църква и официалната власт, какъвто е случаят с пуританите – заселници на новия континент. Моята теза е, че библейските текстове не трябва непременно да се възприемат като проповядващи подчинение и експлоатация на природата и нейните

обитатели, както това е представено в “Сила”, тъй като в божествените послания откриваме съвсем ясни примери за отговорността на човека към природата като на грижовен стопанин на свещеното творение на Бога: “шест години да сееш нивите си и шест години да режеш лозето си и да събираш плода му: а седмата година да бъде събота за тържествена почивка на земята, събота на Господа: в нея да не сееш нивата си и да не режеш лозето си” (Левит 25:3, 4). Нито пък откриваме колонизаторска политика, защото наредбата на бога е кратка и ясна: “Не потискай чужденеца, защото чужденци бяхте в Египет” (Изход 23:9). Практиките на едно завоевателно, дълбоко материалистично и консуматорско общество, където политиката и моралът рядко вървят ръка за ръка, не трябва да се смесват с дълбоко духовното и всеобщо послание на Новия завет, което в своята справедливост и човеколюбие не разграничава между мъж и жена, бял и цветнокож, беден и богат.

В романа “Сила” способността на младата героиня да определи идентичността си в преливните точки на двете култури е силно подчинена на идеята за един исторически пейзаж, който излиза извън границите на мястото на действие. Като извиква на живот пейзажа на “земята, сътворена от приказки” (Fisher-Worth в Cook с. 53), предаващи свещена мъдрост, шестнадесетгодишната Омишто влиза в диалог с прагматичния дискурс на официалната култура, която я е формирала до годините на нейното девичество. Това е отправната точка в пътуването ѝ към себе-познанието и в търсенето на общност, където свещените послания, идентичността и поведението (политиката) са неотделими.

В началото на романа откриваме героинята в нейната лодка, близо до колибата на Ейма, в резервата на племето тайга, изпълнена с усещането, че “земята кърви ... а аз сякаш съм се свила в нея като в един лист в тази лодка, покрита с нанос, и като че ли едва сега започвам да живея” (с. 1). В тази, подобна на човешки зародиш поза момичето като че ли изпитва началото на живота в майчината утроба. Свирепата дъждовна буря, която изкоренява дървета и убива много диви животни, символично представя и мъките, с които идваме на този свят или се раждаме наново, защото тъкмо по времето на тази буря започва и завършва инициационният ритуал на героинята, с помощта на действията на наставничката ѝ Ейма. След утихването на бурята Омишто вижда роклята си да виси от едно дърво и едва тогава разбира, че е гола. Мотивът за прераждането се подсилва и от символизма на водата – стихията, в която се зараждат първите форми на живот. По този начин героинята-разказвач става съпричастна с цялото божие творение.

От друга страна, опустошителната буря наподобява драмата на потопа в Стария завет. В статията си “Гола пред бурята” Хардин противопоставя интерпретацията на бурята от героинята като “пречистваща сила” с представата на нейната покръстена в християнството майка като “деструктивна, назидателна сила” (с. 145). Струва ми се неоснователно твърдението на автора, че “В апокалиптичните структури няма обновление, а само опустошение и унищожение” (с. 150). Библейският потоп е възобновителна сила, която възстановява хармонията и нравственото начало в един греховен свят, по същия начин, по който народът тайга в романа е роден от дъждовна буря. В размишленията си върху митологията на тайгите Омишто открива, че “Първо, самите ние сме родени от буря и припознахме себе си в нея. Всичко беше сътворено от бурята...” (с. 43). По същия начин и в Откровението на Йоан апостолът вижда “ново небе и нова земя” (21:1), където “той (Христос) ще обърше всяка сълза от очите им и смърт няма да има вече, нито ще има жалеене, нито плач, нито болка” (21:4, 5). Както в романа на Хоугън, така и в библейския разказ една нова земя трябва да се сътвори, защото първата е разрушена от войни и бедствия, които хората сами са причинили. Това, което довежда до тази земна катастрофа, не е гневът на един жесток Бог, а нежеланието на хората да следват неговите практически и нравствени наставления. Следователно в Библията има екологическо съзнание. Подобни архитипни сцени на потоп, като бурята в “Сила”, доказват по-скоро наличието на дълбок синкретизъм в конструирането на сакралното в романа, отколкото съществуването на две ясно очертани и опозиционни традиции за неговото конципиране.

Макар авторката да поставя в опозиция християнството и индианските вярвания и да изобразява последните като изключителни и “подоуховни”, в крайна сметка логиката на повествованието отхвърля подобна сепаратистка етика, защото и двете религиозни системи се преплитат лингвистично и концептуално в съзнанието, мисленето и в речта на Омишто. Майкъл Хардин признава, че въпреки критиката на християнството в “Сила” Ейма и Омишто стават герои в “събития, за които се предполага, че сам Исус е преживял”, но въпреки това критикът възприема двете духовни начала само като опозиционни и конфликтующи. “Не казвам, че авторката утвърждава християнския мит, продължава той, а само, че тя взаимства по-митичните и архетипни черти на Христос” (Цит., с. 148). Откривам два проблема в тази интерпретация: първо, това, че Хардин приема като нормално това, което аз

наричам “селективна апроприация”, и второ, че разграничава между “повече” и “по-малко” митични и архетипни черти у Христос. Исус е абсолютната ценност както в мита, така и в архетипа. Във всички култури сакралното е конципирано като самата съвършеност, което не позволява никакъв релативизъм, бинарни опозиции или “повече” или “по-малко” духовност и святост. Ако приемем принципа на Хардин на селективна апроприация, тогава ще трябва да определим като неоснователна критиката, която Омишто-Хоугън отправят към природозащитниците за апроприация на индианските вярвания, когато героинята казва по време на процеса на федералния съд срещу Ейма: “Те приемат нашите вярвания и ни съдят според тях” (с. 177). Второто ми възражение е, че христоподобните черти в разказа на героинята не могат да се избегнат, тъй като те са дълбоко залегнали в съзнанието ѝ. Това е един символен език и код за познание и обяснение на света, който тя е ползвала до момента на прераждане, когато осъзнава съществуването и на един друг, паралелен свят. Макар да получава знание за този нов, символен порядък, първият език на познание и себепознание все още функционира като напълно валиден код за интерпретация на миналото и проектиране на бъдещето. Когато се опитва да разгадае смисъла на минали и настоящи събития, на символични и ритуални действия, Омишто непрекъснато “превключва” от едната в другата кодова система, като свободно ползва както християнската, така и индианската традиция.

Още в началото на своя разказ главната героиня гледа на своята история като повествование за формиране на личността и ясно определя конфликтующите начала, които се борят за нейното “аз”: “Аз съм проект на моята сестра, размишлява девойката, но не желая на бъда само едно хубаво момиче в къщата на майка ми и на доведения ми баща, чийто поглед се впира в мен и се задържа твърде дълго там, където не трябва” (с. 7). От друга страна, цивилизованото съзнание възприема откритите пространства като заплаха: “Майка ми казва, че не трябва да спя в лодката си... но тя е най-безопасното място, заобиколена отвсякъде с вода. Чувствам се като континент, като един цял континент“ (с. 7), размишлява героинята. Домът и цивилизацията означават липса на свобода и невъзможност за развитие, докато къщата на Ейма е като естествено продължение на девствената природа, стимулираща растеж, отварянето на човека към околния свет и потапянето му в него. Полу-девственият пейзаж и усещането за необозримото позволяват на Омишто да ги изживее като необятност и блаженство.

Интимното потапяне в природата открива и пътя към мистични видения, но и цената за завръщането към тоталността на сакралното е висока. Героинята трябва да изживее болезнената драма на лиминалността: преходния етап от юношеството към зрелостта. Успешният завършек на този период придава на героите тяхната неповторима идентичност. В зависимост от ценностната система на вече зрялата личност, тя или се интегрира отново в обществото, но с нов статут и обществени отговорности, или става жертва на потискащите норми на обществото, които не съответстват на нейния идеал, или пък решава да реализира този идеал извън обществото. По време на инициационния обред трябва да се направят трудни избори и героите са изолирани от света, за да възприемат себе си като субекти и с действията си да конструират своето “аз”. Лиминалността спомага за развитието на драматичните действия в изживяването на себеоткриването и себеизграждането, в прехода от невинност и незрялост към мъдрост и отговорност. Този период е ограничен както по отношение на мястото на действие, така и по отношение на времето, какъвто е случаят и със “Сила”. Омишто става неволен свидетел на изкусното преследване и убиване на флоридската пантера, свещеното животно на племето тайга, от Ейма. Леля ѝ нарушава както закона на тайгите, като не предава кожата на животното на племето, така и на белите хора, защото пантерата е под закрилата на закона като застрашен вид.

В момента, в който Омишто разбира, че Ейма преследва свещеното животно, за да го убие, всичко се променя и природата оживява: “Пространството сякаш имаше очи и уши... Това, което щеше да се случи, е било във въздуха през цялото време, изписано е сега и върху лицето на Ейма... Нещо ѝ говори, зове я, но аз не чувам нищо и въпреки това я следвам, сякаш нямам друг избор” (с. 58). Усещането, че влиза в свещено пространство изпълва героинята с ужас от непознатото: “Искам да се разцепя на две, разсъждава тя, така че част от мен да може да се обърне и да се върне вкъщи, където е радиото, учебниците, пълни със знания, които ще ми помогнат да започна живота си, но връщане няма” (с. 58). Тези мисли илюстрират нарастващото осъзнаване от героинята, че живее двойствен живот, в два свята: единият, където всички решения за това коя е тя и как трябва да живее вече са взети вместо нея, и другият, непознат, непонятен и мистериозен, който съществува само в приказките. Ако само влезе в него, тя ще придобие точно това знание, което ще ѝ помогне да вземе в свои ръце съдбата си, защото в крайна сметка

човешката същност се определя както от направените избори, така и от тези, които не сме имали сили да направим.

В романа плетеницата от взаимоотношения между човешкия свят и природата, между миналото, настоящето и бъдещето утвърждава възможността азът да бъде определен не от очертаване на граници, противопоставяне и фрагментация, а от търсенето на човешка общност, цялостност и пълнота, където човек е в мир със себе си, със света и с Бога. Коренното американско население не възприема природата и животинския свят само като основен фактор за физическо оцеляване и благоденствие, а като живи части на една свещена родствена връзка, която се реализира и изживява непрекъснато чрез ритуала на полагаането на грижи един за друг. Това светоусещане за съществуване на “роднински връзки” между човешкия, животинския и растителния свят внушава и идеята за относителността на всички граници, както и за тяхното размиване. Възприемането на пейзажа по-скоро като част от аза, отколкото като другост позволява установяването на диалогични отношения, които генерират нов смисъл.

Този идеал за взаимозависимост между всички аспекти на творението се откроява ясно и у Исус, защото той заличава опозиции, очергани от човека, между мъж и жена, евреин и езичник, бял и чернокож, богат и беден, роб и свободен. Не случайно Новият завет утвърждава парадигмата на дома, за разлика от парадигмата на завоеванията на Стария завет. Исус посещава домовете на вярващи и невярващи, като ги освещава и приобщава към небесното царство и по този начин осветеният дом се вписва във вечността и единството на небесния дом. Новият завет утвърждава окончателно парадигмата на дома и на тялото като храм на духа. Следователно всеки християнин е и микрокосмос, тъй като е обиталище на живия Бог на земята. Исус уверява учениците си, че “В дома на отца ми има много обиталища: ако не беше така, щях ли да ви кажа, че отивам да ви приготвя място” (Йоан 14:2). Ако някои християни предпочитат да практикуват в живота по-скоро принципите на парадигмата на завоевания от Стария завет, отколкото парадигмата на космическия дом, свързващ всички хора в едно чрез ритуала на “грижа за своя съсед”, то те не са истински последователи на Христос.

От друга страна, настойчивото търсене на космическия Христос определя дискурса на индианците християни и, както казва Джеймс Трийт, “внося една свежа перспектива в глобалното движение за духовна свобода” (Treat, J. 2006: 1). Вместо да възприемат идентичностите “ин-

дианец” и “християнин” като взаимно изключващи се членове на бинарна опозиция, повечето индианци християни заставят на позицията на Чарлз Истман, който убедено твърди, че “няма такова нещо като християнска цивилизация. Вярвам, че християнството и съвременната цивилизация си противоречат и са несъвместими и че духът на християнството и този на нашите древни учения в основата си е един и същ” (с. 6). Следователно парадигмата на межкултурния обмен и синкретизъм определя и тази нова теология.

Показателно е, че в парадигмата на дома като космос и в християнската традиция, и в индианските предания размиването на разделителните граници е окончателно. Докато Омишто наблюдава разволя на драмата между Ейма и пантерата, тя осъзнава, че “Пантерата като че ли е някакво място, което е приковало Ейма към себе си, сякаш и двете винаги са знаели това и са живеели една в друга. “Ти уби себе си, Ейма, извиква девойката. – Знам. Да не мислиш, че не знам”, отвръща Ейма. Тя вярва, че “кожата не е граница, която винаги съществува и трябва да се съблюдава... няма граници между едно нещо и друго нещо, между едно време и друго време” (с. 189). В оздравителните церемонии одрасването от нокът на пантера води до чудотворни изцеления. Когато майката на Омишто е изоставена от съпруга си да умре в горския пущинак, един вълк я спасява, като ѝ показва пътя към дома. Този антропоморфизъм на природата, чудотворни изцеления и мистични връзки със свръхестественото са типични и за българската литературна традиция.

Има много приказки за животни, които са спасявали или са се грижели за хора, особено за бебета и деца. Срещат се различни варианти на парадигматичната приказка за вълчицата, която кърми народния юнак и му придава свръхестествени сили. Най-яркият пример на тази приказка откриваме в епичната поема, която един от най-великите български поети, Христо Ботев, написал в 1876 г. по случай смъртта на Хаджи Димитър. Това е и елегията, която България пее в памет на всички нейни чада, дали живота си за свободата на скъпото си Отечество, включително и самият поет. Младият, ранен герой е “потънал в кръви”, но в последния си час той е по-жив от всякога, “него жалеят земя и небе, звяр и природа и певци песни за него пеят”. Както и в романа на Хоугън, така и тук герой, природа, животински и свръхестествен свят се сливат в едно и с голяма нежност извършват ритуала на полагане на грижи за героя, за да успокоят болките му:

*Денем му сянка пази орлица
и вълк му кротко раната ближе;
над него сокол, юнашка птица,
и тя се за брат, за юнак грижи!*

Поетът превежда на разбираем език тайнствените послания на природния свят за своята посветена аудитория чрез визуално извикване на живот на негласния език на природата и на тайнствените, но познати обитатели на невидимия свят. Свещеният текст оживява в тотемното присъствие на вълка, на орлицата и на сокола. С настъпването на вечерта, целият свят се изправя на крака и вселената отваря обятията си за духа на умиращия герой.

*Настане вечер – месец изгрее,
звезди обсият свода небесен;
гора зашуми, вятър повее, –
Балканът нее хайдушка песен!*

В този интимен, динамичен момент на преливане на видимо и невидимо, на преминаване от профанно в сакрално време пристигат “самодиви в бели премени”, за да го отведат в отвъдното. Белите сватбени премени, целувките, веселото плясване с ръце и закачливото поведение внушават идеята за небесна сватба, което придава митични черти на героя и го въвежда във вечността. Поетът използва ритуален език, който трансформира физическото, тленно време в сакрално и вечно и възстановява забравени от хората връзки с божественото, когато те са били “само по-ниско от ангелите”. В момента на смъртта си младият мъж се идентифицира с Христовата жертва, абсолютната ценност, слънцето в българския космос, защото всеки паднал за свободата на родината борец е полагал клетвата си за вяност върху кръстосани пистолет и кама, положени върху Библията. Докато героят умира и кръвта му напоява земята, той се завръща при своя народ във формата на още една свещена приказка, която утвърждава и подсилва вярата в силата на древните предания за Балкана и неговите пазители, като по този начин подхранват и представата за националната съдба. В поемата природният и ритуалният свят са проводници на духовното. Тайните на вселената се предават на аудиторията чрез, да използваме определението на Линда Хоугън, “форма на свещен разум ... проявяващ се в природните сили” (1995:19), който от своя страна става достъпен за нас благодарение на духовната сила на разказвача.

Подобно на умиращия юнак в поемата на Ботев, Ейма е обезсмъртена в разказа, който Омишто сътворява за нея, когато се опитва да си

представи къде може да е отишла тя, след като е осъдена на четиригодишно изгнание от тайгите, защото не им е предала кожата на свещеното животно, както повелява обредната церемония. “Може би е легнала на земята и се е заровила в нея, започва разказа си момичето, – докато е потънала в тинята, земята я е погълнала, тя е затворила очи в искрящата пръст, затаила дъх до момента, когато след четири години отново ще излезе на бял свят” (с. 227). В тази нова приказка Ейма се превръща в тайнствена циклична сила на обновление в сложния порядък на природата. От друга страна, тази интерпретацията на Омишто за убиването на пантерата разкрива истина, която е по-съвършена от частичните истини на федералния съд и този на племето тайга: истината, че всички пророци, които привидно нарушават установени норми със свещените си действия на обновление и изкупление, всъщност работят вътре в самата традиция, като разширяват нейния обхват с цел да включат и настоящето и да го осветят. Ейма вижда това, което другите не виждат: че превръщането на божествената Сиса, парадигматичната Жена Пантера, в измършавялото, болно животно символизира съдбата на народа тайга. С привидно светогатското си действие тя всъщност се стреми да прекъсне порочния цикъл, преди нейните хора да разберат каква е истината и да изгубят всякаква надежда. Във всички свещени разкази спасителят винаги е неразбран, изпратен в изгнание или убит от собствените си хора. И въпреки това, със своята свещена жертва пророците възстановяват изгубената връзка с духовния свят и правят възможен следващия цикъл на обновление.

Личната драма, която героинята изживява в качеството си на единствен свидетел и на двата процеса, я принуждава да направи трудни морални избори въз основа на личния си прочит на събитията. Тя се превръща в отговорен, ценностно инициативен характер и навлиза в нов, ценностно-смыслов жизнен ред. След като Ейма отива в изгнание, Омишто решава да сподели своя живот със своя народ и започва да сънува сънищата на леля си за златистата пантера. Един ден, когато е в нейната колиба, неочаквано пристига една красива пантера: “Тя продължава да стои неподвижно, гледа назад към мен, златиста голяма котка, загладена, със здрава бакърена козина и силни, изящни мускули. Не смея да помръдна. ... след малко ѝ казвам: “няма да те нараня, Лельо, Бабо” (с. 222). Това може да е убитата от Ейма пантера, която отново “се е завърнала, в целият си ръст и красота, или пък е тази, която се е родила с мен, още в началото на моя живот”, мисли си девойката (с. 233).

Съвсем очевиден е тук и паралелът с християнския ангел-пазител, който ни съпровожда от часа на нашето раждане до смъртта. Краят на пътуването на главната героиня към себе си и към една здрава общност може да се интерпретира и като изпълнение на древния мит, който Ейма драматизира с действията си, но и като един друг мит, където “Жената-пантера изчезна в тъмната гора, но накрая отново се появи, проговаряйки магическите думи, който трябваше да произнесе, когато светът застанеше на прага на разрухата, и тогава ги изрече, за да го спаси” (с. 231). Като припознава Сиса, богоподобната пантера, за своя роднина, Омишто се превръща в Жената пантера, която проговаря магическите думи на обновление. Тази приказка и разказът, който момичето измисля за изгнанието на Ейма, са отделни епизоди в съвременния вариант на древния мит за Жената пантера, в който Ейма и Омишто се сливат в един персонаж, свързани чрез свещено родство. И двете са възкръсналата Жена пантера.

Главната героиня се радва на свободата си и на окончателното разчупване на всякакви граници: “Аз ли? Аз съм разтворено същество, като солта във водата,” известява тя, “... в края на пътя има една друга приказка. Там, в малката кръпка земя зад блатото, те все още са истински човешки същества. Техният свят все още е жив” (с. 231). Макар че Омишто непрекъснато интерпретира християнските норми и вярвания като подвеждащи и се опитва да се дистанцира от тях в процеса на конструиране на своята нова идентичност, тя не може да избегне християнските метафори. Сравнението “като солта във водата” асоциира с библейския разказ за жената на Лот и е пример на това, което Фройд нарича “завръщане на потиснатото”. Борбата на Омишто да артикулира една нова представа за своето “аз” показва също до каква степен англо-европейска традиция е част от нейната хибридна идентичност въз основа на симбиозата между юдео-християнската и индианската традиции.

От друга страна, разглеждането на християнските и индианските митове като членове в една бинарна опозиция, а не като инварианти в един по-широк и всеобхватен символен порядък означава да подхождаме към тях като към затворени и завършени системи, като към екзотични музейни експонати, а не като живи, “отворени поредици от взаимовръзки” (Holquist 1986:10) в Бахтиновата “отворена единност” (в Holquist X). Тъкмо този романтичен подход на Линда Хоугън към индианското културно наследство я прави толкова привлекателна за природозащитниците спиритуалисти от “ново време”. Моят прочит на начина,

по който християнската и индианската традиции се срещат и резонират една с друга, потвърждава твърдението на Бахтин, че “Един смисъл разкрива своята дълбочина само когато се срещне или влезе в контакт с друго, чуждо значение” (Speech Genres 1998:7). Като отделни брънки в една безкрайна верига от значения тези култури “се обновяват отново и отново, така сякаш се раждат отново. Всяка една запазва своя смисъл и *отворена* цялост, но те са и взаимно обогатени една от друга” (В Holquist IX). Следователно всяка локална система, като част на едно по-голямо цяло, е не само жива, но и е способна на обновление и ново раждане, когато влезе в контакт с друга отворена и незавършена цялост.

В края на своето инициационно пътуване през земята от свещени предания на нейните деди Омишто се отърсва от маргиналността и несигурността и определя себе си като тайга, като предлага един “превод” на аза и алтернативна история на американско-европейската ѝ версия. Подобна стратегия откриваме и в българската церемониално-обредна литература, а и в произведения, които заимстват от тази традиция, за да извикат на живот спомена за едно разпокъсано колониално минало, за да изградят отново своя свят на травма и загуба, да го преосмислят и да продължат излекувани напред. И така, след пет вековно робство, желанието за бленуваната свобода се възпламенява у българите от една високо духовна личност: скромния монах Васил Левски, наричан с благоговение от сънародниците си “Дякона” и “Апостола на свободата”. Вдъхновен от светия дух в своята мисия за духовно и политическо освобождение, Дяконът повежда стотици просветители и мъченици за народната свобода, припомнили на народа свещеното минало и вдъхнали вяра в своята съдба и сили. Затова Левски символизира всичко скъпо и свято за своя народ: той е Голготата на българските страдания и българското възкресение. И отново Христо Ботев написа елегията за неговата смърт на бесилото, “Обесването на Васил Левски”, която се превърна в още едно свято повествование в народната светилищница.

По времето на комунизма социалистическият реализъм беше нормата за художествен изказ и всичко напомнящо за абстракционизъм, постмодернизъм или авангардизъм беше отричано като увлечение по декадентското западно изкуство. Вместо да следват западните традиции, рискувайки да не бъдат публикувани по тази причина, много автори предпочетоха да използват иносказателната форма и магическия реализъм на българската фолклористика, като се противопоставяха на наложената догма в изкуството и едновременно с това подхранваха в своята аудитория чувството за национална идентичност.

Най-типичният представител на този вид литература са произведенията на най-изкусния, световно признат български разказвач Йордан Радичков. Пиесите и романите на Радичков са населени от ексцентрични герои, на които се случват невероятни неща в една драма на “мистификации” и напрежение, като например в пиесата “Януари”. Посетителите на селската кръчма, където се развива по-голяма част от действието, спорят, докато решават кръстословица, за значението на думи като клюнодървец, папуняци, тенец, вампири, плътеник. Оплакват се от изчезването на свръхестествените същества, защото, както казва един от героите, “Къде ще срещнеш тенец във века на техниката” (Радичков 1982:92). Накрая мистерията с изчезващите ловци на вълци се разрешава от съдържанието на едно писмо, изпратено от човек, починал преди години, но тъй като котка прескочила ковчега му, той се превърнал в тенец и върши всякаква късна и полска работа за близките си. Не е трудно тук да открием типа повествование, определено от Джералд Вайзенър като “трикстерски деконструкции” (В Pulitano 2003:151). Присъствието на свръхестественото, което се приема по силата на своето съществуване в националното поетично съзнание, е една тънко прикрита техника на разколебаване на идеологическите норми на социалистическия реализъм, като в същото време се очертава ясна алтернатива на социалистическата действителност.

Следователно както и в индианската, така и в българската литературна традиция сакралното пространство в националната памет е това, което неутрализира и “освещава” по свои закони профанното модерно време. От друга страна, синкретизмът на християнския и индианския мирогледи в произведения като “Сила” на Хоугън “отваря” текста за читатели от различни културни традиции и ги приобщава към едно по-чувствително, екологично и космично съзнание. Това именно е изключително динамичната позиция на кръстопътя, където всяка перспектива се дестабилизира, щом влезе в диалог с друга перспектива, и открива потенциала за структуриране на нови значения и парадигми, за прехвърляне на мостове между привидно далечни традиции и култури. В съвременния контекст на диаспора и масивна миграция тази позиция предлага и възможността за съвместна работа на едно по-широко транснационално поле за изцеление на минали травми и за народностно и личностно обновление.