

**Снежана Бойчева**

**Образи на България и българите в съвременни немскоезични литературни  
текстове**

**Шумен  
2024**

**В памет на проф. д.ф.н. Емилия Стайчева**

**Научен редактор:**  
**Доц. д-р Даниела Кирова**

**Рецензенти:**  
**Доц. д-р Даниела Кирова**  
**Доц. д-р Айля Илиязова**

**Второ преработено издание**  
**ISBN**

**На мама и Женя**

## **Съдържание:**

### **Първа част**

1. Предмет и задача на изследването
2. За актуалността на изследваната проблематика
3. Интерпретирани автори
4. Мотивацията за контакт на автора реципиент с българската действителност
5. Разбирането за другостта/чуждостта като методически принципи
6. Интеркултурната комуникация и методите за изследване на межкултурните контакти
7. Образи на своето и другото/чуждото в литературни текстове
8. Проблеми на възприемането на другото/чуждото и реципирането му в литературен текст
9. Погледът на Европа към Балканите и на Балканите (България) към Европа

### **Втора част**

1. Ангелика Шробсдорф
  - 1.1. *Пътуване към София*
    - 1.1.1. *Предговор*
    - 1.1.2. *Бойлерът*
    - 1.1.3. *Западният шок*
  - 1.2. *Грандхотел България*
2. Илзе Тилш: *Зимно пътуване*
3. Проектът *Немско пътуване към Пловдив*
  - 3.1. Михаел Бузелмайер: *Кучетата на Пловдив*
  - 3.2. Бригите Олешински: *Арго Карго*
  - 3.3. Уве Колбе: *Мъртвецът от Белинташ*

### **Заклучение**

### **Библиография**

### **Първа част**

#### **1. Предмет и цел на изследването**

Целта на настоящото изследване е представянето на конкретни образи на България и българите в съвременни немскоезични литературни текстове.

Изследването има за **предмет** рецепцията на български културни феномени в подбрани текстове от немскоезични автори. Постигането на целта предполага представянето на следните дискурси:

- **рецепционен** – проследяване на рецепцията на образите на България и българите в коментиранияте литературни текстове (отношение **текст-реципиент на текста**);
- **интеркултурен** – проследяване на интеркултурния диалог между създателите на образи на България и българите (**немскоезичните автори**), от една страна, и обектите на реципиране (**България, българите, българската действителност**), от друга страна.

Интеркултурният дискурс е част от рецепционния, тъй като той се формира на основата на реципираните литературни текстове. В рамките на интеркултурния дискурс се проследяват два вида отношения:

- отношението на немскоезичния реципиент (автор) към обекта на рецепцията (България и българите);
- отношението на обекта на рецепцията (българите) към немскоезичния реципиент (автор).

Задачата на интеркултурния дискурс е представянето на образи на България и българите **по начина, по който те са показани в анализиранияте литературни текстове и така, както ги възприема авторът на изследването. Възникналите в резултат на анализа характеристики на българската действителност нямат претенцията да бъдат универсални обобщения, нито фиксирани константи, а представляват ситуационни „снимки“ на българското културно пространство.** Аргументът за това е, че, попадайки в другокултурна среда, ние се срещаме не със съответната култура въобще, а с конкретни нейни представители (индивиди и групи), които наред с инкултурираните белези са носители на определени индивидуални качества, различаващи се от културния образец. В този смисъл анализите на текстовете са опит да се проникне в структурата **на определени (моментни) ситуации** на интеркултурен контакт, който е предмет на **литературно представяне**.

## **2. За актуалността на изследваната проблематика**

С проблемите на другостта/чуждостта се занимават науките *етнография, етнология, ксенология*. Релевантността на подобни изследвания произтича от променената ситуация на живот на много хора в края на ХХ и началото на ХХІ в., които пребивават и работят в различна от познатата им родна действителност (вж. Blumenberg, 1981). За тях това означава топосите на живот да бъдат едновременно чужди и свои. В този смисъл отношението към другостта и чуждостта се изживява едновременно като нещо близко и нещо далечно. В съвременния глобализиран свят все повече хора са поставени пред предизвикателството да взаимодействат с представители на други традиции, на други правни и ценностни системи, с говорещи различни езици, т.е. да се интегрират в една другокултурна среда (вж. Wierlacher, 2003, Vorwort). Другостта не е някъде далеч в пространството и времето, тя е тук, днес, сред нас. В този смисъл говорим за детериториализиране на другостта, което от своя страна е предпоставка за много по-чести интеркултурни контакти, както и за

формирането на все по-осезателна транскултурна среда на живот. В резултат на това хората се чувстват “у дома” в повече от една страна, в повече от една култура. От друга страна, комуникационните възможности в една глобализирана медийна мрежа разширяват значително менталната карта на света у всеки от нас. Така в контекста на интернационализирането на контактите, на глобализирането на пазарите, в контекста на миграционните процеси и на обратното влияние на тези процеси върху потребността на хората да запазят своята идентичност ксенологическите изследвания и техните научни резултати приемат характера на „профилактика“ на межкултурните отношения, на условие за межкултурно разбиране и за избягване на груби недоразумения и конфликти. Проблемите на ксенологията (познаването на другия, на чуждия) не са маргинални въпроси, те са конституиращи за отношенията между хората и културите. “Отношението между свое и чуждо е **отново** на дневен ред” (Lämmert, 1992, 118)<sup>1</sup>.

Още през 70-те години на ХХ в. отношението **свое** и **чуждо** е предмет на продължителни обществени дебати и научни дискусии. При това става дума не за някаква модна тема, а за културологична проблематика от изключително значение. От тук нататък заниманията с проблемите на другостта и чуждостта са актуални за всички хуманитарни науки, включително в интердисциплинарен план. Заниманията с тези въпроси са вид самопознание и подготовка за рефлексивно общуване с чуждото като другост (вж. Albrecht, 2003, 544-545).

Категорията чуждост и социалният опит с нея трябва да се различава от категорията другост. Другостта е универсална социална категория. Тя е предпоставката за това един индивид (или една цяла културна общност) да се изживее като Аз с оглед на диференцията му спрямо другия и неговата другост (алтерего, алтеритет). Докато чуждостта не се идентифицира единствено с алтерегото. Тя е налице тогава, когато другостта се възприема като **неизвестност, несигурност, смущение, пречка, заплах**a. Контактът или сблъсъкът с чуждостта предизвиква в много случаи потребност от реакция. Човек не може лесно да свикне с изброените психологически състояния и се чувства предизвикан да реагира с цел тяхното “преработване” и отстраняване. В контекста на коментираните литературни текстове чуждостта е основна характеристика на другостта, т.е. съдържанието на културната алтернатива не се изчерпва единствено с осъзнаването на разликата между своето и несвоето (другото). В една или друга степен това осъзнаване е съпътствано много често от чувството за екзистенциална застрашеност, което определя параметрите на чуждостта.

Макар и носители на определени културни универсалии, двете страни на интеркултурния диалог в настоящия анализ – немскоезичните автори и българите – предявяват, от една страна, ясно разграничаване на културните стандарти (другост), от друга страна, дефинирането на понятието другост не само като нещо Не-свое, а като амалгама от посочените компоненти на чуждото.

---

<sup>1</sup> В условията на пандемия констелацията свое-чуждо промени рязко параметрите си, като дебатът в случая се отнася до дихотомията временност-трайност на извънредната ситуация в световен мащаб. В първия вариант правилата на интеркултурния диалог се видоизменят, но запазват основни принципи позиции, във втория случай трябва да се очаква възникването на коренно различни взаимоотношения между индивиди, социални групи и култури на базата на новата дигитална култура.

### 3. Интерпретирани автори

Представени или включени в библиографията са следните автори с техните произведения, тематизиращи българската действителност:

1. Ангелика Шробсдорф
2. Илзе Тилш
3. Авторите от поредицата *Немско пътуване към Пловдив (Еденкобен-Пловдив)*: Лутц Щел, Ралф Тениор, Михаел Бузелмайер, Ян Конекке, Ханс Тил, Ернест Вихнер, Уве Колбе, Бригите Олешински, Йохан Липет, Уте-Кристине Круп.

В основата на текстовете от избраните автори стои сблъсъкът на реципиенти, представители най-общо на западноевропейската културна общност, с фрагменти от актуалната българска действителност. Това са фикционални текстове, в които се „срещат“ **свое и чуждо**, като едното стои **срещу** другото, без те непременно да могат да се **пресекат** (вж. Конев, 1984, 1995; Аретов, 1995; Трендафилов, 1996). Изследването на подобни текстове е част от предмета на сравнителното литературознание, като тук става дума не само за сравняване на две или повече литературни произведения, а за представяне на един диалог (вж. Strutz, Zima, 1991), диалога между *реципиентите на българското* и *възприеманото българско*. Тази задача все повече се превръща в основна за сравнителното литературознание като докосване между две различни култури (вж. Duserinck, 1981, I.4). Основанието за този методологически подход е, че националнокултурни типажки, фиксажи и схеми най-добре могат да се разпознаят, проблематизират и декомутират именно чрез метода **на изследване на интеркултурния диалог**.

Относно жанра на избраните текстове може най-общо да се въведе квалификацията *пътепис (пътни бележки)*. Заедно с това коментираните текстове демонстрират белезите на *дневника* (при Бузелмайер този жанр е изрично изнесен като подзаглавие), на *записки*, на *спомена* (Тилш), на *автобиографията* (Шробсдорф). Всички посочени литературни форми имат в по-голяма или по-малка степен пресечни точки. Общото между тях е компонентът на разкриване на непосредствени впечатления и преживявания. От дневника като литературна форма представените текстове заимстват не единствено формалното повествование от първо лице, а преди всичко субективното (Бузелмайер), понякога изключително интимното (Тилш), дори сакрално (Шробсдорф) пречупване на погледа към другостта. От друга страна, България и българите са представени обемно благодарение на обилната фактология, която присъства в текстовете и която е съставна част на записките като обективиращ жанр. Споменът допълва палитрата от ракурси към другостта като част от рефлексията за нея (Тилш, Шробсдорф). Не на последно място тези пътеписи са повлияни от рефлексията на автобиографирането (Тилш и Шробсдорф), която е иманентна на процеса на влизане в другостта. Всичко това е представено в крайна сметка със средствата на художествеността (фикцията). В зависимост от мотивацията за контакт с българската действителност при отделните автори варират и доминират определени характеристики на посочените жанрове.

### 4. Мотивацията за контакт на автора реципиент с българската действителност

В подбраните литературни текстове мотивацията за възприемане на другата действителност е различна за отделните автори: За Ангелика Шробсдорф пътуването към България е пътуване към непознатото (съвременна България), но и ретроспекция на миналото, пътуване в спомена за детството; за Илзе Тилш пътеписът за България е преди всичко повод за размисъл върху своето в креативния акт на писането; съвсем различен е мотивът на немскоезичните автори, гости на Пловдив в рамките на проекта *Немско пътуване към Пловдив* – той би могъл да се окаже като литературна поръчка (представяне на впечатления от българската действителност по време на шестседмичния престой в къщата на Ламартин) в стария град на Пловдив.

**В този смисъл видът контакт на отделните автори е различен.** За Шробсдорф контактът с България е въпрос на пре-живяване и оцеляване както в миналото, така и в настоящето; за Тилш той е предимно важен източник на самопознание; за авторите – гости на Пловдив – контактът с напълно чуждата действителност, макар и художествено-емоционално представен, е една здравомислеща цел.

**Коментираният текстове са пилотни в литературата, която критически подхожда към тоталитарното минало на България.** Този подход на проблематизиране, на съзнателно преработване на материалните и духовни загуби от близкото минало би трябвало да бъде основен при създаването на стойностна литература (вж. Konstantinović, 2003, 474). Алтернативата на осмислянето на историята не е подсъзнателното изтласкване на наследените проблеми, лош опит в което имат тъкмо немската история и немскоезичната литература. В този смисъл не е случайно, че първите литературни текстове, тематизиращи тоталитарния режим в България, са написани именно от немскоезични автори. Това е разбираемо и от гледна точка на дистанцията, която липсва на българските автори, живели и работили в условията на това минало. Оставяме настрана сложността на проблема за преосмисляне на исторически събития, чийто процес в страни като Германия и Австрия продължи повече от седемдесет години и все още продължава да бъде актуален.

**Така наречената “изгубена история” („Verlustgeschichte“)** (Konstantinović, 2003, 475) **е основна тема в изследваните текстове:**

След едно кратко интермецо на големите надежди след падането на Желязната завеса в страните от Източна Европа се установява меланхолията. От безмерното възхищение от Запада в тези страни не остава много. Шоковият преход от реалния социализъм към капиталистическия свят с всичките му сладости и опасности размива до голяма степен утопията. Мечтателите стават скептици: ‘По-рано мечтаех’, казва първокласният сатирик Петер Естерхази, ‘да се вдигне Желязната завеса, а сега се събудих и съзирам завесата на екюто (еврото)’. (Konstantinović, 2003, 475-476)

Размислите върху близкото и по-далечното минало е мотив в посттоталитарната литература, там, където тя съществува, в страните от централна Европа например, на които се позовава Зоран Константинович в споменатите препратки и цитати. Той цитира Г. Конрад, признат “говорител” на това литературно пространство, който, връщайки се назад, констатира: “Мнозина ще кажат, в



изминалите години не ни стана по-добре, но както и да го погледнем, ние стигнахме до реалността” (цит. по Konstantinović, 2003, 479). Коментарът на Константинович: “Тази реалност показва обаче, че пътят към всичко това, на което се надявахме, не е лесен, също и пътят към демокрацията, а и при демокрацията служенето на истината носи със себе си не малко опасности, като опасността от насладите на консуматорското общество или изтласкването на литературата в маргинални позиции” (Konstantinović, 2003, 479).

## **5. Разбирането за другостта/чуждостта като методически принцип**

В основата на метода стои изследването на рецепцията на другата култура (българската) от гледна точка на нейната другост спрямо културата на реципиента (немскоезичното културно пространство). Приоритет на изследването са **многовариантните субективни гледни точки** на възприемане на българската култура от анализирани текстове.

Рецепцията на българската действителност от страна на чуждите реципиенти е резултат от спорадичното проникване в отделни нейни елементи и най-вече от взаимното отричане, от осъзнаването на границите между двете култури. От тук произтича степента на разбиране на другото като чуждо, респ. на неразбиране на другото (херменевтичен принцип). Херменевтичният процес се обуславя:

1. от общите културноспецифични предпоставки на възприемане от страна на немскоезичните реципиенти и
2. от тяхната лична гледна точка на хора и пишещи.

Отношението между възприеманата култура и културата на възприемащия е отношение на взаимна чуждост. Познавателният аспект на категорията *чуждост* не е детерминиран онтологически или обективно. В този смисъл тя не е качество на съответната друга култура, а е интерпретация на реципиращата култура спрямо културата-обект на реципиране (вж. Weinrich, 1985, 195-220) или резултат на взаимно възприетата или невъзприетата другост между различните култури (алтеритет). Като релационна и диалектическа категория чуждостта е комплексно отношение между своята култура и другите култури (вж. Krusche, 1985), при което своето и чуждото се **противо**-поставят или се **съ**-поставят и така се разкрива интеркултурната перспектива на взаимно-връзката, конститутивна за опознаването на чуждостта. Погледът от своето **към** чуждото (**противо**поставянето) и погледът към своето **и** чуждото (**съ**поставянето) конституират едновременно двете категории – **свое** и **чуждо**. В крайна сметка чуждото се оказва конструкция на своето (вж. Knapp, 2003, 57). И двете категории попадат в обсега на изследване на межкултурните контакти, те съставляват двете страни на **интеркултурната комуникация**. С оглед на една от задачите, които си поставя настоящото изследване – да проследи интеркултурния дискурс в посочените литературни текстове – е необходимо да се представят основните методи на изследване в областта на интеркултурната комуникация.

## **6. Интеркултурната комуникация и методите за изследване на межкултурните контакти**

Предметът на нучната дисциплина *интеркултурна комуникация* е изследването на интеркултурните отношения, на общуването между личности от

различни култури, или на комуникационните процеси, които протичат в условията на културна вариативност (вж. Martin-Nakayama, 2000, 341). “За интеркултурни се считат онези отношения, участниците в които не разчитат само на собствените кодове, привички, установки и поведенски форми, а вземат предвид и другокултурни кодове, привички, установки и начини на ежедневно поведение” (Maletzke, 1996, 37). Особено място в интеркултурните отношения заемат езиковите форми на общуване (вж. Кнарп/Кнарп-Potthoff, 1990, 66). Основно свойство на интеркултурната комуникация е нейната дефективност като източник на недоразумения и основната ѝ задача в този смисъл е търсенето на пътища за тяхното преодоляване (вж. Rehbein, 1985, 9).

Терминът *интеркултурна комуникация* е въведен от американския антрополог Едуард Хол, който заедно с колегата си Джордж Трейгър още през 1954 г. обявява необходимостта от изследвания на межкултурните отношения (Trager/Hall, 1954). По-нататъшен подтик интеркултурната комуникация получава от работите на антрополозите Клакхон и Стродбек върху ценностните ориентации (Kluckhohn/Strodtbeck, 1961) и от етнолингвистичните изследвания на Джон Гъмперц и Дел Хаймс върху отношението между език и култура (Gumperz, 1972, 1982). Интеркултурната комуникация се развива като интердисциплинарна наука и включва в методологията си подходи от различни науки: антропология, етнология, лингвистика, комуникация, психология, социология, икономика, политология, културология и т.н. За целите на интеркултурните изследвания Хол се обръща към централния за антропологията етнографски метод. Антропологичният подход е считан за основен в интеркултурната комуникация – антропологията изучава културата и културните системи чрез методи като **наблюдението, документирането, описанието и житейския разказ, интерпретиране на всекидневното комуникативно поведение, на общото и различното в две или повече културни системи** (вж. Kohl, 1993, 132). Последователите му критикуват тази методология като биологистична и детерминистична (вж. Leeds-Hurwitz, 1990, 274).

Наред с основните методи на антропологията изследването на межкултурните контакти използва подходи от други дисциплини. Основополагащи са методите на функционализма, на когнитивната антропология, на културния релативизъм, на символичния интеракционизъм, на комуникационните теории, лингвистичният и психологическият подход.

Погледът на **функционализма** е прагматичен, за него културата е стратегическо средство за постигане на конкретни житейски цели, за “справяне с ежедневието”. В този смисъл културата е сума от знания, необходими за ежедневието. Функционализмът търси антропологичните универсалии, които се отнасят до човешката природа в най-широк смисъл и които могат да се използват за сравнение на ценностни ориентации и норми на поведение (вж. Kluckhohn/Strodtbeck, 1961). При функционализма липсва обаче поглед върху историческите измерения на културата, той дава предимство на синхронните анализи, които разглеждат социалните системи като статични величини (вж. Kohl, 1993, 138).

От **когнитивната антропология** произлиза схващането, че културните системи се състоят от два вида компоненти, външни и видими (предметни и

поведенски) и вътрешни и невидими (идейни и ментални). Според нея културата като порядък от явления е продукт на порядъка от идеи на нейните членове, поради което не може да бъде обяснена с помощта на видимите социални действия, а само след разкриване на определящите ги ментални програми (вж. Dougherty, 1985).

**Културният релативизъм** е свързан със самата насока на изследване и оптимизиране на взаимодействието между разнкултурни индивиди. Той постулира равностойност между културите (“Различни, но равностойни”). Според това всяка култура разполага със специфични за нея, но еднакво ценни решения на основните човешки проблеми (вж. Kohl, 1993, 145). Културният релативизъм е привлекателен не само поради етичността на изискването си за равностойно третиране на културите, но и поради голямото внимание, което отрежда на гледната точка, на перспективизацията, т.е. на разликата между погледа отвътре и погледа отвън. Способността за емпатия и смяната на гледните точки е най-важната предпоставка за успеха на интеркултурната комуникация.

При **символичния интеракционизъм** индивидите не се разглеждат единствено като продукти на културата, а и като създаващи култура същества (вж. Geertz, 1983). Културата се схваща не като сума от ментални програми, а като мрежа от взаимодействия. Този интерактивен подход за разлика от предходните, акцентуващи върху културното програмиране и културната предопределеност (културен отпечатък, детерминизъм), изследва не културните макросистеми, а се концентрира предимно върху отделни казуси на микро ниво. Методът помага да се смекчи и релативира детерминираността на индивида от собствената култура. От самото общуване на индивидите могат да произтекат поведения и реакции, които нямат много общо с ценностите и нормите на съответната култура, а зависят от индивидуалните личностни особености на участниците в комуникацията (девиация) (вж. също Илиязова, 2021, 60).

Важен е приносът на **комуникационните науки** за изследване на междукултурните отношения. “...културата е комуникация и комуникацията е култура“ (срв. Hall, 1959). За анализа на интеркултурните комуникационни актове се ползват известни комуникационни модели, адаптирани за случаите на междукултурно общуване. Значение има разделянето на комуникационните символи на вербално, паравербално и невербално ниво. Примери за комуникационни модели, използвани в интеркултурната комуникация, са **адаптацията теория, теорията за социалното категоризиране и атрибутиране, теорията за редуциране на несигурността** (срв. Gudykunst, 1985). Особено популярна става теорията за редуциране на несигурността. Основното схващане в нея е обстоятелството, че когато един индивид общува с другокултурен партньор, той изпитва психологическа неувереност и несигурност на две нива: когнитивно-поведенско поради неразбиране на другостта и на емоционално ниво поради стреса от срещата с другостта и от разминаването му с нея. Като резултат идва сблъсъкът на двата културни стандарта – културен шок. Тази теория изследва именно начините за преодоляване на този междукултурен сблъсък чрез баланс, релативиране и взаимодействие. Партньорите постоянно пренагласяят очакванията си според действията на другия и се стремят към така наречените “изоморфни атрибуции” (търсене на обяснение за случващото се от гледна точка на другия, перспективизация, заемане на емпатична позиция).

Не можем да не отбележим и **лингвистичния подход** при изследване на межкултурните отношения (етнолингвистиката, интеракционната социоллингвистика, прагматичната лингвистика). Основата на лингвистичния подход е тясната връзка между мислене, език и култура, като естествено най-голямо е значението на вербалните комуникационни елементи, но и на пара- и невербалната. Методите на дискурсия анализ имат за цел да изследват възникването на различни интерпретации на вербалните символи и резултата от това различие като комуникативни и социални последици (вж. Hinnenkamp, 1994, 14-18). Търсят се и контекстуализиращите сигнали, които участниците в комуникацията непрекъснато "излъчват", за да установят разбиране, неразбиране или недоразумение.

**Психологическият подход** при изучаване на межкултурните отношения е организиран около преживяванията и реакциите на сблъскалия се с другостта индивид, върху психическите смущения, които тя предизвиква у него (напрежение, несигурност, страх, дезориентация, стрес, паника, културен шок). Тези психически състояния могат да се превърнат в мотив за изучаване на атрибутите на другокултурния партньор чрез метода на смяна на гледните точки и последващо сравнение между тях (вж. Thomas, 1993).

Поради многообразието в подходите на поднасяне на образността в анализиранияте литературни текстове подходящата методология за изследване на интеркултурните отношения в тях не може да бъде една единствена, а е **сбор от методически тенденции**. Наред с антропологични методи като наблюдението, описанието, интерпретирането на всекидневното комуникативно поведение, на общото и различното в двете култури (Hall, 1959), които представят външната страна на дискурса, се прилагат и методите на когнитивната антропология. Тя разкрива менталните програми, стоящи в основата на едно или друго поведение. Тъй като литературният текст не се състои единствено от описания и документиране на видяното, а в дълбинните си структури разкрива определени идейни пластове, то методите на когнитивната антропология са подходящи и научно адекватни за изследването на межкултурния дискурс в него. Задачата на интеркултуралиста се състои не само в регистриране на фактите на различия между културните общности, а главно в разшифроването на несъзнателно действащите ментални програми, които определят тези различия. Именно литературният текст, тематизиращ интеркултурния дискурс, чрез начина си на създаване (фикционализиране) и благодарение на многопластовостта си, крие в себе си загадките на един или друг подход в интеркултурните срещи. От друга страна, голямото внимание, което литературният текст отрежда на гледната точка, на перспективизацията, както и моментът на емпатия, характерен за творческия акт, предпоставят използването на теорията за културния релативизъм при оценката на межкултурните контакти. Методите на лингвистичния анализ имат, от трета страна, за цел да изследват възникването на различни интерпретации на вербалните символи (Hall, 1959). На следващо място се налага необходимостта да се приложи психологическият подход поради факта на художественото тематизиране на т.нар. „смущения“ при срещата с другостта (Gudykunst, 1985).

И не на последно място по значение стои отношението към категориите време, пространство, език. Обединител на тези важни аспекти на интеркултурната

комуникация е моделът на Хол (Hall, 1959), който включва като основни категории темпоралността (отношението към времето), териториалността (отношението към пространството) и контекста (отношението към езика). От особено значение за рецепцията на литературния текст и на представения в него интеркултурен диалог е последната категория, тъй като основният посредник на интеркултурността в случая е езикът.

Представата за непрекъснатото “разминаване” в процеса на интеркултурното общуване и произтичащите от това психически процеси на стрес и несигурност са опорните точки в модела на Гудикунст (Gudykunst/Kim, 1992). В основата на този модел стои интерперсоналната комуникация *лице в лице*, която е част от интеркултурната комуникация. Или обратно, интеркултурната комуникация се смята за част от интерперсоналната комуникация, за особен вид дефективна комуникация поради многото недоразумения, възникващи на вербално ниво. Моделът на Гудикунст стъпва на класическия комуникационен модел на Шенън и Уивър, според който комуникационните съдържания (“съобщения”) се кодират от изпращача и се декодират от получателя. Комуникационният акт се счита за успешен, когато кодираното съобщение се приема, разбира точно по начина, по който е било замислено. Процесите на **кодиране** и **декодиране** протичат едновременно и ролите на “изпращач” и “получател” непрекъснато се сменят. Вероятността за идентичност между поставените зад кодирането и декодирането значения е минимална, което обяснява високата честота на недоразуменията и съответно дефективността на интерперсоналното общуване. Според модела на Гудикунст участниците в комуникационния акт придобиват чувството за чуждост помежду си, породено от различния прочит на кодираните и декодираните съдържания. Резултатът е емоционално напрежение, когнитивна несигурност, дезориентация, стрес. От стремежа за намаляване на стреса, считан за антропологична константа, Гудикунст извежда мотивацията за културно “учене” (Gudykunst/Kim, 1992).

## **7. Образи на своето и другото/чуждото в литературни текстове**

Образите на своето и другото/чуждото (авто- и хетерообрази) в литературните текстове са не само субективни конструкти, те са интертекстуални конструкти, преpraщащи към една вторична действителност, която показват и обозначават (вж. Swiderska 2001, 60). Като субективен конструкт пътеписът, основен жанр в изследването, едновременно представя и изобразява един свят, т.е. едновременно представя реалността и я „измисля“, при което конструираната реалност стои наред с представената. От този факт произтича **основната задача в изследването, а именно да установим как този образ на другостта се затвърждава, засилва и традира в процеса на културната продукция** (вж. Egger 2002, 16). Затова е необходима прецизна методологическа диференциация при анализа на литературните текстове. Избягваме терминологичната несистематичност (вж. Swiderska 2001, 21-85), като се опираме на опростените, но оперативни понятия **образи на своето и чуждото** и пренасяме тежестта върху методите на анализ.

Според Пол Рикъор различаваме три нива на анализ: културноисторически, рецептивен и дискурсивен. **Културноисторическият анализ** се занимава с реалните контакти между българската и немската култура и с конкретните действащи лица,

ситуации, фактори за влияние, в които се конструират културните контакти. **Рецептивният анализ** се занимава с хоризонта на възприемане на една култура, с механизмите на това възприемане и с резултатите от този рецепционен процес – образите на другостта, възникнали като продукт на културните контакти. **Дискурсивният анализ** не се занимава с конкретните исторически детайли, а типологизира участниците в една културно-историческа ситуация по техните анонимни “гласове”, т.е. по техните дискурси. Тук не е толкова важно как е преминал реалният контакт между културите и какво е реалното възприемане на тази или онази ситуация. Предмет на дискурсивния анализ е функционирането и социалното въздействие на определени символи, възможността тези символи да се превърнат в част от идентификационните стратегии на една културна общност. Между впрочем реалните исторически действия, прояви, събития като такива са невъзможни без включването им в един контекст от символи. За да могат да бъдат различени от обикновеното движение във физиката, човешките действия и историческите събития трябва да имат символично значение, т.е. да бъдат включени в мрежа от цели, стойности, очаквания, тълкувания. Това означава, че именно дискурсивните процеси правят възможно осмислянето на действията, което е предпоставка за межкултурни сравнения (вж. Risseur, 1981).

В обобщение и с оглед на изследването на интеркултурните отношения в подбраните литературни текстове може да се каже, че **културноисторическият анализ се занимава с реалната другост, рецептивният – с възприетата другост, дискурсивният – с конститутивната другост, със символите на другостта и нейните граници**. Трите метода на анализ не могат да се прилагат самостоятелно, защото в повечето случаи те преминават един в друг. Анализът на реалната другост, колкото и да се опира на исторически факти, е все пак резултат от нечие субективно възприемане, наложило се като интеркултурен факт. И обратно, рецептивните образи в зависимост от силата и интензитета си в процеса на историческото предаване могат да се превърнат в културноисторически факти. Следователно двата вида образи на другостта – културноисторическият и рецептивният – не съществуват в чист вид. От трета страна, поради антропологическия си характер те са обвързани с определени символи, т.е. с дискурсивния анализ.

## **8. Проблеми на възприемането на другото/чуждото и реципирането му в литературен текст**

Проблемът за възприемането или невъзприемането на **чуждото** е част от предмета на науките етнология и етнография, и като цяло на науката ксенология. Този проблем е особено актуален в процеса на мултиетническото и поликултурното съжителство, започнало след двете световни войни (срв. Steiger, 1991) далеч преди формирането на актуалното днес понятие световна глобализация.

Източникът на етнологията и етнографията като науки исторически води началото си от опита (Колумб) да се за- и овладеят “диваците”, т.е. други народи и да се контролира тяхната **другост**. При подобни концепции **своето е непременно** изходна точка за възприемането или невъзприемането на **чуждото**. Ако приемем това за наша **основна теза**, още в началото става ясно, че една непреднамерена етнология и етнография (ксенология) е *per definitionem* невъзможна.

В развитието на етнологията неведнъж са търсени изходи от зависимостта **свое-чуждо**. Невъзможността да се преодолее тази зависимост е обусловена от три фактора:

1. **Познавателен** – невъзможността да се отделят **обектът (чуждото) и субектът (възприемащия чуждото)**. Перцепцията е винаги субективна. Не могат да се възприемат обективни факти (самата комбинация *възприемане* и *обективност* е оксиморон). Фактите след акта на възприемане са вече интерпретации (езикови факти). А интерпретациите са резултат на “диалога” между възприемащ и възприемано. Освен това “голите” факти не са адекватно описание на културни феномени, още по-малко в литературен текст. Извод: **възприемането на чуждото е интерпретативно**. Разбирането на другия е в границите на интерпретацията, следователно не може да бъде обективно.
2. **Езиков** – адекватното езиково представяне на възприетото чуждо. Тук проблемът е езиковофилософски. Изход от езиковия дефицит, от невъзможността на езика да изкаже определени сфери (вж. Витгенщайн, 1988), е **полифонната форма на представяне на възприетото**: множество реципиенти възприемат различно един обект на чуждостта или един реципиент предлага множество варианти на рецепция.
3. **Комуникативен** – невъзможността да се доведе възприетото и вербализирано чуждо до трети (индиректно възприемащ) реципиент, т.е. невъзможността или липсата на гаранции за адекватна транссубектна комуникация в мултикултурния диалог.

**Основен извод: Сравняването на разнокултурни феномени е въпрос на епистемология, лингвистика и херменевтика. Всеки опит адекватно да се схване чуждото е проблем – бягане с много препятствия, от които сме склонни в крайна сметка да избягаме, без да сме *про-бягали* разстоянието до края. Именно в тази недосегаемост на *схващането на чуждото* е неговото очарование, именно тя го прави атрактивно за изследователя.**

Под *усвояване* на чуждостта в литературен текст се разбира процесът на двустранно повлияване между литературния текст и реципиента. Светът на реципиента се потапя в света на текста, т.е. реципиентът (пишец или читател) конкретизира света на текста в индивидуалната си гледна точка (перспектива). От друга страна, текстът повлиява тази индивидуална перспектива. Накрая двата свята са в определена степен “променени” – реципиентът и текстът се превръщат в едно цяло. Не само разбирането на чуждостта, но и по-доброто разбиране на своето може да бъде резултатът от визирания процес (вж. Steinmetz, 2003,559). Много важни предпоставки за този херменевтичен ход е волята за приемане на чуждото, или поне волята за благосклонното отваряне спрямо чуждото. Проблемът на взаимното повлияване между чуждо и свое е в това, че то може да успее само, ако чуждото по някакъв начин би било разбрано. Ясно е, че всяко чуждо може да бъде идентифицирано като такова само като се изхожда от собствените възприятия и познания. Ето защо не съществува тотално чуждото, то е винаги контингентно. Погледът от своето към чуждото, външната перспектива, трябва да се разшири с вътрешната перспектива, с неговото осмислено опознаване, като антиципация на

отварянето към чуждостта (вж. Ikekweazu, 1988, 71). Пътят към това опознаване е “интеркултурното образование, което е ориентирано към това, културите и нациите да могат да общуват в модуса на такта, дискретността и на взаимното съобразяване, т.е то предпоставя диалога между тях ... “ (Reich, 2003, 207). Този диалог е ориентиран към “чувствителността за други концепти за човека и света...” (Mathes, 1991, 438), но не изключва спора и критиката, които наред със сенсибилизацията за другостта обещава продуктивна комуникация в дия- и полилога на културите. Липсата на познание за другите култури Адорно нарече полуобразование (вж. Koller, 1999, 102-104). Антропологическото значение на познаването на чуждостта Брехт поантира в стихотворението си *Поведение в чужбина*: “... нека на всички да е отредено, да се държат така, както в чужбина...”. Поведението в условията на чуждостта се превръща в тест, критерий за човешко поведение въобще. Чрез опознаването на чуждото се постига максимална близост до реалността, откъсната от центризмите на своето и от традиционното опозиционно делене на света като добър и лош, светъл и тъмен, външен и вътрешен, материален и духовен.

Познаването на чуждостта като другост предпоставя нейното **усвояване**, но това не е вече необвързаният, спонтанен, “невинен” реципиент, а по-скоро информираният реципиент. Четенето при него е ръководено от знанието за определен контекст, знание, несъдържащо се в четения текст. С това срещата между реципиент и текст от директна се превръща в индиректна. И това отново повлиява отношението чуждо-свое. Информираният реципиент приема текста като вид изследване, като критически анализ, а не като преживяване на нещо случващо се. Взаимно проникване и обогатяване на чуждото и своето може да се получи единствено при анализиращия, дистанциран реципиент. Той се дистанцира в три отношения: спрямо чуждото, но и спрямо своето, в крайна сметка спрямо цялото отношение чуждо-свое.

Този вид четене (или писане) няма нищо общо с така нареченото анексиращо, узурпиращо четене (или писане), което безпрекословно подчинява чуждото на категориите на своето. Последното става възможно единствено чрез насилствено отчуждаване на чуждото, което има за цел изключително утвърждаването на своето за сметка на чуждото. Както е известно, анексиата никога не зачита своеобразието на другостта. При този вид рецепция на чуждото то не се приобщава без предразсъдъци към своето и остава неразбрано в своето своеобразие.

В заключение: “Под усвояването на чуждостта би трябвало да се разбира процесът, при който четенето кулминира в самоинтерпретацията на читателя, който в следствие на това се саморазбира по-добре, разбира себе си като нещо друго или просто започва да разбира себе си” (Risseur. 1981, 158).

## **7. Погледът на Европа към Балканите и на Балканите (България) към Европа**

Особеност на българската гледна точка към другостта е възприемането на Европа и Запада като другия, въпреки осъзнаването на европейската ни принадлежност по географски, исторически и културни причини. Мисловният модел “Ние и Европа” е толкова дълбоко инкултуриран у българите, че никога не смуцава. В отношението към “другата Европа” проличават лицата на другостта като обект на желание и привлекателност, от една страна, но и като източник на заплаха и надмощие, от друга. Това личи във формулировки като “пътувам за Европа”



(потвърдено от Улям Милър, вж. Тодорова, 2004, 73), “европейско образование” “западен възпитаник”, които са антиномии на българското и представят българите като нещо съвсем различно от европейската система. “Класическата земя”, земята, която е люлка на европейската цивилизация, полуостровът, на който свещеният бик донесе Европа, сякаш не са част от тази Европа. Идеята за крайното различие спрямо Европа води много често до идеята за изключителност на българската култура, до “културен нарцисизъм” и “изолационизъм” (Тодорова, 2004, 77).

От гледна точка на Европа Балканите и в частност България също се описват като други спрямо стария континент. “Твърди се, че техните жители не се стараят да се приспособят към нормите на поведение, издигнати от и за цивилизования свят” (Тодорова, 2004, 17). Като всяко обобщение и това е резултат на редукция и дихотомията цивилизован/нецивилизован се използва, особено в медиите, твърде произволно. Събитията на Балканите (Босна напр.) често се квалифицират като предизвикателство към “цивилизования” свят:

Наистина има нещо неевропейско в това, че Балканите никога не успяват да стигнат размерите на европейските (западните) касапници. /.../ При лекотата, с която американските журналисти раздават обвинения за геноцида в Босна, където броят на жертвите варира някъде между 25 000 и 20 000, е интересно да се знае как те определят трите милиона мъртви вьетнамци. Дали Балканите са неевропейски или не, е въпрос най-вече на академичен и политически дебат, но те със сигурност нямат монопол върху варварството. Целта на тези разсъждения не е морално възмущение спрямо нечие друго морално възмущение. Истинският въпрос, който се крие зад това, е как може да се обясни упоритостта на тази замръзнала представа за Балканите? (Тодорова, 2004, 22-23)

Много от пътешествениците на Балканите обаче пропукват леда на подобна представа, като наред със сенчестата и екзотичната страна представят привлекателната страна на тази “нецивилизована” другост (романтизиране на Балканите):

София не е дотолкова цивилизована, че да загуби чара на стария свят, пикантния аромат на Изтока. Лустрото на цивилизацията е засегнало повърхностно само някои страни, а в други не е извършило забележими промени. Когато излезеш от коридора на вагона и стъпиш на платформата на чистата жълта софийска гара, инстинктивно чувстваш, че Европа е след теб и ти стоиш в сянката на Ориента. (Артур Смит, цит. по Тодорова, 2004, 36)

Мария Тодорова прави обзор на гледните точки на Европа към Балканите, но и на Балканите към самите Балкани в книгата си *Балкани-Балканизъм* (Тодорова 2004), като предлага много на брой и различни аспекти на тези отношения. Тук ще отбележим отделните ракурси, които през годините имат значение за формирането на твърди и трайни представи за тази (особена) част от Европа, съхранили се до днес, които откриваме отчасти в анализиранияте литературни текстове.

За първи път терминът Балкански полуостров (Balkanhalbinsel) се използва от немския географ Аугуст Цойне през 1805 г. (вж. Тодорова, 2004, 49). Думата *Балкан* означава *планина* и *кал, тиня* (балк от персийски език). В гръцкия, румънския и сърбохърватския език *Балкани* и *балкански* наред с неутралното значение

актуализират конотацията *изостанал, незрял, неподреден*. В българския език *балканец* реализира обикновено негативното значение, докато *балканджия* е синоним на *горд, смел човек*. Ратенау използва *балканизация* за да предаде ужаса от апокалиптично опустошение. Пол Скот Маурър придава на *балканизиран* значението *разпокъсан, разделен, слаб икономически, гнездо на интриги* (вж. Тодорова, 2004, 62). Австрийският автор Александър Водопивец свързва в книгата си *Балканизацията на Австрия* квалификацията *балкански с непостоянство, летаргия, корупция, безотговорност, лошо управление, размазване на границите в законовия ред* (Vodopivec, 1967, 7). При Харолд Блум градацията на деспективните конотации отива още по-далеч в нюанси като *дехуманизация, деестетизация*. Както се вижда името *Балкани* е откъснато от онтологичната му основа и е превърнато в абстрактен демон, в лингвистичен плевел (вж. Тодорова, 2004, 65 и сл.). Тълкувателят на образа на Алеко Константинов Бай Ганю Балкански Светлозар Игов въвежда понятието *homo balcanicus*, в което включва аспекта на балканския *буржоа-парвеню, смешен, примитивен клоун, но и автентичен, страшен дивак и корумпиран политик*. По думите на Игов “в началото той е смешен чешит от балканската провинция, в края е политическа сила, господар на положението, тържествуваща социална стихия, човекът-тълпа” (Игов, 1993, 104-115; 1987; вж. също Богданов, 1989; Киров, 1991). Демонстрираното от героя на Алеко европеизиране на балканеца чрез акта на смяна на агарянския ямурлук с белгийска мантия води до двусмислието: “Европейци сме, ама не съвсем.” Аспект, който се тълкува обикновено с дефицит на европейски ценности на Балканите и който, както личи от обзора, е основен за европейския поглед към Балканите и за нашия поглед към самите нас. Упорито се избягва тълкуването на крилатия израз в интеркултурен смисъл, а не непременно като емоционална оценка. В този ред на мисли фразата е знак за автономното явление *българска култура* в поликултурния контекст на Европа. За подобно тълкуване свидетелстват думите на Йонеско:

Оригиналната и автентична балканска култура не може да бъде истински европейска. Балканският дух не е нито европейски, нито азиатски. Той няма нищо общо със западния хуманизъм... Може да съществува страст, но не и любов. Може да съществува безименна носталгия, безлична и неиндивидуализирана. Вместо хумор, дори вместо ирония съществуват просто недодялани и безжалостни селски задявки... Но най-вече (балканците – С.Б.) са лишени от милосърдие. Дори религията им не може да се смята за религия, толкова е различна тя в основата си от емоционалната, психологична и интелектуална религия на католиците и протестантите. От западна гледна точка свещениците са материалисти, практики и атеисти; те са разбойници, сатрапи, зад черните им бради се крие лукавство, те са безмилостни, земни – истински тракийци... (Йонеско, цит. по Тодорова, 2004, 78)

Цитатът разкрива две основни характеристики на балканския дискурс: противоречива двойственост и извеждане на злото като тъмна балканска действителност, т.е. нейното демонизиране, сатанизиране. В българското съзнание също присъства стандартното негативно отношение към балканското (самостигматизацията), което е подчинено на стремежа ни към европейското.

Балканите винаги са били топос на етническа хетерогенност и с това конфликтен регион. Мария Тодорова е един от малкото изследователи, които не

предпоставят етническата пъстрота като източник на конфронтация. “Виновна” за неспирните конфликтни ситуации е “идеализираната национална държава, която се стреми към етническа хомогенност” (Тодорова, 2004, 194). На сложния етнически състав се дължи друга характерна за всички балкански нации черта – самовъзприемането им като кръстопът на цивилизационни контакти, като мост между различни култури. На което трябва да се възрази, че в това отношение Балканите не са нито единствени, нито оригинални. Но в същото време не може да се отрече, че именно това “междинно” положение на Балканите формира едно много друго (неевропейско) Аз на този регион от Европа. Като продължение на самоопределението “мост между културите” се явява саможертвата в името на Европа по време на азиатските и арабските нашествия. Ако от нещо Европа се възхищава по отношение на Балканите, то това е “примитивността, първичността, изостаналостта, екзотичността на дивото” (Тодоров, 1991). Дори привлекателният аспект, екзотиката при възприемането на Балканите от страна на Европа не може да удовлетвори чувството за жертва на този регион в името на цивилизационното развитие на Запада. За представителите му тези народи пресъздават състоянието на техните собствени предци и най-ранната история на света. (Балканите като детския период в развитието на човечеството, ако перифразираме Шилер за докеанските народи. А както е известно, всепризнатият изследовател на съзнанието Фройд отъждествява децата с диваците и умопомрачените, дискурс който импонира на европейската представа за Балканите.) В този смисъл културата на Балканите се разглежда като ранна форма, етап от развитието на съвременната култура. На Балканите вековете не следват един след друг, те съжителстват. От тук произтичат патриархалността, архаичните предразположения, анахронизмите и добросърдечният консерватизъм на трдициите. Това са територии, добре познати на хронистите през античността и средните векове, впоследствие заличени от паметта на Запада, които е било необходимо да се преоткрият. Тази мисия имат многобройните пътеписи и описания, които варират от пълно възхищение (Каниц, Ламартин) до пълно отричане (Леонтиев).

Опит за културно сравнение между Балканите, респ. Ориента и Европа прави Мехтилд Голчевски. Наред със споменатите вече клишета за селяните и планинците, хора, близо до природата и първично-примитивното, изостаналост, нечистота той свързва Балканите с характеристики като неопределеност, мъглявост, примесени със силни емоции (Балканите или обичат или мразят, няма нищо средно). *Балкански* много често се отъждествява с *ориенталски*, което е почти изключително негативна квалификация и служи за обобщаващ синоним на *разврат, пасивност, повърхностност, летаргия, мудност, неефективност, некомпетентна бюрокрация*. Балкански, от друга страна, макар да се припокрива с ориенталски, има и допълнителни характеристики – *жестокост и дебелацина* (човешкият живот не струва почти нищо, култ към пушката), *нестабилност и непредсказуемост, безразличие към правила и разписания*. (Балканите са ъндърграундът по Костурица.) Изброените конотации са контрапункт на разбирането за Европа, символ на чистота и ред, самоконтрол и сила на характера, съзнание за законност и правосъдие, ефикасна администрация, с една дума, Европа представлява „културно по-висока степен на развитие, което облагородява и човешкото поведение” (Golczewski, 1981, 63-67, 269).

В отношенията Европа - Балканите е наложен асиметричен модел, който привилегирова Запада като стандарт спрямо всички Други. Причината е политическият и икономическият дисбаланс между двата региона на Европа. При невъзможността географски да бъдат отделени от Европа, Балканите са културно построени като Другия в нея. И все пак Балканите са в Европа, те са „бели“ и преобладаващо християнски. Те поглъщат удобно проектираните фрустрации на Запада, превърнати са в склад за негативни характеристики, срещу които е издигната позитивната и самохвалебствена (евроцентрична) представа за този ареал. Балканите са антицивилизацията на Европа, нейното alter ego, тъмната ѝ страна.

## **Втора част**

Изборът на представените в изложението автори и произведения е продиктуван от една основна предпоставка: рецепцията или опитът за рецепция на съвременната българска действителност от гледната точка на модерни немскоезични автори. В изследването са обхванати автори и произведения, публикувани след 80-те години на XX в.: Ангелика Шробсдорф, Илзе Тилш, десетте германски автори от проекта *Немско пътуване към Пловдив*. Поради сходството на мотивите и посланията не всички автори от проекта *Еденкобен-Пловдив* са коментирани, но задължително са представени в библиографията.

Интеркултурният дискурс в изследването стъпва на основата на “литературните факти” в рецепираните художествени текстове. В същото време се налага уточнението, че не се игнорира различието между фикционалния свят на литературния текст и социалната действителност. Предметът на изследването – литературният текст като източник на образността на чуждото – предполага използването на този тип “факти”. Жанрът на конкретните литературни текстове – пътепис в различните му форми – допуска вид информативност, която в много случаи се доближава до реалната житейска ситуация. Характерът и стилът на анализирания текстове, в които доминират описанията, конкретните житейски истории, позоваванията на реални факти и събития, позволяват привличането им в рамките на интеркултурния дискурс като база за интерпретации и коментари на конкретни културни феномени.

### **1. Ангелика Шробсдорф**

#### **1.1. Пътуване към София**

Можеш да разправяш на хората

най-побърканите приказки за България, /.../  
те всичко вярват.  
Никой не познава тази страна.  
(Die Reise...197)<sup>2</sup>

Рецепцията на образа на България в произведенията на Ангелика Шробсдорф се предпоставя от три фактора: съдбата на писателката, свързана с тази страна преди и по време на Втората световна война; посещенията ѝ в България 25 години след края на войната; личното пристрастие на Шробсдорф към екзотиката и мистиката на Другата Европа (Балканите). В образа на България, представен от Шробсдорф, се преплитат трите дискурса, характерни за интеркултурния диалог – културно-историческият (спомените от детството), рецепционният (впечатленията от съвременна България) и дискурсивният (символното значение на тази част от света за писателката). Ако първите два фактора са обективно свързани с биографията на писателката, третият е свързан с нейната изключителна чувствителност като творец и човек към другостта на тази част от Европа.

Какъв е поводът да се появят на бял свят книгите на Шробсдорф, посветени на България? Отговор на този въпрос дава биографията на авторката. Родена през 1927 г. във Фрайбург, Германия, тя емигрира в годините на националсоциализма в България заедно с майка си, еврейка по произход. От 1939 г. до 1947 г. Шробсдорф живее в София, след което се завръща в Германия. Прекарала голяма част от детството си в България, писателката отново посещава страната след 25 години. В този смисъл България ѝ е по-скоро вътрешно близка, отколкото нова и непозната. Пътеписът *Пътуване към София* тематизира тази близост въпреки физическата дистанция на пространството и времето. Както близостта, така и дистанцията са условия за реципирането на другостта (вж. Linder, 1974, 70). Близостта “осигурява” онази емоция, която прави възможно надмогването на другото, на чуждото. Дистанцията “предоставя” възможността за когнитивно овладяване на другостта, за формулиране на обяснения (атрибуции) с цел нейното възприемане. В същото време разминаванията между свое и чуждо са част от културния шок (вж. Gudykunst/Kim, 1992), който Шробсдорф преживява по време на това пътуване. Особеното в случая е, че тези различия се тематизират предвид знанията и познанията на писателката за България, придобити по време на престоя ѝ тук, т.е. образът на България и българите при Шробсдорф е решително повлиян, първо, от отношението на авторката към историята на тази страна и, второ, от отношението ѝ към своето собствено минало, съпричастно с историята на България. Тази съпричастност конструира в голяма степен образа на чуждото, който освен резултат на обективно наблюдение е част от емоционалността, част от пристрастието на писателката към страната, станала важна част от съдбата ѝ. В този смисъл образът на чуждото е едновременно резултат от ратцио и емоция. Шробсдорф създава интерпретативен образ на България, който от своя страна също трябва да бъде интерпретиран, именно поради наличието на емоционални и афектни елементи, свързани с вътрешната връзка на писателката с този топос на другостта.

Текстът *Пътуване към София* е структуриран в три части. Първата част представя пътуването на главната героиня Ангелика до София (*Предговор*); във

---

<sup>2</sup> Преводът на цитатите от „Пътуване към София“ – мой, С.Б.

втората част (*Бойлерът*) топосът на действието е София и основна за сюжета е срещата между Ангелика и другата главна фигура, приятелката ѝ от детството, българката Людмила; третата част тематизира шока, който Людмила преживява в Париж, гостувайки на Ангелика (*Западният шок*). Смяната на топоса на действието, а с това и смяната на гледната точка в трите части на произведението не е единствено средство за релативиране на образите на своето и другото. Смяната на перспективата демонстрира по-скоро промяната на тези образи в резултат на пресичането на гледните точки, които взаимно се коригират в допира на различните културни стандарти и в техния сблъсък. Част от тази промяна е ретроспективното преживяване на по-късни събития на фона на собствените предварителни очаквания. Смяната на перспективата е в крайна сметка размяна на погледи към другостта в условията на интеркултурен диалог, който Шробсдорф реализира в текста си.

Заглавието на една от трите части на романа *Западният шок* ни “подказва” начина на възприемането на българската действителност. Той е показателен за състоянието, в което се намира реципиента, идващ от Западна Европа с намерението за контакт с българската другост. Основният подход на писателката при представяне на двустранните културни стандарти и на техния конфликт е подходът на контрастивното описване на българските и западните условия на живот.

За разминаванията между своето и чуждото основна “вина” носи различието в културните стандарти, във вида възприемане, в начина на мислене, на оценка, на действие в една култура, разбирани като специфична система за ориентация. Компонентите на тази система се възприемат от повечето членове на съответната култура като нормални, естествени, типични и дори задължителни форми на поведение, тъй като са усвоени несъзнателно в процеса на социализацията и инкултурацията. В срещата с чуждата култура се появяват проблеми при “овладяването” на околната социална среда, при комуникацията в междуличностното общуване, водещи често до културен шок – интензивна поява на остри трудности в процеса на адаптирането в другокултурна среда. Културният шок е процесът на първоначален допир с непознатата култура. Той е повече или по-малко внезапно потапяне в неспецифичното за нормални условия състояние на несигурност, в което човек не знае, какво се очаква от него, нито пък какво може той да очаква от другите, той може да се прояви във всяка ситуация, където миналото знание и познание вече не е приложимо (Wirth, 1992, 174). Културният шок минава през няколко фази: **любопитство и възбуда**, когато базисната идентичност на човека е вкоренена в собствената му култура; **дезориентация, дезинтеграция** на почти всичко познато – човек е подтиснат от изискванията на новата културна среда, чувства се бомбардиран и неадекватен; **раздразнителност и враждебност**, човек изпитва гняв и възмущение от новите обстоятелства, които по правило предизвикват трудности; **приспособяване и интеграция**, човек вижда лошите и добрите страни на двете култури; **бикултурност** като трето измерение, като състояние на взаимодействие на двете култури, човек се чувства комфортно и в новата, и в старата култура.

Настоящото изследване на българската проблематика в произведенията на Ангелика Шробсдорф фокусира вниманието върху представените в тях културни стандарти от двете страни на интеркултурния дискурс и ситуациите, в които се стига до екстремни недоразумения (културен шок): при Ангелика (Шробсдорф) във

възприемането на българската култура (София) и при нейната приятелка Людмила в допира ѝ със западноевропейската култура (Париж). При това изхождаме от позицията, че спецификата на собствената култура като стандартни ситуации може да се опознае и прецени единствено при контакта с чуждата култура (вж. Assmann, 1990, 11-48). Тази двойна перспектива играе централна роля в повествованието на Шробсдорф.

И двете героини (Ангелика и Людмила) попадат в чужда страна (съотв. България и Франция). Разликата се състои в това, че Ангелика е била вече в България преди 25 години. И все пак информираността, знанието и познанието за културата на страната е спомен, който е адекватен на традициите, на менталитета, но не и на актуалното развитие на България и българите. Людмила познава Запада от разкази, по-малко от четива и главно от идеологически клишета, създавани целенасочено в годините до 1989 г. Нейният образ за Европа е в голяма степен резултат от манипулация поради липса на пряк контакт (контактна хипотеза). Образът на България при Ангелика е обусловен от избледнелия спомен, от идиличната наивност на детското възприятие в довоенна България, от голямата дистанция между двете пребивавания в страната. От всичко това следва еизбежността на културния шок при двете героини. Людмила го изживява обаче в истинската му сила. Ненапускателните граници на България жена е не само неприятно изненадана (първа фаза на културния шок), не само бомбардирана (втора фаза), тя е взривена отвън и отвътре (трета фаза), свидетелство за което е постоянното ѝ истерично поведение по време на престоя в Париж. В моментите, когато не се капсулира (другото измерение на истерията), Людмила изпада в състояние на афект.

И на двете героини предстои първоначално приспособяване към непознатата култура, в която те внезапно се потапят. Липсва плавен преход от едното към другото състояние поради факта на бързото физическо преместване в границите на другата култура. Пътуването на Ангелика е резултат от спонтанно решение, което изключва целенасочена подготовка, дори във формата на ретроспекция към годините на детството. Пътуването на Людмила е резултат от политически промени, на възможността да излезе на Запад, и подготовката за него е предшестващото посещение на Ангелика в София и нейните разкази за другия свят. Очакванията на едната и на другата не могат да се покрият с реалността на самия контакт с чуждото и това разминаване между очаквания и реалност е главният източник на загубата на ориентация, положение, в които изпадат и двете, особено в началото на престоя си в другата култура. Свидетели сме на ситуации, ескалиращи в раздразнителност, която мутира във враждебност, възмущение, дори в гняв при Ангелика и в афектни състояния, близки до истерията, при Людмила. Особеното при българката е предразположеността ѝ към подобни състояния дори в собствени, български води, което Шробсдорф не пропуска да отбележи. Следователно силата на културния шок и реакцията, която той предизвиква, зависи от изброените фактори, но и от строго индивидуалната психическа нагласа на реципиента. Ангелика преживява доста бурно контакта с познатата непозната страна, но бурята е вътре в нея, на повърхността липсват характерните за Людмила външни, силно изразени агресивни състояния.

Шокът в буквалния смисъл на думата е кулминацията на процес, който постепенно загубва от енергията си и отстъпва място на опитите за релативиране

(успокояване, минимализиране) на стреса и за „събирането“ на собствената и чуждата култура. В случая към тази фаза спадат моментите на авторефлексия у Ангелика, излизането ѝ от идентичността на западноевропейец, поставянето под въпрос на западното виждане за нещата, критика на собствената ценностна система, нейното **овъншняване** и обективизиране и поставянето ѝ на везните наред с осъзнатите ценности на българската култура. Нещо повече, в духа на западната откритост и разчупването на собствения културен стандарт Ангелика демонстрира очевидни предимства на българския ценностен модел, особено що се отнася до неподправеността, непреднамереността, сърдечността и пъстротата на междучовешките отношения. Автентичността на отношенията в България е както спомен от следвоенна България, така и актуално настояще. Същата фаза преминава и Людмила в Париж, която след поредица безсънни нощи, безапетитие и т.н. (културният шок далеч не винаги е моментно състояние) възвръща чувството си за хумор и дори за самоирония, като второто е изричен показател за преодоляването на афектното състояние, знак за относително, макар и временно равновесие. Искренният ѝ смях съпътства странните паралели между френски и български “феномени” като мода и кисело мляко, Лувъра и мавзолея на Георги Димитров, между мечтата за прерии и екзотика и мечтата за ремонтираната кухня и баня. С този тип “интеграция” в другата култура е “обезвреден” културният шок при героините на Шробсдорф. Това, което следва, разбира се, не е бикултурност, а културен релативизъм, способността да поставиш едни до други елементи от двете култури, и то не с цел “измерване” и поставяне на етикети като добро и лошо, а заради самото **съ-**поставяне (вж. Kohl, 1995, 145). Предпоставките за постигане на въпросното равновесие се оказват в случая две: преживеният културен шок като освобождение (катарзис) и резултатът от него – последвалата авторефлексия.

### **1.1.1. Предговор**

Пътуването на Ангелика към София започва имагинерно, с представата за това пътуване. То се превръща в атракция с неочакваните си обрати. Фатализъмът присъства неотменно, скрит в “детайли, в които някой незапознат с България, някой, който не ги вземе под внимание, ще си строши главата” (Die Reise...17). Например фактът, че плащаш при резервацията билет за Air France и на летището установяваш, че самолетът ти се кичи с надписа Balkan Airline (Die Reise...18, 21). Това е сполучлив пример за различни културни стандарти: плащаш за една услуга и получаваш точно същата тази услуга (Израел и Западна Европа) versus плащаш едно, получаваш съвсем друго (българското туристическо бюро в Йерусалим). Точно е наблюдението на Шробсдорф, че само “вещ” в “българските работи” човек може да асимилира това разминаване в буквалния смисъл на думата. Подобни “детайли”, причиняващи катастрофа при срещата с другото, изобилно присъстват по време на подготовката на пътуването и по време на самото пътуване. Ще се спрем на някои от тях.

### **Ангелика в българското туристическо бюро в Йерусалим**

Първото движение на главната героиня Ангелика, решила да посети България, е в посока “надолу” (“in die Tiefe” – Die Reise...16), в „мазето“ на света и на живота. Първият допир с българската действителност е Транстур, туристическото



бюро на Балкан в Йерусалим, където я посреща служителка, “необучена в усмихването, но иначе много услужлива” (Die Reise...18):

То е едно малко бюро, разположено в мазето, всъщност по-скоро стара канцелария от трийсетте години. От времето, когато неща като целесъобразност, здравословна работна атмосфера и оформление на пространството още не са били познати. Мъждивата електрическа светлина, прашните снимки на природни пейзажи и градове, които изглеждаха като откъснати от евтини календари и илюстрирани списания, и пълното отсъствие на други туристи, интересувани се от България, не събуждат желание за пътуване. За това допринася и дървената бариера, стигаща до гърдите на клиента, която разделя помещението на две части, една малка за посетителите и една голяма за служителите. Гледката непременно напомня за граници и забрани и човек се пита за ролята на тази разделителна стена. Може би тя е тук, за да предпазва туристическите агенти от внезапни нападения и разхвърляните наоколо папки с документи от нежелани погледи. Човек превъзмогва всичко това и пристъпва към бариерата. (Die Reise...16)

Човек няма нужда да е познавач на българските условия, каквато отчасти е Ангелика, за да усети в пълната атмосферата на... ориенталска небрежност би била мека дума, на занемареност и вехтошарство в тази малка българска територия. Бюрото в действителност **представя** България, за съжаление в “мъждива светлина”. За посетителя е достатъчно да застане пред стената бариера, за да усети в архитектурата на помещението духа на препятственост (стената стига до гърдите на клиента), на забрани, мнителност, подозрителност, недоверие, враждебност, страх. За клиентите, които почти липсват, е отредено малкото помещение и коравите столове (Die Reise...18) – поредното унижение (сравни понататък мотива за “навежданията” пред българските гишета), за бюрократите администратори е голямото помещение. Последните са символ на властимащи, които за разлика от западните си колеги не сядат на една маса с клиентите си. Дори туристическото бюро на България в чужбина не приема тази равнопоставеност на клиента, а възпроизвежда българския модел на “обслужване” – бариерата и шушукането зад нея, като че ли става дума за заговор, шпионаж, а не за продаване на туристически услуги. Нещо повече, по думите на Цветан Тодоров, визиращ в *Дълг и наслада* подобна бизнес ситуация, става дума за

...презрение към всички, които са от другата страна на гишето – презрението на дребния чиновник към човека, зависим от него. /.../ Имам предвид униженията, налагани ни от хора, чиято нищожна всъщност власт ги кара да ѝ се наслаждават най-много – именно защото не е голяма – дистанцията между тях и вас; да ви създадат усещането, че зависите от благоволения им, което пък на тях има създава усещането, че съществуват за сметка на по-слаби от тях. (Тодоров, 2003, 145-146)

Описанието на интериора на българското туристическо бюро в Йерусалим откроява образа на една миниобщност с крайно голяма властова дистанция, с многобройни и стриктно подредени йерархически структури. Разделението на

пространството чрез стена е показателно за субординацията, проектирана в отношенията към клиента, който би трябвало да бъде издигнат на пиедестал (клиентът винаги има право). Базисната ценност в случая е уважението към статуса, а носителите на този статус са служителите в бюрото. Цялата обстановка и атмосфера не подсказва с нищо нормалната, обратната зависимост: на фирмата от клиента, основно правило в пазарния свят, което не важи обаче за българската фирма Транстур в Йерусалим.

Посетителят е отграничен не само чрез стената бариера, но и чрез нежеланието за контакт. Изказът на въпросната служителка е формален, индиректен, с голяма доза несигурност и неопределеност на информацията. Именно този начин на изразяване е характерен за йерархическите общества – висок контекст (Hall, 1959, 1969), висока степен на неяснота, стилът е повече куртоазно-угоднически, отколкото прагматично-услужлив. Хората от културите на голямата властова дистанция са много словоохотливи, любезни и мили за сметка на категоричността и еднозначността на това, което казват (дефективна информативност) (вж. Rehbein. 1985, 9). На въпроса на Ангелика, дали може да получи потвърждение за хотелската резервация, служителката в туристическото бюро отговаря “кратко и делово”, “че в най-добрия случай то може да пристигне след около две седмици, а в най-лошия изобщо да не пристигне, което (и това е успокоението – С.Б.) през февруари не било никакъв риск” (Die Reise...17). Налице е контрадикция, информативен нонсенс със странна каузална аргументация. В противното на това твърдение ще се убедят по-късно всички пасажери на българската компания Балкан. Продължават въпросите за вида на самолета на Балкан (“добрата стара компания”), при което Ангелика искрено и типично по български е посъветвана да пътува с Air France. В други държави за такава “препоръка” уволняват служителите си. За българина е нормално да предпочете и да препоръча чуждото. Причината за това не е самокритичността му, а неговият самообраз, неговата самоирония (автостигматизация). От всичко на света той най-малко харесва себе си (което би могло да бъде и добродетел): “Ние сме единственият народ в света, който дефинира всичко *лошо* със собственото си име: българска работа” (Чилингиров, 1938, 7).

Следващият въпрос на Ангелика към служителката от Транстур издава познаването на “дълбинен” (идеологически) детайл от българската социалистическа действителност. Дали по време на нейното пътуване в София ще се състои някакъв социалистически конгрес, “защото в такива случаи може да се случи и резервираната стая, и резервираният обратен полет да бъдат предоставени на някой партиен другар...” (Die Reise...17). Изходна точка за размислите на Ангелика върху българските условия са не само заявените още в увода спомени от детството, но и познания за отношенията в съвременна България, и то на ниво идеологеми.

Манията за преследване и потайността, третирането на клиента като крадец и враг са “експонирани” във въздуха на това българско туристическо бюро в чужбина. Същата подозрителност витае и преди полета в чакалнята на летището: “Като че ли всеки бе нащрек спрямо другия, сякаш всеки надушваше у другия някаква неприятна тайнственост. Защото кой би тръгнал да лети през февруари, в

една влажна, забулена в мъгла вечер, в седем и половина за София? /.../ и тъй като никой от нас не бързаше да слезе от автобуса, учтиво си давахме предимство” (Die Reise...20).

Започва пътуването на Ангелика към страната на детството ѝ. Не е сигурно дали монахини в самолет носят нещастие, което Ангелика е чувала някъде (Die Reise...19), но със сигурност тя преживява ада на едно пътуване с Balkan Airlines.

### Самолетната компания “Бай Ганьо”

Самолетът прилича на пура и представлява в очите на пътуващата героиня “половината от една нормална машина” (Die Reise...21). “Полунормалността” на българските условия ще се превърне в траен мотив в текстовете на авторката. Тази форма на пура предполага в мислите на героинята по-скоро представата за боен снаряд, отколкото за самолет, нещо, “което едва ли може да лети”. С тази “утешителна” мисъл тя минава “покрай сериозната, безмълвна стюардеса, която сякаш бе уморена или отвратена от Запада” (Die Reise...21).

Ироничната закачка за “отвращението от Запада” още веднаж потвърждава познаването на идеологическите клишета, които и досега не се осъзнават като такива от много българи, залъгвани дълги години с тях, които обаче не представляват тайна за живеещата далеч от тях Ангелика.

Тих ужас и чувството за **абсурдно пътуване в “неизвестното” („ins Ungewisse“** - Die Reise...29) издава този първи допир с късове българска територия (туристическото бюро, самолетната компания, самолета, цветът на чиито завеси прилича на гниещи ягоди, отегчената стюардеса - Die Reise...21). В резултат на сблъсъка си с поредицата неевропейски културни стандарти Шробсдорф прави опит да самокоригира образа на своето: “Ние на запад трябва най-сетне да се научим да не се влияем от външната страна на нещата” (Die Reise...23). Това може да се разглежда като първа крачка да се преодолее евро-его-центризма и повърхностното възприемане на нещата. Какво ще види авторката зад тази обвивка и дали то ще компенсира външните неугледности, или ще ги задълбочи?

Шробсдорф прави психологически снимки на българската действителност и човешките взаимоотношения в нея, представяйки ни парадоксални образи, които биха стъписали всеки представител на Запада. Тези образи са представителни за отношенията в българското общество по това време.

**Обслужването в самолета** е поредната проекция на “правилата”, които действат в българските бизнесусловия:

Бай Ганьо (пилотът – С.Б.) стартира самолета безупречно и пурата, след като пухтейки, скърцайки и тракайки се отдели от земята, лежеше във въздуха като дъска. И пасажерите се държаха примерно, много по-добре, отколкото бях свикнала да виждам по време на други полети. Никой не се смееше, не викаше, никой не подвикваше от редица на редица, не се разхождаше по коридора, никой не се застояваше в тоалетната, сякаш е у дома си, и не викаше стюардесите, за да им поставя глупави въпроси или да иска щяло и нещяло. Стюардесите, три здрави

момичета в тъмносини костюми и бели, закопчани до ушите блузи, приличаха на възпитателки в трудово-възпитателни домове. Бяха спокойни и праволинейни, не раздаваха насам натам безсмислени усмивки, излишни думи и жестове, които не влизаха в преките им професионални задължения. Така всичко вървеше като по вода и никой не изискваше повече, отколкото му се полагаше. (Die Reise...23-24)

Самолетното общество и неговото така представено поведение е миниобраз на българското (социалистическо) общество. Дори и чуждите гости, пътуващи (живеещи) в него, сякаш са подвластни на правилата, които не важат за други “полети” в други “самолети”. Общо е чувството за желязна дисциплина, дирижирана с твърда ръка от екипажа, чувството за изтръпване, вцепененост, стагнация, с една дума за несвобода. Никой не си позволява нищо повече от минимум необходимото, никой не се смее и не смее да иска повече от това, което му е отредено. “Излишество” липсва в усмивки, действия, жестове, дори в облеклото на стюардесите. Дори обслужващият персонал не се интересува прекалено от пътниците. Всичко върви по **права** линия и следователно е **правилно** – такава е философията на посланието. Отново на преден план в рецепцията на Шробсдорф излизат властовите структури и механизми, характерни за “самолетната” общност, която въпреки че е поликултурна, по дух и поведение е много българска. Като че ли властта на крилатото чудовище се разпростира и върху пасажерите – представители на различни култури по време на полета се “държат” удивително по български. Четейки Шробсдорф, човек остава с впечатлението за класна стая със строги учителки (българските стюардеси) и послушни, примерни ученици (пасажерите). За поведението на другокултурните пътници могат да се дадат различни обяснения. В случая от значение е конфронтирането им с другостта, което те когнитивно и емоционално не могат да преодолеят и което ги прави изключително предпазливи и “тихи”. Това, което е важно за образа на българската действителност, е “професионалното” поведение на обслужващия персонал, който с цялото си излъчване не оставя никакво съмнение за онзи модел на строга субординация, вече коментиран по повод българското туристическо бюро в Йерусалим. Стюардесите се държат спрямо пътниците като възрастни спрямо непълнолетни, снизходително, покровителствено, настоянически. Отношения, които са характерни за вертикалните йерархически структури, но и за женствения тип култури (покровителствената грижа за другите, особено за по-слабите). В случая не е налице типичният, а “българизираният” случай на женствена култура. Слабите (пътниците) не са действително слаби, те биват “инфантилизирани”. Това е по-скоро вид подчиняване, отколкото жест на съпричастност и рефлекс на обслужваща грижовност, т.е. тук грижата произтича не от обективната необходимост за нея, а от субективната необходимост на обгрижващите да доминират спрямо така наречените слаби и зависими от тях. Последното няма нищо общо с професионалните задължения на професията стюардеса, отношението на стюардесите към пътниците е нов ракурс към властовите механизми, действащи в подобни бизнесотношения.

Редът и спокойствието, сигурността, стабилността се оказват илюзия: “Съобщиха, че ще кацнем след четвърт час в Бургас, тъй като в София вали сняг и летището е затворено” (Die Reise...26). Разбира се, че такива метеорологични

изненади се случват навсякъде, но тук времето е метафора за един неочакван обрат, от който за Ангелика започва ходенето по българската земя и ...по мъките.

Пътят за редуцирането и преодоляването на страха от неизвестното, непознатото, чуждото се очертава в текстовете на Шробсдорф като фатализъм, суеверие, мистика. Това се изразява в “логиката”, че не всичко в чуждата култура може да бъде разбрано и единственият начин да се преработи психически е “веселият фатализъм“ (Die Reise... 23), а именно съзнанието, че колкото и да е лошо, това е положението и то не може да се проумее рационално. “Импровизацията – вълшебната дума на Балканите – помага и при най-страшните бедни” (Marko Polo, 2003, 10). Такъв случай на голяма “беда-изненада” е необявената промяна на дестинацията от страна на българската самолетна компания, с която ситуация трябва да се “справят” гостите клиенти на Balkan Airline на летището в Бургас.

“В България трябва да се вярва, не да се гледа!” (Die Reise...42), казва един от пасажерите, кацнали непредвидено на

### Бургаското летище.

Не беше ясно, дали това е летище, но предвид това, че стояхме живи и здрави на твърда земя и долу дори ни очакваше автобус, бе все едно, дали бяхме кацнали на летище или на полето. /.../ Автобусът, хриптейки, потегли и се отправи към една оскъдно осветена барака, единствената сграда в широк периметър. /.../ (Летището – С.Б.) представляваше странно преградено, сиво боядисано помещение без възможност за сядане, преминахме в малка съседна стая, в която телевизорът бе надут до последно, а от екрана се кипреше скрибуцаща попгрупа. (Die Reise...29-30)<sup>3</sup>

На това място, наречено Бургаско летище, („an Ort und Stelle“ - Die Reise...32) има реална опасност пасажерите да останат да нощуват. Защото “още не било решено” („man hätte es noch nicht beschlossen“ - Die Reise...36): „Кой какво не бил решил?”, попита сириецът. “Някой, то” (Die Reise...36). “То не било решено”, както се казва на “хубав” български език, къде ще нощуват нашите гости. Никой не може да обясни в случая кой се крие зад това *някой*, зад това *то*. Шробсдорф “играе” с неопределителното местоимение “някой” (man), но и с безличния подлог “то” (es), за да подсили стреса на чуждестранните гости, които като всички нормални хора не могат да възприемат тази неопределеност и без-личност в подобна критична ситуация. Като че ли подсъзнателното (“То”-то) трябва да решава къде ще нощуват клиентите на Балкан. “Организацията” продължава часове наред не без нови парадокси. “Формирането” на колективна отговорност, т.е. анонимна безотговорност в “лицето” на безличното “то”, е типично за обществата с изразена колективистична структура. Те много често използват в интерперсоналната комуникация местоимението *ние* вместо *аз*, особено когато се намират в контакт с външна група, или в условията на противопоставяне, какъвто е случаят тук.

---

<sup>3</sup> И днес още (2005), купувайки Варненското летище, белгийците се хванали за главата в дълбоко учудване, как това “нещо” може изобщо да функционира (собствена информация от източник, поискал да остане анонимен).

Служителите на летището в Бургас изпадат в комичната ситуация на конфронтиране с едно много чуждо, външно “те” (чуждестранните пътници). По този начин се сблъскват двете групи, ние-групата и те-групата. Отграничаването на двата полюса е самосъхранителен рефлекс за отделяне на външния, застрашаващ ги свят (те-групата) от закътания и свойски вътрешен свят (ние-групата). Рефлекс на чувството за самосъхранение е и безличното “то”, което трябва, но не може да взема решение, и зад което се крие анонимното, но стабилно “ние” като бариера пред безпомощното “аз”. “Ние” “покрива” и развива в случая отговорността и вината на Аз-а. Проблемът за анонимната и, което е едно и също, колективната отговорност и вина е и днес актуален в тоталитарните системи и в обществата в неразвити демокрации, каквото е българското. Той води след себе си така нареченото поведение wait-and-see, индиферентно вторачено изчакване, проблемите да се решат от само себе си (Todeva, 1996, 47-68). Именно подобна няма стагнация и липса на всякаква инициатива демонстрира гореописаната сцена.

На въпроса на Ангелика дали може да телефонира до София, стюардесата отговаря “Естествено, /.../, сякаш изобщо нямаше никакви съмнения в перфектното функциониране на летището” (Die Reise...37). Оставяме настрана факта, че организиращите нощувката стюардеси седят върху куфарите на гостите, в резултат на което подаръците на Ангелика са размазани. Последното по-скоро е провокативен художествен похват от страна на Шробсдорф да хиперболизира и без това драматичната ситуация. На летището не липсва единствено прословутото българско сладникаво-сервилно, нищо неподозиращо, наивно-снизходително съчувствие към създалата се неловка ситуация. При гледката на размазаното кафе и потрошените чаши в куфара на Ангелика и тримата българи, служители на Балкан, изригват във викове “Оле-ле” (Die Reise...39). “Емпатичната” ситуация може да се обобщи както следва: като не могат да поемат отговорност в професионален план, служителите от Бургаското летище емоционализират ситуацията и по този начин “излизат” от нея. Няма и следа от професионално отношение, да не говорим за задължителната в случая прагматичност. Групата на служителите от летището, които действат “вкупом”, никога поотделно, “анексира” групата на пътниците (другостта), за да се справи с положението. Подобно емоционализиране на проблема и пренебрегване на една чисто делова ситуация са характерни за силно колективистичните общества, където липсата на ясно ситуиране на нещата се “компенсира” с хармонични и дружелюбни човешки взаимоотношения. Пътниците са зле-поставени в положението на едва ли не близки хора, приятели, които трябва да влязат в положението на безпомощните домакини. В отношението на ние-групата към те-групата се редуват “дебелацина и сервилност”, доста характерни за отношенията в тоталитарния свят (вж. Годоров, 2003, 55).

Всички тези парадокси водят до културен шок и Шробсдорф се опитва да го преодолее в литературната форма на поднасяне, а именно с равновесието на “веселия” фатализъм, „облечен“ стилистично във формата на „скока“, на нарушената логика на нещата в едно банално събитие (пътуване от Йерусалим до София). Нещо повече, авторката целенасочено създава и развива в текста си тази линия на антирационалност, на екстремност в съвсем обикновени, ежедневни ситуации, където по правило мистиката е изключена, пример за което е посрещането на пасажерите в

## Бургаския хотел.

Към най-последно “организирания” хотел се движат с автобус, “който трябва да е направен от стабилен, як материал, тъй като вземаше дупки, гърбици и всякакви препятствия без особени трудности” и чийто шофьор пее. “Пасажерите мълчаха и си мислеха вероятно единствено за топла вода, топла стая, топло легло – разглезените чужденци във всеки случай.” Нищо подобно не се случва на чуждестранните гости, все повече се налага прозрението: “В България ... трябва да вярваш, а не да виждаш!” (Die Reise...42). Културният шок продължава със социалистическото колективно настаняване по двама, по трима, за да пести самолетната компания “Бай Ганьо”:

За момент всички бяхме безсловесни, след което в мен се възмути социалният елемент и аз казах спокойно, но категорично:

- Съжалявам, но никога не спя с чужди хора в една стая.
- Аз също - обясни моята съквартирантка и протегна ръка за втори ключ.
- И аз, извика възмутено сириецът - няма да стане.

Бях поставила началото на протест.

Стюардесата изглеждаше учудена. Тя очакваше благодарност за леглото, а не протест срещу общата стая и въобще не разбираше, какво изведнъж ни бе станало. Изглежда обмисляше, какви методи се прилагат в подобни случаи и реши първо да опита с изкуството на убеждението.

- Това са големи, хубави стаи - каза тя, с баня.
- Това значи, че единият ще спи в леглото, а другият в банята - каза французинът.

Ние се засмяхме, за радост на стюардесата, и с това заплашихме собствената си позиция.

- Хайде - каза тя майчински, идете сега да се наспите хубаво.
- Тогава дайте на всеки самостоятелна стая - казах аз.

Сега вече й писна. С разглезените деца на Запада изглежда трябва да се държиш строго и да ги поставиш пред свършен факт.

- Не може, каза тя и се канеше да се обърне и да отmine.
- И защо не може? - попита сириецът заплашително - Можете ли да ни кажете една причина, поради която не може.
- Защото стаите са заети.
- Каквооо? - извикахме в хор.

Стюардесата размени безмълвен, отчаян поглед със симпатичното момиче на рецепцията и повтори:

- Защото стаите са заети.

- Искате да кажете, - попита французинът - че петстотин или повече големи, хубави стаи с две и три и не знам колко легла са всички заети?

- Да.

- През февруари? В Бургас?

- Да.

- Господи боже, и от какви хора?

- От туристи, студенти ... - тя очевидно търсеше друг вид желаещи да пътуват, но не можа да се сети за нищо друго.

- Туристи! Студенти! - извика жената, с която трябваше да споделя стаята - бих искала да ги видя.

- В България човек не вижда, човек вярва - каза слабоватият интелектуалец, който рядко говореше, но на място. (Die Reise...44-45)

Социалният елемент, който предизвиква културния шок у чуждестранните гости, е елемент на индивидуализъм, на запазване на личното пространство. Никъде в цивилизования свят двама непознати не могат да бъдат настанени в една хотелска стая, освен ако самите те не пожелаят това. Това е така, защото в обществата, чиито представители тук са пасажерите, автономията на личността и неприкосновеността на личното пространство са базисни ценности вид – обществен договор между основното разграничение в тези култури **аз-другите**. Аз-ът има права, които никой не може да нарушава. Хол привежда няколко примера за особената необходимост на германците от неприкосновено пространство:

Германците възприемат собственото си пространство като продължение на Егото си. Егото на германеца е особено чувствително и той с всички средства търси да запази личната сфера. Това наблюдаваме например по време на Втората световна война при германски военнопленници: В лагер в една колиба живеят четири пленника; веднага щом се намерил малко повече материал, всеки започнал да огражда собствено пространство. Германците внимават много никой да не вижда балконите и прозорците им. В Германия има необикновено много двойни врати, които не пропускат шум и така осигуряват личната сфера. В немските офиси по правило вратите са затворени, с което се демонстрира, че никой не иска да бъде обезпокояван. Отворените врати са за германците знак за небрежност и липса на ред. (Hall, 1969, 134)

Тези примери не изненадват с ясната позиция и личната инициатива на участниците в протеста в защита на свещеното лично пространство, стартиран от Ангелика. Не изненадва и категоричният изказ на протестиращите, подчинен на правилата на недвусмислената комуникация, в реч, характеризираща се с нисък контекст (Хол), т.е. без възможност за тълкувания. За представителите на индивидуалистичните култури е характерна директност и яснота на изказа, особено в условията на явна конфронтация. Те са вербално надарени, ясно фокусирани, безкомпромисни. В проведения диалог със служителите на хотела пасажерите демонстрират



комуникационна стратегия, която се опира на: концентриране върху интересите на Аз-а – говорене не от името на “ние”, както би се случило в колективистичните общества; хладнокръвно спокойствие и недвусмислена категоричност; контекстуализиращи сигнали за уточняване на посланията в посока еднозначност (Hinnekamp, 1944, 14-18); искане на каузално, а не на емоционално обяснение на случая и причините за него; аргументирано, а не афективно противопоставяне (дори възмущението и афектът са канализирани в правила); настоятелност до края в защита на собствените права. Комуникационната стратегия на гостите се отличава с индуктивния си характер и с конкретността си – изхожда се от факти и се формулират конкретни искания. В противовес на тази стратегия е тактиката на двете служителки на рецепцията в българския хотел. От тяхна страна е налице: анонимност, безличност, неопределеност на израза поради непоемане на индивидуална отговорност; липса на всякаква аргументация в отговорите спрямо предявените претенции, аргументацията се замества със забрани от рода на “Не може”; вместо делови тон служителките демонстрират инфантилна загриженост и сладникавост в поведението си спрямо другите, което е на изключително ниско битово ниво (мисълта, че човек може да се държи по подобен отблъскващо интимен начин в бизнеса е чужда за представителите на Запада); емоционализиране на една чисто делова ситуация и то по възможно най-неподходящия начин; “витиеват”, нищо неказващ език с много висок контекст. Разминаването на двата типа изказ въпреки излъчените контекстуализиращи сигнали е причината за неадекватното декодиране на интендираните послания от двете страни (Гудикунст). В основата на това разминаване стои дихотомията определеност/неопределеност (на поведение и думи). Неопределеността се приема за аномалия от групата на чужденците, докато групата на българите се чувства в нея уютно.

Шокът от тази “нашенска” стратегия на отношение към другото се засилва от факта, че служители в сферата на международния туризъм в България, стюардесата, жените от рецепцията, по никакъв начин не осъзнават абсурда на положението, което от днешна гледна точка се обяснява твърде лесно с липсата на интеркултурна компетентност. За тях напълно естествената съпротива на гостите да се “чифтосат” е каприз, разглезеност, неблагодарност и всичко друго, но не и право на личността. В случая е налице както липса на професионализъм, така и дефицит в разбирането за човешки права. В резюме, индивидуалистичното поведение на гостите се възприема като възмутителна арогантна претенция. Този “културен стандарт” Западът не познава. До ден днешен българските хотелиери предлагат легло в стая с непознат(а) и това не е особен етически проблем за тях и някои от клиентите им. Особен етически проблем доскоро бе общата стая за мъж и жена, които не са в брачни отношения. И тук е голямото двуличие на псевдоморала. Можеш, дори е за препоръчване, по икономически причини например, да събереш двама абсолютно непознати, а е “неморално” да приютиш двама близки, двама влюбени.

Към абсурда на “двойното” настаняване трябва да добавим типично българското патриархално-наивно отношение към гостите. Отнасят се с тях като с инфантили, които трябва да бъдат залъгани майчински с хубави играчки (големи, хубави стаи с баня, като че ли това е суперизключение за един хотел) и след това едва ли не да бъдат „напляскани“ като непослушни деца, за да легнат да спят.

Инфантилни се оказват и българите в неловкото положение да пробутват уж хитри, но всъщност смешни обяснения и откровени лъжи.

Пасажът насочва вниманието към проблема за обществено допустимата физическа дистанция в различните култури (вж. Hall, 1969, 113, 136-138). И следва изводът на западния интелектуалец относно гореописаната ситуация: в България няма да видиш нещата, не питай, няма да ти ги обяснят, за да разбереш, трябва *просто* да повярваш. И това *просто* никак не е толкова просто, включително и за много българи. Мистиката на българските условия в случая е противопоставена на аналитично-линейно-рационалния принцип на западното мислене (вж. Levi-Strauss, 1973). Тази мистика витае в ареала на Балканите, където “всичко е точно обратното на това, което логически може да се очаква да бъде” (Уилям Милър, цит. по Тодорова, 2004, 40).

След всички приложени трикове – български специалитет – да принудят чуждестранните гости да приемат българския “тертип” на нощуване в хотел, българският инат се пречупва и всеки получава собствена стая. Казусът “настаняване” се разрешава не благодарение на разбирането на домакините за неадекватността на ситуацията, а поради страха от ескалацията на конфликта. Коментарът на прозяващата се от досада и омерзение Ангелика е: “...мисля, че всичко в тази страна е случайност, добра или лоша, но случайност” (Die Reise...48). Случайността на случващото се в България противостои на западния културен маркер за прозрачност, детерминираност, обзримост, предвидимост и контролируемост на ситуацията. Позоваването на случайността и мистиката като основни критерии за това, какво и как се случва, е част от горепосочените фатализъм и мистерия, възприети от Шробсдорф като начин на контакт с “трудната” българска действителност, като естествен контрапункт на безотказната рационална ориентация на Запада. И кой би повярвал, че след всички серпентини ще последва логическа развързка на ситуацията, която във всяка нормална страна трае не повече от две минути след пристигането на госта в хотела.

Защо бе цялата тази приказка? Идва ироничното обяснение на Шробсдорф: “Българите са били пет века под турско робство”, казах аз, “и тогава са научили изкуството да разказват приказки” (Die Reise...51). И да сучат масали вместо мисли. За пореден път, след историите в туристическото бюро и в самолета, Шробсдорф представя изрична демонстрация на силови и властови механизми от страна на представители на бизнеса. Правото е на страната на властта, от другата страна на стената бариера, ако употребим метафората на Шробсдорф.

Подобен властови механизъм се наблюдава и в **отношенията между половете**. Разбира се това е твърде интимна сфера, за да се направи категорично и генерализиращо обобщение. Освен това определянето на тези отношения е въпрос на индивидуална културна обособеност, а не само на национална и културна принадлежност.

Българинът още не бе осенен от мисълта за равноправието на жената, като нямаше никакво значение, че професионално и социално тя имаше същите права. В личния живот тя му оставаше подчинена, правеше това, което той ѝ заповядаше, беше

естествено на негово разположение, в кухнята и в леглото. Един истински мъж бе авторитарен и потентен, и дори когато жената въздишаше, се смееше или ругаше, никога не би поставила под съмнение достоверността на това твърдение. (Die Reise...48)

Цитатът потвърждава обусловеността на междуполовите отношения от измерението на йерархическите зависимости. Именно в културите с голяма властова дистанция се демонстрират открито и в някаква степен гордо “предимствата” на “силния пол”, който “държи” положението, който не само контролира, но и заповядва, другата страна е изцяло на негово разположение. Положението на мъжа е безусловно, то не се дебатират, макар на хартия да са гарантирани всички права на жената. Силата, властта, авторитарността и диктатурата като социални механизми се отъждествяват с биологическа даденост – потентността. Именно в това смесване на природата на феномените се крие слабостта на обяснението за силния пол и парадоксът, за който загатва Шробсдорф чрез наблюдения върху реакциите на жените спрямо така наречената “мъжественост”. Независимо че мъжете са видимите традиционни лидери, те са много по-подчинени в интимните си роли (дома, семейството, децата). Балансът на властта в действителност е разделен на макро- и микрониво. У дома в семейните дела (микрониво) жените латентно са много по-властни въпреки външното подчинение. За скритата женска власт допринася и фактът, че в българската културна общност мъжът не е единственият икономически фактор, както това се наблюдава в западните общества (много от жените там са домакини и майки). В заключение може да се обобщи, че така представеният авторитет на мъжа в отношението му към жената е показан. Зад показността се крият дълбинни властови измерения, където не манифестната мъжка сила като позиция, а женската последователност и находчивост вземат връх. В актуалното развитие на българската културна общност, където проблемите все по-малко се решават силово и все повече с дипломатическа гъвкавост, на преден план излиза възможността на жените за равноправно заемане на властови позиции, включително и в макросоциалната сфера. В този смисъл тенденцията е към определяне на българската култура по-скоро като мъжествена по две причини: традиционно българките са икономически фактор наред с мъжа, упражнявайки в някои случаи и така наречените “мъжки” професии, т.е. мъжете и жените се смятат за социално равни и еднакво отговорни пред семейството; модерното развитие е предпоставка за излизане на жената от чисто семейната микросфера и навлизането ѝ в ръководна функция в социалната и политическата макросфера.

“Женската” проблематика, поставена от Шробсдорф, не е свързана само с отношенията между половете. Тя е поставена на лична емоционална основа. В целия текст се прокрадва симпатията на Шробсдорф към “този тип български жени, възпълни и със сърце, които обичаха да се веселят и не обичаха да работят, които една седмица можеха да ядат боб, за да могат после празнично да нагостят госта си” (Die Reise...52). Отношението на Шробсдорф е насочено към топлотата, жизнеността, непринудеността, автентичността на българските жени, към уменията им да се веселят, все качества, които по едни или други причини тя не открива в собствената си високоорганизирана среда.

Освен това позитивно излъчване авторката възприема контра клишетата два други нюанса, които не са дори чисто женски, а общочовешки. За пръв път се разрушава митът за прословутото трудолюбие на българската жена в частност, и на българина въобще, което е нейна “интеркултурна” заслуга. Причината за възприемането на трудолюбието като традиционна и актуална българска автоснимка е, че тази добродетел се бърка с безизходицата, с омерзителното материално и финансово положение, с което са принудени да се справят голяма част от българите. Именно това перманентно екстремно състояние на оцеляване се нарича трудолюбие. Феноменът се обяснява не с липсата на трудови навици у българите, а с отпадането на идиличния, романтичния елемент от тази добродетел. Да не говорим, че в исторически план повечето българи не са имали особена мотивация да обичат труда, защото никога не са получавали равностоен паричен еквивалент за него.

Вторият проблем, който загатва краткият цитат на Шробсдорф, е свързан с конфуцианския динамизъм, определящ България по-скоро като култура с краткосрочна ориентация. Българката е готова седмици наред да се лишава от пълноценна храна, за да има възможност “достойно” да нагости госта си. Гостът е символ на другостта в интер-, но и в интракултурен смисъл, следователно отношението към него може да се екстраполира до някаква степен върху отношението на българина към другостта въобще, което се отличава с добронамереност и себераздаване. Подчертаваме до някаква степен, защото следва опровержение на българското “гостоприемство” като интеркултурна категория, а именно пред-разсъдъкът спрямо мъже от тъмната раса, поне за онова време, и низвергването на жени, имащи връзки с тях: “Жена, която ходи с арабин, е в очите на българите курва”, каза младият мъж, “с тъмнокож дори и проститутка не спи” (Die Reise...77). Поставяйки под въпрос културни стереотипи и автостереотипи, Шробсдорф обгръща този “литературен” процес с екстремни примери (жертвено гостоприемство, от една страна, и расизъм, от друга страна), за да насочи вниманието ни към релативиране на тези образи или самообрази, което ги доближава до една реална житейска ситуация. Събирането на две крайности ни посочва отделни нюанси между тях и прави възможен обзора на цялата скала от културни особености.

Следващият мотив, който позволява детерминирането на българската културна общност в степента на нейната цивилизованост, звучи така:

### **Влакът Бургас - София бил бърз и изминавал 400 км за около осем часа.**

Влакът бе истинска железница. Сигурно от трийсетте години и бе немско производство. Може би бе същият Ориент-експрес, с който през 1939 г. бях пътувала от Берлин за София. Купетата бяха силно износени и от малиновочервените велурени тапицерии не бе останало много. Велурът бе изподран, тапицерията хлътнала, малиновочервеният цвят бе покрит със сива патина. Стъклата на вратите и прозорците не бяха мити от десетилетия, а завесите, които заплашваха да паднат от лайсните, бяха набрани в дебели възета.

По български правила бяхме прилежно разпределени в купета: българите отделно, японците отделно, французите отделно и тримата, които не образуваха единен етнос

– сириецът, алжирецът и гъркът – заедно. Всъщност би трябвало да ме разпределят в тази група, но някак си повече пасвах в образа на западноевропейка и ме сложиха при французите. /.../

За мое успокоение имаше вагон-ресторант, тоалетна, в която мъдро не погледнах, и много малко пътници, което бе предимство. (Die Reise...60-61)

Ангелика, както изглежда, пътува с Deutsche Reichsbahn от времето на фюрера. Все пак бяхме и май си оставаме съюзници, поне що се отнася до използването на износените железници. Но друго е важно в случая: деленето на етноси, “сакън” да не се съберат различни, че беля може да стане. Тук определено съзираме типичната за срещата с другостта неизбежна опасност. За отбелязване е, че “разпределението” по етноси е дело на българските “организатори”, които “профилактично”, на принципа “за всеки случай да се пазим”, избягват смесването на култури и с това демонстрират принадлежността си към група с високо избягване на несигурността. Рискът в случая е конструиран в главата на българите, това разпределяне на пасажерите не е плод на някаква интеркултурна компетентност, а по-скоро на несъзнат рефлекс или тик за отделяне на различното. Защото то е опасно, ситуацията при наличието на толкова много различия е неопределена, би могло да се каже, че това е ситуация табу, която няма никаква структура. А липсата на обозрима структура е вече заплаха. Обратната реакция на умишлено или спонтанно смесване на компанията в купетата би била неестествена и не би могла да се очаква, най-малкото поради страха от езиково неразбиране и езикови недоразумения. Но и поради стреса, който неминуемо възниква в главите на българите при една такава шарена картина. Предпочита се определено прегледност, обозримост на положението с ясно очертани граници.

### **Вагон-ресторантът:**

На голямата, отделена от тесния коридор маса, седеше млад негър. Пред него беше поставена пълна чиния, но той не ядеше, а гледаше през прозореца. Изглеждаше тъжен и самотен. Вдигнах поглед от чинията му със сивокафявия сос и погледнах през прозореца към голия, замръзнал пейзаж, представих си родината му – райски естествена, изобилна и пъстра – и си помислих: “Мили боже, бедният човек!” На масата зад него седяха двама българи, които за разлика от него изглежда се чувстваха изключително добре. Бяха потънали в шумен, оживен разговор, често се смееха или приближаваха главите си, за да си прошепнат нещо тайно. (Die Reise...69)

Контрастът между гледката отсам и отвън прозореца на влака, „бедния“ негър с представата за топлата му родина (сезоните някъде не се редуват) и тъжната Ангелика, от една страна, бърбивите, хикикащи българи, от друга страна, не е особено оригинален, още повече, че има обективна причина (февруари) за тази меланхолия. обстоятелството, че тя не влияе на настроението на българите, е пресилено сравнение за това, как всичко чуждо се чувства ужасно в тази зимна и мръсна, не особено приказна България. Келнерът, “на когото му се повръщаше от

професията му” (Die Reise...70) е типичен образ за българското ресторантско обслужване по онова време – новите клиенти и новите поръчки, особено ако става дума за чай и лимонада, са повече от нещастие. Истинско нахалство е да си поръчаш втори път, камо ли да поискаш меню, което той с досада хвърля на масата. “Разбира се”, че липсва шницел, който иначе е вписан като ястие в менюто. Ние, българите, бихме се учудили, ако този шницел изобщо бъде сервиран в един български вагон-ресторант. “Няма” (Die Reise...71) бе дълго време любимата келнерска и магазинерска дума в България. Отношението на келнера към гостите е синтезирано в репликата на Антоан: “Имам чувството, че не може да ни понася” (Die Reise...72):

- И аз искам да пия нещо - каза сириецът - или твърде много искам.

- Разбира се, че искаш твърде много - каза Антоан - почакай малко да си почине човекът. (Die Reise...72)

Който е отседнал в български вагон-ресторант, разбира за какво става дума. Поведението на келнера не се отличава съществено от това на служителите в Транстур, самолета, Бургаското летище, хотела. Сред мъките на едно изнурително пътуване гостите започват все пак да забелязват качествата в българските взаимоотношения и в отношението на българите към тях. Промъквайки се от вагон-ресторанта до купето Ангелика установява:

Никой дори не промърмори, всеки се стараше да прибере до себе си всички съгъваеми части на тялото и да се сплеска, доколкото е възможно, а една по-възрастна, обикновена жена, която забеляза, че ми липсва необходимата пробивна сила, извика:

- Направете на другарката място де, вижте не може да помръдне оттук!

Така физически изтощена, но морално подкрепена достигнах купето си. (Die Reise...83)

Сириецът също отбелязва респект спрямо по-възрастния:

- Други страни, други нрави - забеляза безгрижно той - тук и жените отстъпват място, на запад никой вече не отстъпва място, дори и детето на стареца. Никакъв респект пред възрастта, никакъв респект пред каквото и било. (Die Reise...84)

Респектът пред възрастта у българите потвърждава концепта за културните общности с голямо властово разстояние. В случая двата полюса на социалната скала не са висшестоящи и подчинени. Налице е респект на свои към чужди, на домакини към гости, на по-млади към възрастни. *Чуждите, гостите и възрастните* се третираат съответно спрямо *своите, домакините, по-младите* като хора с престиж, заслужаващи уважение. Критерият в случая е не толкова властовата йерархия, а нравствената йерархия. В стълбицата от нравствени ценности чуждите, гостите и

възрастните имат висок статус. Това не е непременно свързано с толерантност, а с типичното за културата ни йерархическо мислене, където несвоего по причини главно на страхопочитание заема по-висока позиция. Българската култура се очертава като култура със силно изразен вертикален профил, за разлика от други култури, където хоризонталът (егалитетът) е основната структурираща линия.

Грижата за другия, който освен това е непознат, е характеристика на женствените и на колективистичните култури, където груповата хармония е базисна ценност. Основен закон тук е поддържането на тази хармония, за да се избегне директното противопоставяне, което отново потвърждава участието ни към общества с високо избягване на несигурността, отхвърлящи девиантно поведение.

В България, за разлика от Запада, постоянно нещо се случва, е на мнение Ангелика към края на едно пътуване по българските неуредици, включвайки авторефлексията като принцип на самоанализ:

Намирам, че тук е много уютно и интересно. Непрекъснато нещо се случва. Умирам от скука, като пътувам на Запад. Всичко е наред, всичко е стерилно, всичко е правилно организирано и планирано: удобните дрехи, които човек облича за тази цел, леко развлекателният роман, който чете, освежителните бонбони, които смуче, високомерната гримаса, която слага. Хората пътуват, както живеят. Напълно безинтересно. Когато ги погледнеш, ти се доспива, докато тук ... (Die Reise...88)

Стерилните улици и перфектната организация на пътуванията на Запад се прехвърля върху стерилния начин на живот. Всичко е предвидено с максимална точност, липсват изненади. Наложен е строг стереотип – дрехи, роман, освежителни бонбони, подходящата маска за лицето – и всички се придържат към него. На фона на тази “заспала” картина мъките в България изглеждат невероятно “интересни”, разбира се за авантюристичния тип хора, към които се числи героинята. Рефлексията върху чуждото в случая е вид саморазкриване, само-преоткриване, самопознание (вж. Albrecht, 2003, 544-545), което е характерно за текстовете на Шробсдорф и което многократно ще докажем с примери. След културния шок, който преживява (полета, летището и хотела в Бургас, влака и вагон-ресторанта), Ангелика е във фазата на етнорелативистките етапи по модела на Бенет (вж. Bennett 1998). Тя не само приема културните различия като реално съществуващи, но и като равностойни на собствените културни стандарти. Културната “картина” на другия престава да бъде бледо копие на собствения вариант, а се изпъстря с многообразието на другостта. Нещо повече, тук е налице адаптиране към “българските” условия на пътуване с признание (иронично или не ) за тяхното “превъзходство” спрямо западната стерилност и скука. Склонни сме в този смисъл да приемем доброжелателната ирония на авторката като дълбоко и искрено признание за България. Емпатичното и симпатично отношение на Шробсдорф към страната ни, разбира се, далеч не е одобрение, камо ли интеграция в една все пак оставаща чужда, рационално неразбираема, но емоционално импонираща ѝ страна. Именно на тази основа Ангелика прави своя “пробив”, което потвърждава тезата за важността на емоционалното познание за “влизането” в другокултурната общност.

В качествата на българските взаимоотношения се прокрадват и съмнения, по-точно съмнения в тяхната искреност и съмнения за тяхната показност предвид присъствието на чужденци. Майка, четяща книга, предлага в купето обяд за сина си: шише от уиски, пълно с вода и пластмасова чаша за водата, салфетка, грижливо увит сандвич, който синът хваща само за увитата част и салфетка, втъкната в яката. Коментарът на сириец за тази демонстрация, така нареченото “докарване” пред чужденците е:

- Всичко това тя прави за да ни впечатли с културата си, с хигиената си и с любовта си към реда - каза сириецът - в къщи със сигурност не пипва книга или салфетка. (Die Reise...94-95)

/.../

Момчето бе изяло сандвича до половината и се бореше с хартията, която то хем не смееше да отстрани, хем не искаше да сдъвче. Няколко трохи паднаха жърху кафявата пола на майката. Въпреки че изглежда бе потънала в четенето, тя веднага забележа това, изтърси трохите на земята сърдито поклащайки глава, взе на сина си хляба от ръката, смъкна хартията малко по-надолу и му подаде да захапи.

- Не е чудно, че момчето е изостанало - казах аз - тя се отнася с него като с двегодишен.

- Бих казал, че се отнася с него като с куче - отговори сириецът. (Die Reise...96)

Инфантилизиращото поведение на възрастните спрямо децата и подопечните, което преживяхме в редица ситуации в бизнесферата, сега наблюдаваме в семейна среда. То се корени в непрекъснатото доминиране на родителите в отношенията с децата, колкото и големи да са последните. Възрастният си остава несвободно дете, което предпоставя мислене и вземане на решения от друг по-възрастен, обикновено в лицето на държавата. Несвободата се възпитава от рано: детето запява по нареждане на майката патриотична партизанска песен: “То пееше със същия енергичен глас, но със замислен поглед. Много бих искала да зная, дали децата заучаваха погледа заедно с песента...” Енергията на гласа контрастира със замислеността на погледа, който не предполага открити очи и искреност на чувството. Първото е вид компенсация за липсата на второто – и двете се учат в българското училище. Прозрението на Шробсдорф се разпростира и по-нататък: “Замислих се дали песента не бе фашистка. По дяволите! При патриотичните песни човек никога не знае към коя епоха се отнасят” (Die Reise...106). Не намек, наблюдаваме директно идентифициране на “патриотичната” песен с личната драма на авторката, преживяла епохата на националсоциализма. Коментарът завършва риторично: “Познавам я (песента – С.Б.) от миналото, но много добре пасва и днес, нали?” (Die Reise...106).

Културата на голямото властово разстояние проличава в отношението на майката към детето, което никога няма да порасне, и в училището (заучения поглед). Всичко това демонстрира “непълнолетие” на човешките отношения. Разпределението на ролите в общността има за критерий йерархическите структури



в нея. Майката стои над детето, училището над възпитаниците си. При голямото властово разстояние от децата се очаква да се подчиняват на родителите, т.е. по никакъв начин не се насърчава независимото поведение у тях. Почитането на родителите и другите възрастни се смята за основна добродетел и то отвъд границата на добро и зло. В културите с голямо властово разстояние “се грижат” **по този начин** за децата и от тях не се очаква да експериментират сами, да бъдат самостоятелни. Почитането на родители и възрастни продължава и през зрелия живот, докато авторитетите са живи, което до голяма степен не е въпрос на убеждение, а на традиция, модел на зависимост от по-старшите, които по правило са и икономически по-силните, и този модел прониква във всички контакти, вкл. в “умствения софтуер”. Действа максимата за респекта пред възрастта и общественото положение, а всъщност става дума за потребност от зависимост, за липса на еманципираност. Това е изводът, който налага описаният епизод с майката и детето. Майката третира детето като куче (сравнението е на сириец), за което е важно да се грижиш, но което непременно държиш изкъсо за верижката.

**Ретроспекцията** придружава неотклонно формирането на образността на българското при Шробсдорф. Напразно Ангелика се взира и търси в замръзалия пейзаж зад прозореца китните български села от детството си – идилична представа, събудена от детския спомен:

Къде, се питах, останаха чудесните гори, хълмовете и горите, къде останаха селата на моето детство, тези примитивни малки села, които така обичах: приземни, гърбави къщички от жълта глина, селски площад с кладенец, от който носеха вода и на който перяха и бърбеха селянки, облечени в пъстро извезана национална носия, стада овце, царевични и слънчогледови поля. Горите, реките и хълмовете бяха още тук – някъде на друго място – но селата, моите села, бяха завинаги изчезнали. На тяхно място се виждаха безутешни селища с грозни къщи, в които човек не би поискал да влезе. (Die Reise...100)

Ретроспективно представената идилия предизвиква у читателя не само умиление към сантимента на детския спомен, но и симпатия към копнежа на спомнящата си, тази представа да бе преживяла времето, поне във външната си привлекателност. Връщането към миналото образува в текста на Шробсдорф ос с две противоположни посоки, първата на душевен покой, въпреки бурното време в миналото, втората – на душевна дисхармония, въпреки мирното време в настоящето. Състоянието на Ангелика сега напомня завръщащия се у дома в кратък разказ на Кафка, който стои на прага и не смее да го прекрачи, вътрешно безутешен от гледката, която би му се разкрила (Кафка, 1994, 320). Чувството за свобода, което съпътства идиличната представа за миналото, липсва в настоящето. “Фундаменталният” разговор за свободата с българския шангист Владимир е показателен за това:

- Какво мислите за свободата? - попита той.
- Много неща.

Отговорът не го задоволи.

- Вярвате ли в свободата?

- Не.

- Защо?

- Защото я няма. Нито тук, нито там, никъде я няма. Има различни степени на свобода, това е всичко.

- Харесвате ми - каза Владимир - казвате, каквото мислите.

- Виждате ли – казах - аз имам поне тази степен на свобода, други я нямат. (Die Reise...104-105)

Презумпцията е ясна и оформя кръга от степени на несвободи на българите, усетени и тематизирани от Шробсдорф. Този кръг започва с мнителността и подозрението в българското туристическо бюро в Йерусалим, минава през съмнителната машина на Балкан, затяга се в безпомощността на едно непредвидено приземяване и мъките по едно хотелско настаняване, накрая се затваря в изречените манипулации и лъжи.

В първата част от *Пътуване към София* чувството за чуждост се изразява предимно във възприемането на пространства, на тяхната външна страна: летището с неговата сива зала, странен лабиринт, без възможност за сядане (Die Reise...30); хотелът, голям и грозен сандък, построен на принципа, колкото по-грозен, толкова по-добре, с цветове, които имат “нюанс на изгнило и охтичаво” (Die Reise...43); хотелската стая, в която липсват форма, цвят и топла вода, и нейният прозорец, през който проникват силна музика и леден въздух и който не може да се затвори (Die Reise...48); велурената тапицерия във вагоните на влака е напълно износена и нейното “малиново червено” има “сива патина” (Die Reise...60); мястото, където спира бързият влак, трудно може да бъде припознато от чужденците като гара.

Наред с представянето на външни пространства Шробсдорф разкрива като познавач друго, дълбинно ниво, това на духовността. Нейна вътрешна убеденост е, че от тази външна безцветност и сива неприветливост не бива да се прави генералният извод за всеобща потиснатост, мрачна безутешност и скучна меланхолия (Die Reise...75). На помощ идват спомените от детството, китните села с бели приветливи къщи, много цветя и плодове, многоцветие, което ретроспективно е противопоставено на сивото настояще с надеждата то да възкръсне отново. За тази пъстрота допринасят във всеки български град циганите, представени като алтернатива на еднообразното сиво ежедневие със своите червенокоси жени, златни зъби, виолетови устни, сребърни обеци, с шаренията на дрехите, шампирани с цветя, лалета, райета и цветни петна, събиращи в себе си цялата палитра от багри.

Контрапункт на тъжния образ на социалистическата архитектура е ведроидиличният образ на хората: чистачките, “обикновени български жени”, “които сякаш бяха направени от сланина и сърце”, “които обичаха да празнуват...” (Die Reise...52). Българското гостоприемство е разпознато от Шробсдорф не само като

висша повеля, но и в исторически план като пряко наследство от славянските корени на българите (Die Reise...55).

Не на последно място: налице е импулсът на авторката да постави неизбежната картина на мизерия и изостаналост в контекста на културното развитие на България не единствено в исторически план, а като актуално настояще, като потенциал и перспектива.

### 1.1.2. *Бойлерът*

Топосът на втората част в романа е жилището на Людмила с Ангелика като гост. Акцент в тази част представляват разговорите за Запада и Изтока между Ангелика, Людмила, бившата им съученичка Лиляна и учителя по английски Причков. В зависимост от начина на социализация и инкултурация и в резултат на различния житейски опит се открояват **четири гледни точки** към проблематиката Изток-Запад (България-Западна Европа). Всички участници в диалога извън Ангелика имат вторичен, индиректен опит със западноевропейската другост.

Иронично е отношението на Ангелика спрямо Изтока, с видимо удоволствие героинята непрекъснато регистрира мистичното, случайното, “интересното” в контакта с България и българите. Пътуванията в България винаги са пълни с “приключения” (разбирай неприятни изненади), организация в повечето случаи липсва, но същевременно липсва западната стерилност и свръхорганизация. В България все нещо става (разбирай, не както е предвидено) (Die Reise...88). Иронията на авторката обаче в никакъв случай не е язвителна, а добронамерено-снизходителна, нещо повече, приятно изненадва автентичността на българската ситуация контра напудреността (blasiertes Gesicht) на западноевропейската. Шробсдорф, за разлика от повечето представители на проекта *Немско пътуване към Пловдив* (вж. гл. 3), не изживява културния шок в чист вид. Миналото ѝ, свързано с България, но и специфичната ѝ чувствителност на космополит (живял в Париж, Мюнхен, Йерусалим, с мъже от различни култури), я правят не толкова уязвима спрямо “опасностите” при срещата с чуждото. Тя демонстрира изграден предпазен механизъм на човек и писател за релативиране на сблъсъка, за превръщането му в предимство в процеса на рефлексията и авторефлексията. Това обяснява фината ирония, с която се “омаловажават” проблемите при контакта с чуждото и се стига до емпатичен поглед отвън (да се видиш с очите на другите) и отгоре (от позицията на самонадмогване). На базата на добродушното иронизиране в текста на Шробсдорф откриваме нарастваща сериозност на тона, когато става дума за жизнеспособността на Изтока в сравнение със Запада, където “три четвърти от всичко е мъртво” (Die Reise...131). Под жизнеспособност Шробсдорф има предвид вид адаптивност, непринуденост в отношението към нещата, в случая към факта на едно пътуване, което в очите на подредения Запад неизбежно изглежда като недопустим хаос.

Гледната точка на господин Причков към проблематиката Изток-Запад е на човек, владеещ и преподаващ английски език, който освен това има чичо във Франкфурт, когото не е могъл да посети заради многократен отказ от страна на властите. Неговият образ за Запада е същевременно “формиран” от икономическите несгоди и лишенията на Изтока. Представата му се свързва главно с пакетите, пращани му от чичото, т.е. тя е твърде утилитарна и прагматична. В този смисъл

образът в главата на Причков е количествено оскъден и качествено ограничен, наивен и въпрос на романтическа мечта (Die Reise...119-132). Героят съзнателно изтласква негативните оценки на Ангелика за “три четвърти мъртвия Запад”, за да запази екзистенциално необходимата му идилично-идеализирана представа за него като недостижима, и в буквалния смисъл на думата спасителна мечта.

Лиляна намира за възмутителни претенциите на хората на Запад относно благосъстоянието им на фона на отсъстващата „човечност“ в отношенията между тях. Героинята е типичният пример за българина, който живее, заобиколен от разруха и смърт (дефектните предмети в порутената кухня, занемареността и видимо отсъстващото желание за промяна, закърпването на старите дрехи като метафора за скърпване на оскъдния бюджет, обрулено, незаинтересовано общество, вяла политика, никаква или сива икономика, черен пазар). Лиляна е обременена от участието на съвременна България, но и от травмата на близкото минало та чак до превърналото се в извинително клише османско робство. Няма друг народ, който да търси причина за ненормалното си настояще седем века назад в историята си, все някой ни е виновен на нас българите – византийците, турците, комунистите, мафиотите (вж. Тројапов, 1999, 21). Тази обремененост води до истеричния изблик на гняв у героинята, която призовава Запада с лозунги-предупреждения от рода: я да дойдат западниците тук да живеят, та да видим ще им дойде ли на ум да се оплакват.

Стратегията на Людмила спрямо опозицията Изток-Запад е на българска интелектуалка, която “се издига” над мизерията, иронизирайки постиженията на Запада. Тя не е особено разговорлива за това, какво нямат хората на Изток, акцента Людмила слага върху така наречения “философски” въпрос, какво всъщност му трябва на човек, за да бъде щастлив, и от позицията на нямаща поставя под въпрос необходимостта от западните материални придобивки. В конкретния случай Людмила се “забавлява” не само с липсващите тогава на българския пазар носни кърпички Темпо, но и с тяхната притежателка Ангелика (Die Reise...133). Тази псевдовисокомерност е очевидно маска, скриваща тонове огорчения и отчаяние. Цинизмът като откровена атака в случая се опитва да прикрие дълбоката екзистенциална и интелектуална криза на героинята, в потвърждение на която следват многобройни епизоди в целия роман. Едно от многото доказателства за тази криза е емблематичното изречение: “Какво да се рея надалеч, виж, лошото е толкова близо” (Die Reise...132).

Като обобщение на дискусията Изток-Запад се явява позицията на писателката Шробсдорф, представителка на Запада, но свързана съдбовно и емоционално с Изтока. Това предопределя амбивалентното ѝ отношение към така наречените западни ценности. Те непрекъснато се поставят под въпрос, обект са на трескав размисъл, в резултат на което се самокоригират в процеса на контакта с чуждостта. Шробсдорф представя Запада с квалификации като свят на конвулсии /../, на фалшиви гласове, нарцисизъм, отчуждение, безконтактност (Die Reise... 131). Но по-важното в случая е, че тя едва ли не изпитва вина за създалата се ситуация, направила възможна представата за виновния богат и бунтуващия се срещу него уязвен беден.

Шробсдорф е от малкото представители на западното общество, които са в състояние да се почувстват (неадекватно) виновни за бедността на другия. Останалите анализирани автори нямат този “проблем”, при тях степента на

авторerefлексия почти липсва. Те трудно излизат от собствената културна рамка, дори когато е налице културен шок. Посоката на реакция при сблъсък с българската мизерия е по-скоро прибиране в своите граници, а не рефлексивно отваряне към другия и себе си. Извинителната поза на Шробсдорф стига до там, че тя чистосърдечно изрича откровени нелицеприятности относно своята среда: Никъде не живеят толкова “убити, депресирани и нещастни хора” като на Запад (Die Reise... 131). Явно под подобни далеч немеродавни квалификации се крие друго разбиране за това, което са убитите, депресирани, нещастни хора на Запад в сравнение с тези от България (Людмила, Лиляна, Причков). Разликата в конотациите на Изтока (България) и на Запада се корени в основанията за тези състояния, както са различни базата и нивото, от които те произхождат. В признанията си Шробсдорф стига до източно откровение, чиято емоционалност не е характерна за западния трезв и делови начин на поведение. Нещо повече, авторката адмира и копнее за живот според максимата: “Единственото важно у човека е сърцето” (Die Reise...139). “Източният шок” е начало на авторerefлексия за това, което липсва на Запада в нравствен план. Благодарение на сблъсък с чуждото и последвалата сублимация стават видни собствените дефицити.

Екзистенциалната проблематика в тази част на пътеписа е есенциализирана в метафората за прогнилия бойлер. Смяната на един развален бойлер Шробсдорф превръща в алегория за “изхвърлянето” на един станал вече ненужен човешки живот, което обаче се отнася не само до българката Людмила. Същото безсмислие Ангелика е прозряла и в собственото си „благоденстващо“ съществуване. Така познаването на другото се превръща в начин и път за ревизия на собствената идентичност.

Фигурата на Людмила е основополагаща за втория важен ракурс (извън опозицията свое-чуждо) в романа на Шробсдорф – живота в социалистическа България.

Цялото съществуване на Людмила, числяща се към интелигенцията на тази страна, протича в кухнята. Тя е отделена от спалнята чрез “тънка като паяжина завеса” (“fadenscheinigen Vorhang” – Die Reise...109). Душът, от който тече само тънка струя вода, е в клозета, пералнята е ръждясала и не работи, балконът е място за смет, мивката по всяко време на деня е пълна догоре с мръсна, лепкава посуда, масата е претрупана едновременно с остатъци от храна, бутилки, козметика, медикаменти и дрехи, розова етажерка, три стола плюс две табуретки. Продължава описанието а ла Балзак: пижамата на Людмила е загубила и форма, и цвят, а може би е нямала и двете (Die Reise...111). Яде люто шкембе сутрин, вместо изисканото сладко от ягоди на Ангелика. Косата ѝ не е подрязана равно, а цветът даже и Запада не може да го докара: виолетово червено (Die Reise...112). Следва точно, безпристрастно и все пак болезнено наблюдение: огледалото е само едно парче. Много грим върху лицето, сякаш за да скрие външната мръсотия и вътрешната омерзеност. Още едно доказателство за маската, която наред с коментирания по-горе агресия са екзистенциално необходими на героинята, за да се справи със своето трудно ежедневие (Die Reise...115).

В случая излизаме от рамките на един определен културен модел, тъй като екзистенциалните проблеми на героинята не са единствено културно детерминирани, а са резултат от субективна житейска нагласа. В случая става дума

за разбираема небрежност на жена, загубила всякакъв интерес към живота, с тежка лична драма и с дълбоки душевни проблеми, самотна и с трудна за упражняване в България професия. Людмила произхожда от бивше едробуржоазно семейство – наследила две големи стаи с камина и персийски килими, тя ги предоставя под наем на туристи. Само посветените в българските финансови кризи ще разберат, че става дума за МНОГО ГОЛЯМ ПРОБЛЕМ, който от финансов се превръща в психологически и има своите корени в “зората на социалистическото ни развитие”.

След подобно описание на условията, в които живее една българска лекарка, трябва да установим, че никаква „културна“ схема не може да побере този хаос. Има напр. нещо „хороводно“ (Шницлер) в начина, по който идват и биват посрещани “гостите” на Людмила, един след друг, без покана, едни поправят нещо (бойлер, табуретки), други бездействат, но всички участват в разговора. Седенето около масата противно на културния стандарт в случая не е задължително, всеки, включително домакинята си “върши работата” и всички се чувстват много удобно сред счупените табуретки, демонтирания бойлер, купа мръсни чинии в мивката, отрупаната маса, разчорлените “дами”. Пият (в ранния предиобед) първо уиски, после си допиват с ракия. Един западен културовед не би могъл да сложи всички тези пъстрооти в една система. Въпреки че основните белези на една свръхколективистична култура са налице. С тази особеност, че нашата вътрешна група, която е базисна ценност за този вид култура, е твърде хетерогенна (лекарка, учител по английски, майстор Трайчо, съпруг тип мачо, писателка от чужбина). При тази разнородност на интелектуалния и професионалния статус всички са си изненадващо близки. Близки не само в комуникативния смисъл на тази дума, но и в чисто физическия. От тук следва честотата на физическия допир, който би бил проблем за западната култура, но не и в България. Още една българска особеност: хармонията, която също е характерна за колективистичните култури, се поддържа, докато се пресуши първата бутилка, т.е. тя е времево и субстанциално обусловена. След това следва злоупотреба с алкохола, кавга на високи децибели и загуба на репутацията на цялата група. Разговорите в тази фаза се отличават с изключителен драматизъм, сърцераздирателност и жертвеност в буквалния смисъл. Героите изпадат в състояние на самосъжаление и мелодраматизъм или в състояние на силна агресия. И двете кондиции водят до депресия и голямото (разширено) семейство, създадено ad hoc, се разпада. С това се слага временно край на колективистичните “навици” и всеки се прибира в себе си. Последното разбира се е от голяма доза неудобство, а не по индивидуалистични причини. Този интракултурен шок, който преживява вътрешногруповото в България в е трудно предвидим.

Следващият ракурс в повествованието повтаря в нова обвивка многократно тематизирания мотив за релацията бизнес-клиент. Пристига техникът Трайчо в омазнена престилка с новия бойлер, старият е пробит, съдран отвсякъде като нашата героиня Людмила (Die Reise...118). За *съдран* Шробсдорф употребява определението *undicht*, което на немски език има и значението *побъркан*. В този смисъл нашето определение за живота на Людмила като *съдран*, *скапан отвсякъде* има предвид не само материалното му измерение, но и психическото състояние на героинята.

Идването на майстор в българска къща е събитие. Това е поредното “доказателство”, което Шробсдорф привежда за отношенията между бизнес и

клиент. Лекарката Людмила “благославя” момента, в който майсторът е благоволил да я посети – неговата визита се приема в буквалния смисъл като дар от небето. Последният като „монополист“ няма алтернатива и това е “заслуга” на социалистическата икономика. В отношенията бизнес-клиент се намесва допълнително елементът на нечистоплътност, подсказан метафорично от сексуално-интимния мотив (Людмила очаква майстора като любовник), което се подсилва от арогантно-просташкия пазарлък, на който ставаме свидетели. Следва логическата реакция на Людмила, след като всички поздравяват майстора с добър ден:

- Добър ден, ли - повтори презрително Людмила - какво ти добър ден! Ура трябва да викате. Не можете дори да си представите, кой е пред вас! Един от най-значимите мъже на България, когото от седмици чакам, така както никога не съм чакала любовник. Майстор Трайчо, слушайте и се чудете, ми е донесъл нов бойлер. /.../ Вън пред вратата. Руски бойлер, страхотен бойлер! (Die Reise...122)

Пасажът с пазаренето за цената на ремонта добива не само еснафски, но и парвенюшко-сексуален характер:

Мъжът (Трайчо – С.Б.) се засмя, намигна и каза:

- Д-р Гончарова, правя ти великодушно предложение. Ако ние всички малко се сближим, няма нужда да плащаш и лев.

/.../

- Говорим за теб, майстор Трайчо - каза Людмила - страхотно ни харесваш. Такъв прекрасен мъжки екземпляр като теб, толкова първичен, толкова силен, има само в България. (Die Reise...123)

На българската интелектуалка не се спестява унижението не само да говори, но и да флиртува с “ватмана”. Такива мъчения напомнят за Дикенс и Достоевски, образът на Людмила е жалко кълбо от нерви, безпомощност и изтощение:

- За какво е всичко? - попита тя - защо лудваме заради един бойлер, заради едно ново кресло, заради един нов капак на тоалетната, заради един нов мъж? Защо човек не остави всичко да пропадне, да легне в леглото и да се престори на умрял? /.../
- Кога един мъж е бил в помощ? Той е тук, когато нямаш нужда от него, и го няма, когато ти трябва. Четири пъти опитах и четирите пъти все тая – не, всеки път лошо.
- Не си ли и ти мъничко виновна? - попита Лиляна ...
- Аз! Разбира се аз съм виновна! За всичко аз съм виновна! Когато бойлерът се развали, аз съм виновна, когато някой мой пациент умре на деветдесет, аз съм виновна, когато мъжете се правят на луди, аз съм виновна. Когато... Позвъни се.
- ...когато непрекъснато се звъни, аз съм виновна!... Един свободен ден имам в седмицата и цяла София се домъкна в къщи. Ако това е майка ми, вече ще се хвърля от прозореца (Die Reise...137-138).

И сред целия този ужас се повежда разговор: Ние ли сме нещастни или тези на Запад? Участници: Людмила, Ангелика, Лиляна и господин Причков:

- България, както пулсира и живее - каза тя (Людмила – С.Б.) /.../
- Поне живее - казах аз (Ангелика – С.Б.) - на Запад всичко е две трети мъртво.

Двамата се погледнаха безмълвно и учудено.

- Всичко е конвулсия - казах аз - фалш, самооглеждане, безконтактност. Ужасно!
- Но на Запад - се включи господин Причков - човек може да има всичко и може да прави всичко.
- Ако човек има парите, времето, силата за това.
- А за средностатистическия човек животът там може би не е по-лесен и по-добър от тук? - попита Лиляна и посочи с красноречив жест към порутените предмети в кухнята.
- Материално погледнато разбира се, но човешки не. Никъде няма толкова много скапани, депресирани и нещастни хора като на Запад.
- Тогава живеят твърде добре - извика Лиляна, от която досега не бях чула да изкреши и една дума.
- Точно така е.
- Тогава да дойдат тук и да живеят по пет души в стая и да стоят на опашка за щяло и нещяло, да пътуват в претъпкани влакове и тролеи и на всичко отгоре да работят, да въртят домакинство, да се грижат за децата и да си мълчат.
- Точно така, Лиляна, изцяло съм на твоето мнение и исках само да ...
- Нека само да дойдат, твоите бедни нещастници! Когато всеки ден трябва да се борят за живота както ние тук, тогава няма да имат време да бъдат нещастни. (Die Reise...131-132)

Демонстрирани са две представи за Запада. Комунистическата пропаганда манипулира през тоталитарните години представата на българина за Америка и Европа като света на мрака и злото. В текста на Шробсдорф се появява контрапунктът за Запада като рая на земята, където всичко тече по мед и масло. Там човек е неограничен в притежанието на имущество и във възможностите си (Америка, страната на неограничените възможности). Тъкмо тези клишета коригира Ангелика, не по пътя на отрицанието им (това би било популизъм), а релативирайки ги. **Първо:** има условия за тази неограничена **уж** свобода: пари, време, сила, които вече поставят под въпрос не само неограничеността, но и самите възможности. **Второ:** тези в определена степен все пак съществуващи възможности имат своята цена: хора, които нямат материални затруднения, не познават кухнята на Людмила, са порутени иначе, психически, духовно и душевно, като същата тази кухня.

Да затворим кръга на изхвърления бойлер, който не само е сменен, но и потрошен, линчуван в пристъп на ярост и безсилие от участниците в “сцената” като “виновник” за цялото мизерно съществуване. Избухва скандал, “експлозия”, на пръв поглед примитивна вандалщина, Дионисиев танц на разрушението около Бойлера:

...Погледът ми падна върху потрошения бойлер, причината за експлозията, и се чувствах така, сякаш бе паднал от небето, а ние още веднъж се бяхме измъкнали живи изпод него. И изведнаж в главата ми прозвуча позната мелодия, ясно и пронизително, сякаш изсвирена на електрическо пиано. Аз тихо започнах да пригласям и след това си спомних думите и запях: “От тука мина, граф Цепелина ...”  
Беше песен, която като малки момичета бяхме пяли толкова често.



В продължение на секунда Людмила и Лиляна ме гледаха като полудяла, след това малки вълни пробягаха по лицата им, те трепнаха, завъртяха се в нова експлозия от луд смях, който изпълни кухнята. Хванахме се за ръце, затанцувахме в кръг около бойлера и запяхме с пълно гърло: “От тука мина, граф Цепелина, /.../” И още веднаж си представих, три хилави момичета в строгата черна ученическа униформа, в началото на живота, в началото на войната, в края на едно безгрижно време. (Die Reise...155)

Бойлерът се превръща в символ на порутените детски мечти на трите жени, в символ на края на едно безгрижно детство, края на един “здрав” свят (“heile” Welt). Подобно на екзалтирани жрици трите “момичета” танцуват около него в началото плахо налудничав, след това див, почти истеричен танц – израз на пълната безпомощност пред житейските проблеми на всяка една от тях, но същевременно танц на спасението, напук на цялата скапана съдба. Връщането към началото на живота, към детството и към песента от детските години е търсене на именно онзи “читав” свят, който след края на безгрижното време напълно е изоставил и трите. Всяка по свой начин е “осиротяла” във времето и в живота.

### **1.1.3. Западният шок**

Париж е топосът на действие в третата част на пътеписа, Людмила е на гости на Ангелика. Културният шок у втората основна фигура в романа се проявява едновременно по два начина, като рязка промяна и като дълготраен процес, започнал отдавна в живота ѝ в България. Първит вид допълва екзистенциалната криза на героинята и върви паралелно с дълготрайния процес на развиваща се депресия, за да стигне фазата на пълно неразбиране на света и до самоубийството, за което се говори в друг текст на Шробсдорф (*Грандохотел България*). Пример за това преплетено въздействие на феномена културен шок е реакцията на Людмила на книгата, която тя намира в библиотеката на Ангелика – “Жената на бъдещето – планове за есента на твоя живот”. Чувството за далечна перспектива е чуждо за Людмила – освен клишето за светлото комунистическо бъдеще в ума ѝ липсва алтернатива, която да сочи напред. Сравнително младата жена е шокирана, че въобще могат да се кроят подобни планове, още по-малко за есента на един живот, който няма изгледи да достигне тази есен. Възможността да се появи подобна книга е характерна единствено за обществата, които по измерението конфуциански динамизъм се определят като дългосрочно ориентирани. Далечният хоризонт може да се обясни напр. с относително дългата продължителност на живота на Запад, резултат от развитието и приложението на иновациите в медицината, много добрия жизнен стандарт, високата степен на социално осигуряване. В тази част на Европа подобна книга е естествен резултат на цяло едно развитие, което е икономическа и политическа заслуга на този регион. В “гробницето” Изток появата на подобно заглавие би била цинизъм – това е причината за изумлението и последвалата депресия на Людмила.

Липсата на перспектива в затвореното общество, каквото е българското по това време, създава благоприятни психологически условия за възникването на предразсъдъци, включително и по отношение на другостта. Появата на стереотипи, каквито Людмила демонстрира спрямо западния начин на живот, е изход от стресовата ситуация, в която попада героинята. Заучените „етикети“ са нейната

алтернатива на стреса и хаоса, те осигуряват спокойствие, защото правят света обозрим и подреден. Прибягването до клишета при възприемане на чуждостта е потребност от запазване на стабилността на самообраза, което на първо време неутрализира страха от инвазията на опасно новото. Стереотипизацията ясно разграничава образа на своето от образа на другото, на чуждото, на враждебното, ясно се очертава констелацията на противопоставеност между свое и чуждо. В този смисъл се създава “перспектива” на погледа, която “компенсира” липсата на другата, истинската, важна перспектива в живота, тази за бъдещото. Изместването на конструктивната отвореност към бъдещето от антагонизма на констелацията свое-чуждо създава временно самочувствие за идентичност, която се основава обаче на позицията *контра* и в този смисъл е деструктивна. “Борбеното” противопоставяне на другостта приключва с нараняване и разрушаване на собствената (мнима) идентификация с чувството за дефект, уязвеност, жертвеност (вж. Honneth, 1992, 212-213). Това от своя страна води до самоомраза, която много лесно преминава в омраза към другото, защото самоомразата е част от ксенофобията, тя е омразата към другото у нас – мразейки го, ние сме склонни да предадем тази „жертвеност“ към други, в случая по-слаби, които се превръщат в обект на нашата агресия.

В случая чуждото се появява едновременно като магия, очарование, нещо, което приковава с новостта си, но и като заплаха, отвращение, недоумяване, т.е. като нещо амбивалентно. В главата на героинята е истински хаос за това, кое е горе, кое долу, кое е мъжко, кое женско. Посоките не само са поставени под въпрос, те са размити. Възстановяването на старата система на ориентация изглежда невъзможно след престоя в Париж. Единственото, което остава и дори се засилва, е объркването, екзистенциалната криза, довела до пълно неразбиране на света и до самоубийството.

Срещата с чуждото в случая обаче е в определена степен конструктивна. Тя прави възможна авторефлексията, която тематизират всички текстове на Шробсдорф. В резултат на това се появява образ на България, който е различен от този в първата и втората част на романа. Чувствайки се в Париж сама, отхвърлена (самоотхвърляща се), Людмила разказва за България и за ужасните условия там, за ниските заплати на лекарите, които едва ли не самарянски лекуват пациентите си (Die Reise...274), за държавата-ченге, която се меси навсякъде (Die Reise...233) и т.н. Разказите на Людмила за “бедите” на България не са индиректни, сервилни хвалебствия към Запада, те са нейният път за “справяне” със свръхобема другост, нахлул в нея след стъпването ѝ на Парижката гара. Това справяне се нарича бягство от допира с чуждото в собствената, макар и ужасна реалност. В Париж тя не обикаля прочутите места на френската столица, а се барикадира в дома на Ангелика, избягвайки всичко, което я наранява – срещата с чуждото е и остава до края болка. Налице са всички психосоматични симптоми, придружаващи културния шок, които в случая са индивидуално обострени – остро безсъние, стигащо до физическа болезненост, безапетитие, болезнена свръхчувствителност, неоснователна предпазливост дори спрямо приятелката от детството, липса на всякакво любопитство, самоизолиране, уязвимост, търсене на ниши и контакти с хора, близки до собствената културна среда. Всички тези признаци представляват самосъхранителни реакции в условията на застрашеност. В нея почти липсва това, което се нарича приемане на предизвикателството, каквото наблюдаваме у Ангелика.

„Бягането“ в историята е характерно за нации без прилично настояще и без особено светли перспективи за бъдещето. Преекспонирането на миналото като основна ценност е характерно за българската културна общност. Говоренето за миналото е основен приоритет и в културите с голямо властово разстояние, тъй като позоваването на историята и нейното героизиране е инструмент за поддържането на властовата йерархия. Традициите са на особена почит и в културите с краткосрочна ориентация, където липсата на дългосрочен идеал, както и липсата на привлекателна перспектива изместват вниманието в посока минало, тъй като единствено то съществува реално. Людмила е представител на култура, която по трите измерения - идентичност (колективизъм), властово разстояние (голямо властово разстояние), конфуцианска динамика (краткосрочна ориентация) спада до голяма степен към горните модели. Освен това (извън моделите) героинята принадлежи към култура, в която „дългата“ история е основен аргумент за гордост, а патетизирането на историята е част от културните характеристики.

В този смисъл е разбираемо, че на гробището Монпарнас, символ на миналото и историята, Людмила се чувства по-уютно, отколкото сред хората на Париж:

При вида на тази последна спирка на човешкото съществуване избледняваше екстремната разлика между Изтока и Запада, улицата с щандовете се превръщаше в смешен фарс и страхът на Людмила, както и чувството ѝ за чуждост мутираше във весела увереност, че ние, дали с малини или без малини, със златни обувки и скъпи парфюми, сме една голяма, обречена на смърт общност. (Die Reise...187)

Единствено топосът на смъртта е в състояние да примири болезненото чувство за изгубеност у героинята и да ѝ възвърне човешкото самочувствие, колкото и парадоксално да звучи това. Екзистенциалната безизходица в поведението на Людмила е следствие от кризата, която тя носи в себе си, и която достига връхната си точка при сблъсък с чуждостта. Именно в Париж се отключва до степен на истерия цялата болка, натрупана в България. Авторефлексията у Людмила не носи обаче така очакваното спасение и равновесие. Те се установяват едва в топоса на смъртта, която е истинската алтернатива за героинята, изгубила вярата в смисъла на съществуването. Смъртта и екзистенциалният страх присъстват навсякъде, те са предпоставени в живота ѝ в България (Бойлерът) и литературно антиципирани още при нейното пристигане в Париж (Западният шок).

- Тя май не е във влака - каза Боб, приятел, който ме придружи до гарата.
- Тя със сигурност е във влака, но се страхува да слезе.
- Страхува се? От какво?
- Те всички се страхуват от Запада. (Die Reise...160)

“Малка и загубена” (Die Reise...160), далеч в дъното на перона Людмила напомня за безкрайните ни комплекси на българи спрямо всичко чуждо, особено когато става дума за лъскавия “приказен” Запад (вж. Тодоров, 2003, 14). Притеснителност, свитост, липса на всякакво самочувствие, липса дори на човешко достойнство, стигащо до самоотричане – за това напомня фигурата на героинята. Но не това е единствената причина за нейната плахост. Людмила е “екзотично животно,

което човек трябва да хване предпазливо” (Die Reise...161). Сковаността идва не само от страха и ниското самочувствие (съдраната чанта, с която пристига), тя е детайл от ориенталската ни екзотика, включваща и елемент на инфантилно не(до)верие и подозрителност спрямо ненашето. Людмила се държи като дете след минути на ужас, чуло отново гласа на майка си (Die Reise...161). И третото, което влиза в комплекса на страха, е безкрайната екзистенциална умора на героинята, стигаща до безразличие и отегченост: “Какво търси една стара българка в Париж!” И още: “Я ме виж! Как само изглеждам! Като селянка от Бухово.” **Така, както тя се самовижда, така тя изглежда и в очите на парижаните посрещачи.**

Наред с многобройните предизвикателства се появява големият проблем за българката – сблъсъкът ѝ с лъскавата повърхност на западната действителност. Израз на този проблем е реакцията ѝ на ПОДРОБНОТО И МЪЧИТЕЛНО, В КОНТЕКСТА НА БЪЛГАРИЯ И ЛЮДМИЛА дори УНИЗИТЕЛНО ОПИСАНИЕ НА ВИДОВЕТЕ ХЛЯБ, МЕСО (ОТ ПИЛЕ... ДО ЧАЙКА), плодове, зеленчуци, риби, миди, скариди, охлюви, пастети, сирена, бонбони, парфюми, дрехи и т.н. (Die Reise...183). Изобилието е факт, но защо го предлага в текста си Шробсдорф чрез образа на Ангелика? Кое предизвиква все пак това описание? СЪЩЕСТВУВА ТАБУ ОТ СОЦИАЛЕН ТАКТ – НАЛИ ПРЕДИ ТОВА Е БИЛА В БЪЛГАРИЯ И Е ВИДЯЛА “ПРОДОВОЛСТВЕНИЯ НИ ХАЛ”? Едва когато потъва в спомените си от България при вида на лицето на Людмила, Ангелика чувства истинско неудобство от току-що изложената “обилна” информация:

То (лицето – С.Б.) бе твърдо и отсъстващо: устните бяха се стиснали до тясна линия, веждите се бяха склучили в къса дълбока бръчка, погледът – едва сега забелязах – се плъзгаше бързо по щандовете с храни, по щандовете с дрехи, по вазите, пълни с най-прекрасните цветя. Беше поглед на бягаща жена, която, обградена от преследвачите си, търси да съгледа някое скривалище – поглед изплашен, изпълнен с омраза и същевременно възхитен, колебаещ се между стремежа да се измъкне и желанието да се отдаде. И изведнъж разбрах и с ужас се попитах как бях могла да бъда така лишена от инстинкт, така нечувствителна – аз, която и днес още изпитвах понякога физическо отвращение при вида на това изобилие, аз, която познавах България, борбата за един портокал, реденето на опашка за едно парче месо, копнежа по парченце шоколад. Изведнаж се засрамах от това ужасно разсипничество, от този вонящ на слънцето, разлагащ се, кръвясъл лукс, който биваше купуван, изяждан, смилан, отново изхвърлян или просто захвърлян; срамувах се от тези хора, които с безглава неподправеност пълнеха своите чанти и търбуси, оплакваха се от някакво сухожилие в месото или от кафяво петно по банана, ругаеха, когато камамберът е недостатъчно узрял или презрял. Срамувах се от тлъстите гълъби и кучета, от разглезените капризни деца, от остроумническите продавачи, от позлатените обувки и от глупаво шампираните фланелки, от оцъклените мъртви риби и от рубиненочервените малини, от ярките цветове, от zasiщащите миризми, от синьото небе... (Die Reise...185-186)

Срамът, който изпитва Ангелика предвид изобилието в Париж, респ. спомена за мизерията в България, е вероятно искрен. Проблем за българския реципиент обаче е да възприеме това толкова благородно засрамване за чиста монета. Епизодът с разточителното описание на стоки е сравним със също толкова детайлното

описание на ГЪНКИТЕ НА ЧАРШАФИТЕ В ХОТЕЛА В БУРГАС. Явно детайлът е приоритет в стилистиката на Шробсдорф. Не можеш да описваш едва ли не гънка по гънка сиво-черните чаршафи, а да “забравиш” ЦЯЛАТА КАРТИНА НА БЪЛГАРСКАТА НЕМОТИЯ! Така че засрамването на Шробсдорф въпреки голямата етическа стойност е по-скоро изкуствено, отколкото искрено от гледна точка на читателя, който чете също толкова детайлно, колкото пише и Шробсдорф. ВПРОЧЕМ ОБРАЗЪТ НА ЛЕКАРКАТА Людмила е изграден по подобен начин, което разбира се е нещо разбираемо за литературен текст – става дума не само за *изкуственост* в смисъл на фикционалност, а за атмосфера на подправеност, и ако трябва да се изразим с цитат от Влашки по повод на друг текст за България, бихме установили – “ИМА НЕЩО ДРАЗНЕЩО, НЕЩО ГАДНИЧКО... И ПР.” в литературните похвати Шробсдорф. Което обаче би било емоция на реципиента и литературно-естетически не може да се предяви като претенция към един автор.

Цитатът за западното изобилие се повтаря въпреки акта на „засрамването” и звучи в съвсем друга тоналност. Не можем да търсим преднамереност в предложеното от Шробсдорф подробно описание на западния лукс (*Die Reise... 183*), защото то е инстинктивно, първично. Тъкмо инстинктът, част от несъзнатото, обяснява автентичността на този дескриптивен рефлекс, с което е свикнал живеещият дълго време на Запад. Не би било естествено, ако този инстинкт не се прояви на повърхността в смисъл: имаме го, показваме го, описваме го. Въпреки опита ни с другите, въпреки съ-при-частието ни с тях и с тяхната друга съдба. Малко по-нататък в текста откриваме друга, вече цинична кулминация на тема “богат - беден”:

Людмила, чистейки зелен боб, задава въпроса: “Ядете го за засищане или като малините за удоволствие?”

Ангелика: “Тук всичко се яде за удоволствие.”

Мисля, че няма по-голяма бариера за разбирането на другия от цитираната интеркултурна ситуация. При най-голяма добронамереност от страна на реципиента при този въпрос и поради това, че въобще съществуват условия, при които той може да бъде зададен, разбиране не може да има. В този момент въпросът на Людмила и отговорът на Ангелика очертават границата на два свята, които едва ли могат да се докоснат, камо ли да се пресекат.

Като утешение идва мъдростта, че пред смъртта всички сме равни. На гробището разликата между Запад и Изток изчезва: „При мисълта за последната спирка в човешкия живот избледнява яркото различие между Изтока и Запада, търговската улица се превръща в смешен фарс...” (*Die Reise... 187*). В случая става дума за примирение в духа на християнските догми – важното се случва не тук и сега, а отвъд. Контрапунктът на прагматичния европеец обаче е: важно е как живеем **тук и сега**, преди да се “изравним”, преди последната спирка. Другото е неизвестност и мълчание, или ако си послужим с “натурализма” на Томас Бернхард: два метра по-долу само ужасно вони.

Липсата на различие на гробищата се оказва поредния мит. Защото Запада и на гробищата си е пищен и разточителен, стигайки до кич и провинциално-идиличен мелодраматизъм със “своите крилати ангелчета и достолепни лъвове, с бузестите дечица в ризки по гробовете, със забулените вдовици в траурни пози, с по военному застиналите господа в галатни жестове и с бюстовете на представителни дами...” (Die Reise...187).

В духа на Шпенглер и след ироничните забележки на Ангелика относно “стегнатите” жени на Запад, които спортуват, за да стегнат мускулите, а после тичат при психотерапевта за транквиланти за да се „отпуснат“, следва диагнозата на д-р Гончарова: “...западът е болен...” (Die Reise...200). Мотивът за болния Запад продължава и след оплакванията на Серж за многобройните му болести. Българската лекарка “с физиономия, в която се смесваха професионална сериозност и вродена меланхолия” снима подобно на Лиляна философската анамнеза: “Вие имате толкова симптоми, колкото въшки има кучето, но всички те са в главата ви. Вие боледувате от болестта на Запада, с други думи нищо ви няма. Елате за половин година в България и ще се излекувате” (Die Reise...209).

Западния шок Людмила механично прехвърля от себе си върху българите въобще: Правителството трябвало да ПУСНЕ българите на Запад. Ще има да плачат да се върнат (Die Reise...232). В утопията на подобно твърдение се усъмнява Ангелика, след което следва нова истерия от страна на приятелката ѝ:

...зная! Те (българите – С.Б.) са несамостоятелни като петгодишни деца. Те не трябва да вземат решения, не трябва за нищо да се борят – освен може би за място в трамвая – те не знаят какво е да работиш, за да си по-добър от другия или за да не гладуваш. При нас няма конкуренция и амбиция и никой не умира от глад, и никой не е по-добър от другия. Всичко ни се предписва, за всичко се е погрижила бащицата държава: ти ще направиш това, ти това, а ти това, независимо къде, в личния живот или в професията. Тази седмица ще получиш кило свинско месо, а другата година ще почиваш на Черно море, след десет години пък ще имаш и собствено жилище. Ще прочетеш това, ще научиш онова, изобщо няма да мислиш. (Българският народ не мисли и това е най-яркото му качество – Die Reise...265) Кажете ми сега, как може един човек, който никога не е имал свободен избор, да живее на Запад? (Die Reise...233)

Пасажът е показателен и събирателен за белезите на многократно установената при Шробсдорф причастност на българската общност към културите с голямо властово разстояние, към колективистичните и женствените култури. За първия тип културна принадлежност говорят йерархическите структури, които са силно изразени и се простират не само в професионалната, но и в интимната сфера. В един екстрем, почти сюрреалистичен вид е демонстрирана социалната инфантилност на българското общество. Думите на Людмила сякаш да звучат като кафкиански епизод, ако всичко това не бе реалността на социалистическата епоха. Намесата на държавата стига до духовната и менталната сфера. Причастността към колективистичните култури обхваща онази равнопоставеност (никой не умира от глад, никой не е по-добър от другия), която нивелира индивидуалността с “благодарната” цел за социално равенство. Женствеността на културата ни се

проявява в цитата като липса на амбиции и конкуренция за всякакъв вид израстване, тъй като унифицирането е неизбежно.

Запада надмогва у Людмила всички представи за еманципираност на човека. За лекарката, която не е невинно селско момиче, четири пъти женена, познаваща живота и смъртта, болестта и лудостта, дори за нея нещата тук са твърде объркани: „...на Запад имате толкова вариации на болест и лудост, че вече не мога да се ориентирам...” (Die Reise...357) Привидната декларативност и клишираност на тези думи отстъпва място на сериозно прозрение, отнасящо се не само до опозицията Изток-Запад, а до едно общо течение в развитието на Европа – загубата на ориентация, представена от Шробсдорф трипластово: от топографска гледна точка (милионния Париж), от гледна точка на супепредлагането (търговската улица и изобилието на стоки), от гледна точка на идентичността (кое е горе, кое е долу, кое е мъж, кое е жена, кое е нормално, кое е ненормално). Изречението заключение “Лошо ще свърши това за Запада!” (пак там) е не толкова трезва диагноза, колкото емоционален вик, израз на културния шок, който достига връхната си точка.

Отношението на българите към парите Шробсдорф демонстрира по недвусмислен начин, разказвайки епизода, в който Людмила спасява живота на американец, на един “капиталист”, както той е наречен в текста, и като “горда” българка не приема предложената ѝ сума. Това поведение на героинята не бива да се тълкува непременно в духа на християнските ценности като хуманизъм, алтруизъм или любов към ближния. В случая тя демонстрира идеологизъм, според който трудът не струва нищо. Няма такъв филм на Запад – там всичко се плаща, се мъчи да я вразуми Ангелика, докато Людмила, изпаднала за пореден път в истеричен пристъп, „изкрещява“ своите аргументи: Не взела парите, “защото съм българка и американците са убедени, че ние бедните, недоразвити хора ще умрем от щастие, ако ни бутнат в джоба банкнота, защото мислят, че всичко може да се плати, всичко, дори човешкият живот и ти мислиш така и ми разваляш целия ден (Die Reise...274-275).”

Епизодът издава важна страна от образа на българите – отношението им към парите. Въпреки Алековото “изобличение” на типа Бай Ганьо, който все търси келепира, може да се твърди, че в историческото си развитие, а и доскоро, за голяма част от българите парите като стимул нямат особено значение. През 45-те години комунистическа диктатура причината за това се корени в задължителното упражняване на труд, в планираното от държавата работно място, което всеки, иска или не, трябва да заеме (Aaby, Marinov, 1997, 28-34). Това е съпроводено от стандартната заплата за определената категория труд. Времето след Освобождението до 1945 г., в което се развива националната държава, се характеризира с това, че много области на живота функционират все още натурално, без паричен оборот. Липсата на правова държава в България, и в миналото, а и сега, води след себе си, от друга страна, доминиращото положение на семейството, рода (разширеното семейство), на широкия кръг приближени, ролята на демографската единица, (квартал, село) във финансовото осигуряване на индивида. Парите са зависими от конкретни, обикновено субординантни отношения, и не могат да изпълняват пазарната си функция на свободно преразпределяне. Това съзнание за важността им липсва у Людмила, тя сипе реплики-лозунги от типа: не всичко, което блести е злато, не всичко може да се купи. Последното, разбира се е вярно, но в

конкретния случай тази мисъл е по-скоро остатък от социалистическия ентузиазъм, вид кривоизбрано самарянство и жертвоготовност, отколкото резултат на етическа оценка. Именно това емоционално отношение към нещо съвсем прагматично, каквото са парите, е причина за недоумението на американците при отказа на българката да ѝ бъде заплатена “услугата”. Спасяването на човешки живот е за Людмила въпрос на професионализъм, но и на емоция, за американците съществува професионализъм, който естествено се заплаща, нещо повече, да се “продадеш” професионално е висша ценност и въпрос на престиж. Последното е далеч от ценностната система на голяма част от българите дори в условията на пазарна икономика (вж. Richmond, 1995, 164).

И до днес в България е силно развито съзнанието за това, че най-важните неща между хората загубват стойност, когато в тях се намесят парите. Ако някой предложи пари на българина за нещо, което е свършил доброволно, било то от състрадание, било то от гордост, че може да го свърши, то той би се обидил дълбоко. Може да му подариш нещо, както е в традицията, или да го поканиш на маса, но пари не. Томас Фрам разказва лично преживяна история на тема българина и парите:

...как един работник, който с поправки си припечелваше нещо, не искаше да вземе пари за свързването на телефона, за което го помолих. Докато се шегувах, какъв ръб съм в техниката, забелязах, че мъжът се опитваше по всякакъв начин да удължи иначе простата работа. Първо си помислих – типично за запада – мъжът умишлено усложнява нещата, като типичен балканец да спечели повече. Но той ми даде урок по човечност. Когато след повече от час бе свършил работата, той каза – разбира се, говорейки на ти: “Знаеш ли, Томас. Не ти, а аз трябва да ти дам пари!” Защо? “Разговорът с теб ми бе толкова приятен, сега сме приятели, не мога да взема от теб пари, без да се почувствам измамник!” Бях като ударен. Накрая успях да го накарам да вземе парите като му предложих да излезе с жена си. Това успокои гузната му съвест. (Frahm, 2006, 107)

Общото между ситуацияите, които описват Шробсдорф и Фрам, е изключването на парите, когато става дума за важните неща в живота. За Людмила това е човешкият живот и гордостта да може да го спаси като лекар, за работника при Фрам – приятелството. Разбира се има и друга гледна точка на прагматичния българин от вида: Приятелството си е приятелство, сиренето е с пари. В случаите на Шробсдорф и Фрам не става дума за подобен “казус”. Освен съзнанието, че паричните отношения исторически и социално не са най-важните, в двата примера прозира и феноменът на гузната съвест, когато вземаш пари, вършейки нещо благородно. Благородният жест рядко се свързва в съзнанието със стойността на парите.

Загубата на персоналното в отношенията между хората се изживява фатално в България. Дори сред бизнеспартньори се търси непременно личният контакт (Richmond, 1995, 164). Именно тази персонална връзка, която Людмила чувства към спасения от нея чужденец, не ѝ позволява да сложи бариерата пари. Това не е разбираемо в един свят (Америка и Запада), където не човешката близост, а деловата прагматичност уреждат човешките взаимоотношения. За отбелязване е, че емоционалността в случая е показана единствено чрез образа на Людмила, не и чрез повествованието. Можем само да предположим колко патетично един български



писател би представил изпадането на американеца в несвяст и “героичната” постъпка на Людмила. Шробсдорф е достоверна в своето трезво повествование, като не пропуска да демонстрира обаче и гледната точка на своята героиня.

При първия си контакт с Европа Людмила релативира романтически идеализирания стереотип за нея, поставяйки диагнозата: Запада е болен. От една страна, се разрушават досегашните представи за Запада като рай на земята, каквото и да означава това. От друга страна обаче се актуализира идеологическо клише, което е в “оборот” в годините на тоталитаризма, стереотипа за гниещия капитализъм. Двата вида образи образуват коктейла от минало и настояще, характерен за повествованието на Шробсдорф.

### **В резюме: Двете основни фигури в романа претърпяват промяна като образ и самообраз**

Решаващ за промяната у Ангелика в срещата с другостта е съпреживеният спомен за детството в България. Споменът за времето в тази страна изплува като весело цветно петно на фона на съвременния безутешно сив образ на България и променя този образ в позитивна посока, на места го идеализира. Шробсдорф преоткрива българското си минало от позицията на своята зрялост и го приема като лично “българско възраждане” (Die Reise... 201). В това “преработване” на спомена Ангелика трудно съвместява шарените спомени на детето и трезвите “снимки” на зрялата жена от съвременна България. **Авторефлексията**, която Шробсдорф демонстрира чрез героинята си Ангелика, е един от важните ракурси в досега и съпреживяването на другостта.

**Авторефлексията** е това, на което Людмила тепърва се учи, станало възможно до голяма степен чрез контакта ѝ с чуждото. И Людмила изживява своето “възраждане” спрямо живота в България, спрямо себе си. Променя се образът на героинята в рамките на релацията Изток-Запад, макар че емоционално тя остава скептична към единия и към другия свят. От цинично-снизходително отношението на Людмила към другото (Запада) прераства в критично. От скруполезно-оправдателно отношението ѝ към своето (Изтока) се видоизменя в самокритично. Двата свята боледуват от различни болести. Изживяла пречистването чрез културния шок, тя е в състояние сама да решава как да определя единия и другия свят. Това е “приносът” на престоя в Париж – свободата да избираш. От тук идва самочувствието ѝ, което в София е подменено с псевдовисокомерието на бедната интелектуалка, а в началото на парижкия престой се крие зад маската на гордата българка. Афектните състояния на героинята предизвикват катарзиса, освобождаването от подмолната енергия на маската. След взрива у Людмила става възможен собственият регулатив на стойностите, стават възможни съжденията за “материалния Запад” и “сърдечния Изток”, които могат да бъдат оспорвани, но важното в случая е, че Людмила ги изрича, отхвърляйки всякаква манипулация на време и идеология. Това са **нейните** оценки за двата свята, които впрочем Шробсдорф антиципира в началото на романа: красотата на градовете и високият стандарт на живот не ни опазват автоматично от вътрешна дисхармония, приятелите, работата и родният език не се измерват в злато.

Няма да обсъждаме правдоподобие то на горните думи, ще отбележим само високата честота на повторение на тези и подобни мисли в текста на Шробсдорф, което е потвърждение не само за истинността им, но е и най-добрият път за

изпразването на една мисъл от съдържание и за превръщането ѝ в поредното клише, в поредния стереотип.

Смехът и иронията са критерият за освобождаването на погледа. Стегнатата, стресирана, пълна с комплекси и без всякакво самочувствие българка вече е в състояние да шаржира срещата с чуждото, да прояви чувство за хумор и чувство за самоирония, все трудни действия в рамките на интеркултурния диалог. Същевременно тя сериозно търси рационално обяснение за така наречения “упадък на Запада” („Verfall des Westens“) (Die Reise...287), което Ангелика определя като “три четвърти смърт”:

Ние имаме твърде малко от всичко, а вие имате твърде много от всичко – също и от свободата. Виждам, човек не заслужава свободата. Той не знае кога трябва да спре, няма мярка и инстинкт. Той иска още и още и не знае какво да прави с това много. Той скучае, той престава да се радва, заболява, защото не знае, защо не е щастлив с всичко това, което има. Имам приятел, мъдър стар мъж. Когато му разказах, че ще пътувам на Запад, той каза /.../ “Иди, детето ми, и като си вече там, гледай, слушай, проверявай и си прави изводи. Не всичко, което блести, е злато”.

- И, направи ли си изводи?

- Да, при нас нещата не са наред и при вас също. (Die Reise...246)

Тези думи на Людмила щяха да звучат като идеологическо клише, особено на фона на “мъдростта” за златото в края на цитата, ако самата Шробсдорф като външен наблюдател многократно не бе дала повод за такова заключение (вж. края на главата *Бойлерът*). На фона на описаното изобилие всички на Запад би трябвало да са щастливи и доволни, но не са. Болестта на Изтока е в недоимъка, отначало на стоки, впоследствие на пари, болестта на Запада е във “вътрешната принуда” “да купуваш неща, които не ти трябва”, в “консуматорския терор” (Die Reise...266-267; Konstantinovic, 2003, 479).

Двете жени – Ангелика и Людмила – преминават през три фази на конфронтация на чуждо и свое: разпознаване на разлики, приемане на предизвикателството и авторефлексията след преживения културен шок. Психическите състояния, в които изпадат героините в резултат на конфронтацията си с другостта, се превръщат в мотивация за възприемане на атрибуциите на другата култура чрез смяната на гледните точки и последващо сравнение между тях.

Образ-символ-знак-парадигма за живота на Запад и на Изток е мотото “Направи най-доброто от живота си” (Die Reise...284-5):

Ангелика: “...Ако не разклатиш дървото на живота, няма да ти паднат златните ябълки в скута...”

Людмила: “...Единствената разлика е тази: Ти още очакваш да падне някоя златна ябълка, а аз повече нищо не чакам.” (Die Reise...285)

## **1.2. Грандхотел България**

*Грандхотел България* е второто произведение, тематизиращо съдбовната връзка на Шробсдорф с България. За разлика от *Пътуване към София* действието в този роман се развива в периода след 1989. Положението в страната е тежко – със седмици няма ту хляб, ту нафта, пускат тока само за броени часове, цените са

недостъпни за обикновените хора. Българската държава е във фалит. Тази зима хиляди хора ще измрат от глад (Грандхотел...8). Българската мизерия остава скрита за света – интересна” е причината за това: “...защото България е сред малкото страни, които не предлагат сензационни заглавия за кланета, граждански войни, бежански потоци и лагери, смъртоносни епидемии...” (Грандхотел...8). Цинизмът на тази аргументация е толкова голям, че човек онемява, не знае да се гордее ли или може би да се срамува заради липсата на кланета и войни. Лошото е, че подобна “обосновка” и сега се приема за напълно нормална от медийна гледна точка и е плод не само на фикционален текст. Външният свят се осведомява за Балканите само по време на терор и война.

В този текст Шробсдорф представя екзистенциалните проблеми на България на фона на тринайсетте котки на Ангелика, които по време на предстоящия ѝ престой в България трябва да бъдат поверени “на едно колкото старателно, толкова и некомпетентно семейство” (Грандхотел...10). При тази демонстрирана пропаст на битово ниво разбиране е трудно възможно. Едните хранят тринайсет домашни любимци, другите за няколко долара разбиват черепи на хора (Грандхотел...11). Тази опозиция е показателна за метода на структуриране на текста на Шробсдорф: той е изграден на принципа на подобни силни, на отделни места доведени до сюрреалистичен екстрем, контрасти между България и Запада. Мизерията, както и в предходния текст (*Пътуване към София*), посреща Ангелика още в самолета: Приборите са от пластмаса, “...хлебчетата вероятно също. Имаха блед цвят и гладка, неподатлива повърхност. Отпих от някаква кафеникава, безвкусна течност, която очевидно произхождаше от често употребявани пликчета чай.” На този сюрреализъм и Кафка би “завидял”.

Контрастът между двата свята се появява и на “природно” ниво (любим писателски похват). Докато прелитат над София пред погледа на Ангелика се разкрива безутешен пейзаж – контрастно описан в сравнение с Йерусалим – сивокафява спечена земя, селища с мръсен цвят, оловни езера (Грандхотел...15). “Мръсните” цветове от пейзажа се прехвърлят върху вида на преждевременно остарелите жени, сторили безпреходната крачка от гимназистки до баби – “...жестоко зейналата разлика между техния и моя живот” не може да се преодолее (Грандхотел...17).

Кулминация в контрастния подход на Шробсдорф е отношението към слабите, към обитателите на сиропиталищата и старопиталищата (Грандхотел...44, 78). В унисон с човешката катастрофа (болни, стари и сираци) по улиците се виждат глутници подивели изоставени кучета.

**Отношението към социално слабите** (деца, старци, болни, етнически групи) е основен мотив в текста на Шробсдорф. В този смисъл българската общност може да се свърже с белезите на няколко типа културни модели. Колективистичната култура поставя абсолютен приоритет на човешките отношения. Хармонията и съгласието в обществото са висши цели. Всичко това предполага много висока степен на хуманност във функционирането на социалната система: съчувствие, солидарност, грижа за слабите, топло отношение към тях. Българският културен вариант включва на междуличностно ниво емпатия, по-скоро като емоция, в по-малка степен като реални действия. В него е налице смесица от съчувствено поведение на ниво интересубектни отношения, от една страна, и държавен,

обществен, партиен мачизъм, от друга страна. В рамките на микрообществото българите са емпатично настроени към социално декласираните слоеве на обществото – много рядко минигрупата застава на антисоциални или антиетнически позиции. В макроплан обаче, на ниво държава социалната политика е изтикана в маргинални позиции. В този смисъл българската култура може да бъде определена като мъжествена. В нея конфликтът на интересите се разрешава с борба докрай, не с компромиси, което неминуемо води до още по-голяма незащитеност на слабите социални слоеве. Именно това е част от културната специфика на обществата с голямо властово разстояние, към които може да се причисли и българското. В тези култури йерархическите структури не само многократно разслояват обществото, те изтласкват съзнателно бедните и слабите в погранични зони, което установява и Шробсдорф.

Литературно потвърждение на мизерията и нейното маргинализиране в текста на Шробсдорф е описанието на квартал “Люлин” и неговите обитатели, както и смразяващата картина на живота в село Бухово. Описанието на “Люлин” превъзхожда според Шробсдорф зловещите описания на Оруел: “Никога не бях виждала такъв начин на живеене, където всяка искрица индивидуалност бе напълно потъпкана и беше постигната атмосфера, превъзхождаща зловещите видения на Оруел.” В село Бухово, където малката Ангелика и майка ѝ намират подслон по време на бомбардировките над София, образ на скотското съществуване са парадоксално огромните цветя в саксията, заразени и “избуяли” от урана (Грандхотел...104). Тримата братя в семейството са починали вследствие на екокатастрофа (Кремиковци), само Васил е жив, защото се е пропил (Грандхотел...108). Трагедията на семейството продължава и в настоящето: Баба Мара лежи на леглото в стая, която повече прилича на склад, със счупен хълбок и без всяка надежда за излекуване: когато си над седемдесет години и нямаш долари – не си за болница ... и младо момиче да си – пак няма да те оперират (Грандхотел...110).

Идеята за евентуалното противостоене на българите срещу всички нечовешки унижения, на които са подложени, Шробсдорф обвързва фикционално с историята за пожар в психиатрична болница. Същевременно авторката попарва надеждата за промени и добро демократично бъдеще с убедително сравнение на актуалната българска ситуация с историята на Израел от периода на демократизирането му. Асоциациите са породени от присъствието ѝ на голям митинг на СДС:

...вече не можех да държа под контрол тази пареща нетърпеливост, която ме обзе на фона на доверчивите лица около мен, на декорираната със знамена трибуна, от която сюроя политици щяха да леят изтърканите си фрази, слушайки сантименталната мелодия на тоя “Последен валс”. Беше като на някогашните демонстрации в Израел, на които и аз съм била преизпълнена с надежди, слушала съм с вълнение и съм била достатъчно глупава да вярвам в новото начало. Начало, което наистина настъпи, за да се върне по-късно като бумеранг и да остави след себе си опустошение, от което народът вече никога нямаше да се съвземе. Вече не можех да понасям такива надежди, такова вълнение, такава глупост, които при съответните условия са присъщи на всеки народ, на всяко идеологическо движение, на всяка национална групировка. (Грандхотел...162)

**Мотива за илюзиите, които едно общество непрекъснато поддържа, Шробсдорф представя като единен културен стандарт за всички европейски общества. Без отлика на Запад и Изток вълнението, еуфорията, сантименталното доверие, наивността, инфантилизмът и глупостта да вярваш в началото са общи за всички. И също така обща е горчилката от разочарованието, лъжата, цинизма на политиците, както и от излъганите надежди на повярвалите.**

Шробсдорф представя и другата гледна точка на българите, пребивавали, работили, живели зад граница към чужбина: "...откакто ходих веднаж в Америка, знам, че там не бих издържал: *keep smiling..., be happy... make money*. И всяка втора дума: *fuck you!* Що за житейска нагласа е това? Мисля си, че там всички са болни.", думи на Андрей (Грандхотел...138), българина с еврейска и германска кръв, завърнал се в България. Пример за трудната адаптивност на българите към програмиралия Запад е Виктор, женен за германка:

Била симпатична, но немското у нея особено изпъквало. Секс – един път седмично, в събота, гостуване на родителите – за обяд в неделя. Веднъж седмично трябвало да излиза с нея да зяпат витрините, веднаж месечно да я води някъде. В жилището им всяко нещо си имало своето място, определено с точност до сантиметър, а бельото и дрехите били подредени в гардероба по цвят. Горко ти, ако туриш сини гащи до зелените или пепелник на масата за кафе, вместо на масата за хранене! Виктор все повече помръквал, а един ден станал и импотентен. Това до такава степен го уплашило, че незабавно си събрал багажа и шест месеца преди да вземе германски паспорт се върна в България...

“Още ли е импотентен?”

“Отдавна си има българска приятелка и си разхвърля гащите из цялото жилище.”  
(Грандхотел...140-141)

С този монохронен “календарен” живот – всичко по план, всичко по ред – не може да свикне българинът, колкото и да се прави на делови човек. “Времето” и поведенско разминаване между споменатите съпрузи освен с манталитет би могло да се обясни с различното отношение към феномена време, с различната времева структура в двете култури (Hall, 1959). В случая налице е една предизвикателна среща на рационалния, прогнозируем, подреден западен човек с ирационалния и емоционален Югоизток на Европа. Германката възприема времето като права линия, то може да се измерва, разпределя, помества в графици (секскалендар) и т.н. Според представителите на тази монохронна култура събитията се развиват последователно, като всяко действие си има своето място и време – времето може да се нареже на парчета и да се продава (вж. Wersig, 1993, 87). Съобразно този възглед то протича линеарно и е изключителна ценност, не може да се пилее, дори за емоционално силни преживявания, каквото е сексуалното общуване. Съответно точността и навременността са добродетели на индивида. Представителите на полихронните култури, към които смеем да причислим българина, възприемат времето по-скоро като цикличност, събитията като част от един природен кръговрат, който не се регулира от човешкия фактор, а от други, ирационални сили (Weggel, 1989, 200). В България времето и точното спазване на график не е първостепенен приоритет, думата точност не се цени особено, българинът не планира чак толкова надалеч, “Ще видим” и “Каквото дойде” са фрази доказателства за това отношение (Fink,

Meierwert, 2004, 61). Следователно акцентът се поставя по-скоро върху човешките взаимоотношения. На програмирация представител на цивилизационния Запад убягва разбирането, че времето въпреки линейността си има собствена стойност в потока на човешкото преживяване и в този смисъл не протича непременно по права линия. Разбира се, на това място е задължителна уговорката за уникалността на индивида в отношението му към такива категории като време, пространство, език, мислене и т.н., което понякога не зависи от културната типология, а е субективно свойство. В този смисъл генерализиращите обобщения биха били неуместни.

**В резюме:** Романът на Шробсдорф *Грандхотел България* въпреки неизбежната художествена измислица (фикционална хипербола), въпреки контрастите, стигащи понякога до цинизъм, въпреки отделни остри квалификации и описаните мрачни пейзажи звучи добронамерено и пристрастно. През целия текст минава нишката на искреност, загриженост, обич и признателност към България, “страната, която ни бе приютила, към българските си роднини и приятели, към жителите на Бухово, към живите, които ме съпровождат и до ден днешен, и към мъртвите, които ще ме съпровождат в спомените до последния ми дъх” (Грандхотел...201). Иронията, сарказмът, гротеската са литературно уместни, липсва чувството за унижение, за смачкване от страна на чуждото Аз. Вземането на другостта на сериозно е крачката към познание и толерантност, без тя непременно да се разбира и да се приема (Jaspers, 1962, 207). Шробсдорф артикулира без евфемизми безпощадната истина за една страна и един народ и остава в отношението си към тях “блага и добра”, не само защото съдбата ѝ е част от българското минало. Тази ѝ способност да „критикува“ конструктивно е въпрос на особена алхимия, включваща дълбока чувствителност, чувство за другия и усет за литературен текст, които Шробсдорф безспорно притежава.

В същия дух на отваряне към другостта авторката представя биографията на майка си в романа *Ти не си като другите майки*. България и българите тук са показани в ретроспективен план, от гледната точка на детето Ангелика. Затова хубавото, пречупено през спомена, изглежда твърде розово, а лошото – твърде черно. Екстремите в двете посоки – идеализиране (романтизиране) и тъмните краски (демонизиране) – се засилват, без това да пречи на същия този дух на обич и признателност, характерен за романите на Шробсдорф. Детската наивност и сантиментът на завръщането в миналото прави текста още по-ведър:

България наистина не бе така удобна, така подредена и така чиста като Третия райх, но и никъде другаде не бе така удобно, така подредено и така чисто! Майка ми не бе забелязала скритата в собствените ѝ думи ирония!

България бе Пепляшката на Европа. Не зная защо беше толкова изостанала. Все още ми се случва да чуя в разговор: “Когато по онова време бяхте в Югославия (според други – Румъния)...” А аз, възмутено: “В България!” А другите: Да, разбира се, това имахме предвид.” Обаче дори не успяват да запомнят името на страната. До ден днешен единствената им асоциация при споменаването на България е дълбоката старост, която се достига там благодарение на чесъна и киселото мляко.

Вярно е, че имаше много чесън и превъзходно овче кисело мляко, което бе с такава масленост, че можеше да се реже с нож. Но имаше и планини – Родопи и Рила – с

един чуднокрасив манастир от X в., имаше море с безкрайни златножълти плажове, имаше гори и реки, ливади, по които пасяха големи стада овце, и долини, пълни с най-прекрасните плодове и зеленчуци; и лозя с най-вкусното грозде, което някога съм яла, както и споменатите от баща ми розови градини; имаше още поля от тютюн, царевица и слънчоглед, очарователни малки градчета и села, чиято самобитност би могла да се нарече примитивна; имаше я столицата, София, хубав, оживен град в полите на планината Витоша, смесица от Ориент, малко Средна Европа и твърде много Балкани, където можеха да се видят известен брой представителни сгради – на университета, академията на науките, националния музей, националната библиотека, операта и театъра, на двореца и храма “Александър Невски”. Това бе красива, плодородна страна с преобладаващо селско население, много сърдечно и гостоприемно – славянски души, в които 500-годишното турско владичество бе оставило някакъв ислямски знак, хора, които обичат да ядат и пият, да пеят и танцуват; хубави енергични жени с гъсти гривни, твърде мъжествени мъже с подчертано чувство за чест и достойнство. Начело на държавата стоеше Борис, един дребен, нежен, много либерален и обичан цар, който, както се говореше, бе убит през 1944 г. от германските си съюзници, защото отказал да екстрадира българските евреи. (Грандхотел...325-326)

...

Хотел “Бюлгари” – името му се произнасяше на френски – бе най-добрият и най-новият в града, висока масивна сграда, подобаваща едва ли не и за Берлин. Районът наоколо изглеждаше не дотам балкански. Улицата бе широка, покрита с жълти павета, а фасадите все още не носеха белезите на занемареността. (Грандхотел...329)

...

Българите, които идваха при нас в салона за уреждане на някакви сделки с баща ми и д-р Филие или пък просто на приятелско посещение, не ми се нравеха. Едри на кост с топчести или ъгловато-широки лица и каквото и да говорим – с твърде много косми: по главата, ръцете, краката, а ако бяха мъже – и по бузите, които макар и избърснати гладко, винаги бяха като начернени. Освен това не бяха добре възпитани. Спускаха се към мен, прегръщаха ме, гушкаха ме, целуваха ме, а аз, която най-много да подадох ръка на непознат човек, бях така ужасена, че дори не можех да се отбранявам и направо се правех на умрял досущ бръмбар.

- Ама че странни хора – казах на майка си, а тя ми обясни, че били топли, сърдечни и показвали чувствата си открито. (Грандхотел...330)

Това, което почти липсва у другите автори, писали за България, и което откриваме при Шробсдорф, е плурализъмът на погледа (вж. Hofmann, 1994, 54). Липсва едностранното представяне на нещата, както ще установим в други текстове. Наред с факта, че поради неосведоменост, незаинтересованост или просто поради невежество Европа бърка и досега София с Букурещ или Белград, пепеляшкина България е представена с нейните природни дадености, културни институции и ценности, с духовността си, с душевността си, с принадлежността си към Балканите, но и с европейската си принадлежност.

## Обобщение

Очевидно произходът, годините в България, по-късно различните топоси на пребиваване (Йерусалим, Берлин, Мюнхен, Париж) са оказали съществено влияние върху формирането на транскултурната специфика на космополит като Ангелика Шробсдорф. Това потвърждават и думите на Симон де Бовоар в предговора към

книгата *Пътуване към София* (дъо Бовоар, Предговор, Die Reise...7). Живееща в един бързо глобализиращ се свят, Шробсдорф не изгубва, и като човек, и като писател, чувството си за детайла и за неговата стойност. В този смисъл отношението ѝ към малка страна като България, към една сравнително непозната култура, е показателно и потвърждава този финес на възприятието. В текстовете ѝ се чувства благосклонността и благодарността ѝ към страната, осигурила ѝ убежище в труден период от живота. Но този емоционален момент не е най-важният. Същественото в случая е отношението на Шробсдорф към съвременна България. Въпреки острия, ироничен, понякога хаплив, но непресъхващ хумор, романите на авторката демонстрират дистанциран, непреднамерен поглед отвън и отвътре към двата свята (Изток и Запад). Доказателство за тази поетическа непредубеденост е ходът на повествованието: сменят се нагласи, образи и настроения. Началната раздражителност и отпор спрямо нелесната българска действителност, неразбирането и дори гневът постепенно отстъпват място на един фин начин на иронизиране, което накрая преминава в рефлексия върху собствените културни особености, нещо повече, те критично биват поставени под въпрос. В разхвърляната кухня на Людмила, в претъпкания влак, дори в наивността на хората тя открива ведрост, топлина и човешка солидарност, които ѝ са далеч по-ценни от егоцентричното и безупречно функциониране на Запада (вж. също Тодоров, 2003, 43). Недвусмислено се посочват всички предимства и срамни петна на собствения свят: от една страна насилие и безпардонност (опита за изнасилване на Людмила), от друга страна безпрепятственото преминаване на граници и свободата да кажеш открито всичко, което мислиш, без това да води до репресии и затвор (певецът на улицата).

Шробсдорф изпълнява като творец едно от най-важните условия за възприемане на другостта – равнопоставянето и равнотретирането ѝ наред със собствените културни стойности. На тази основа авторката следва интуицията и художествения си усет.

Тя не се изгубва в теории и абстрактни обяснения. Тя разказва, каквото е преживяла, разказва го с дистанция и нежна ирония. Никой от героите не ѝ служи за говорител. Всички са комплексни, зависими от настроения, което лишава репликите и действията им от всякакъв нюанс на дефинитивна валидност. Писателката по фин начин сама се поставя под въпрос. Никога не взема страна: тя не се възмущава, не е шокирана или учудена. Смисълът на нейните разкази е така нееднозначен както самата действителност. Разказите позволяват на читателя, за негово голямо удоволствие, да бъдат дописани със собствените му мисли и със собствената му фантазия.” (дъо Бовоар, Предговор, Die Reise...10-11)

Цитатът от предговора на дъо Бовоар потвърждава установени в анализите изводи за:

**конкретните житейски ситуации, от които Шробсдорф подхожда към другостта и които ѝ позволяват да избяга от стереотипите и клишетата за България и българите (живия, контактния подход към другостта);**



**многопосочния поглед към другото и смяната на парадигмата, при което липсва грубата категоричност и директност, както в стила, така и във фактологията;**

**хиазма между рефлексията на другостта и авторефлексията, самоидентифицирането като резултат от възприемането на другото;**

**отвореността на разказите за тълкувания и коментари въпреки спорадичните впечатления за дидактичен тон.**

Богати на житейски опит, мъдрост, отговорност и равновесие анализирани романи не на последно място са израз на респект спрямо другото, което прави възможен интеркултурния диалог. Изброените литературно-естетически оценки за са важни от гледна точка на посланието на един литературен текст, особено когато той тематизира културните феномени на другостта. Толерантността за Шробсдорф не означава просто изтърпяване на другия, а комуникативно действие, диалог, който авторката ни представя като литературна даденост. А който води диалог, той търси разбиране – основен херменевтичен принцип (Шлаермахер) (цит. по Jauß, 1982, 11-24). Диалогичността е предпоставка за всяко разбиране (вж. Gadamer, 1995). Целта на повествованието в случая е не винаги консенсусът, а компромисът (вж. Yousefi, 2006, 19).

Освен фактът на проведен диалог не може да се подмине **респектът на писателката** към другостта, който е втората важна съставна част на категорията толерантност. Чуждото не се обявява за примитивно, а своето за цивилизовано, както много често се случва в подобни текстове. Липсва опит да се патернализира другият (вж. Yousefi, 2006, 19). Само съ-образявайки се с чувствата и страданията на другите, съ-чувствайки ние сме в състояние да различаваме между правилното и погрешното.

Проблемът на неразбирането (културен шок) произтича не от някаква злонамереност, заложен у човека, а по-скоро от пренебрегнатото развитие на способността за съпреживяване. Хора, способни да се вживяват в случващото се с другите, отсъждат по друг начин и създават култура на доверието (вж. Дьор, 2006). В съ-чувстването на Шробсдорф липсва снизходителност, то е израз на несъмнена **връзка с другия**. Писателката не наблюдава и не описва България и българите като обекти, а създава вътрешна връзка с тях. Другостта в случая се възприема не като бездушен обект, който трябва да се регистрира, тя е вид отношение между реципирано и реципиент (вж. Vausinger, 1998, 97). Последното няма непременно отношение към ролята на България в съдбата на авторката, а е израз на интерес и респект към една различна култура.

Заобиколена от трофеите на максимализма, които описаното от нея консуматорско общество проповядва като източници на щастие, задоволство и вътрешна хармония, Шробсдорф не се колебае да постави тези „ценности“ под въпрос. Защото е убедена, че всичко това, което е “изсипано” по търговските улици на Европа, й пречи на вътрешната връзка с цялото и всичките му свободни пространства, предназначени за размишления. Тези пространства са погълнати от мимолетността на една система, която отвсякъде втъпява полухипнотизиращи послания за една необходимост, предрешена като икономическо основание.

Героинята на Шробсдорф Ангелика знае, че има всичко, но не знае, коя е и какво търси. Подредеността на света, в който живее, не е алтернатива на хаоса в главата ѝ, така, както хаосът в главата на българката Людмила носи особен вид ред, импониращ на западната ѝ приятелка. Без този **виден или привиден хаос** животът и на двете би бил далеч по-безцветен. Това са част от “осезанията” на Шробсдорф, споходили я при срещата с България и българите.

Тук е мястото да споменем **изострената чувствителност** на писателката към безкрайно многото възможности за наблюдение и възприятия, предоставени от българската действителност. Вниманието и сетивата на Шробсдорф, по неин израз, са носечени главно към това, което стои зад нещата. Тук не става дума за обикновено наблюдение – да наблюдаваш е нещо повече от това да виждаш. Авторката влиза, включително и емоционално, в заобикалящото я, без да го оценява и квалифицира стойностно, защото най-голяма стойност има преживяването *сега, тук* и на *човека до нея*. Неказуемостта на този вид контакт с другото произтича именно от прекия, но мимолетен допир, който е трудно изразим с конвенционалните средства на езика и който понякога прави езика на Шробсдорф безпомощен в предаването на иначе великолепно уловените детайли.

## 2. Илзе Тилш: *Зимно пътуване*<sup>4</sup>

### *България, една мръсна зимна приказка*

#### Австрийският поглед към съвременна България

Във Виена започва Балкана (Зимно пътуване...50).

Австрийският поглед към България и българите се отличава със специфичните фактори, които обуславят възприемането на другостта от страна на писателката Илзе Тилш. Подходът към България и свързаната с нея другост/чуждост в текста *Зимно пътуване* има за основа **приказно-романтичното**, имагинерното. Това отличава гледната точка на Тилш от тази на Шробсдорф, доминирана от рационално-фактологическия подход към българската реалност. Приказно-романтичното е свързано с дъха на розите – България като страна на розите е мотив, който доминира целия текст на различни нива (ниво случващо се, ниво ретроспекция, ниво коментар), въпреки че България няма да бъде видяна в розова светлина. Названието *Долината на розите* събужда представата за страна, покрита с рози както лете, така и зиме, подобно на ориенталска приказка. Този фон на приказни представи подготвя реципиента за контакта с другото, улеснява и омекотява интеркултурния допир, избягва прекия сблъсък, който наблюдаваме у Шробсдорф – преходът е плавен, дори хармоничен. Приказният мотив, свързан с детето от Моравия (родината на Тилш) в началото на текста създава атмосфера на доверие, незастрашеност, дори на уют. Приказката като феномен, присъстващ в съзнанието на всяко дете, сигурно и без катаклизми, умалително-умилително ни води и като възрастни към срещата с другото. Това е особеният, индиректен подход на Тилш към неизвестността на българската действителност. Тя бива романтизирана, усвоена, прегърната, така, както страхуваният се прегръща страха, за да го смекчи. За “смекчаване на удара” служи и дългият преамбюл за розата, списъкът на нейните разновидности и латински наименования, освен това наборът от истории от лексикони, справочници и пътеписи. Те са културни гидове, съпровождащи наблюденията и коментарите на Тилш като потвърждение, но и като коректив на собствените възприятия в текстовете на пътешествениците преди нея. Образът на България и българите в този пътепис е резултат **първо** от прекия контакт с българската действителност и **второ** от опосредствания опит с нея (вж. Spaniel, 2002, 358).

В двойния смисъл на думата Тилш ни представя “**меко кацане**” в **българската действителност**, въпреки че я посрещат студът и кишата на есенния следобед (Зимно пътуване...12). “Кой би тръгнал в днешно време със самолет за България, особено по това време на годината, ако не е принуден, бяха казали

---

<sup>4</sup> Преводът на цитатите – мой, С.Б.

приятелите ми. През такъв сезон се ходи на Малдивските или на Сейшелските острови“. (Зимно пътуване ...12). Създадената антиномия България-Малдивите е първият допир на два свята по дестинацията Изток-Запад. Риториката на текста избягва грубия, директен, безкомпромисен сблъсък между двете реалности, така както го познаваме от текстовете на Шробсдорф. Повествованието като цяло обаче не оставя съмнение относно полюсните различия между тях. За отбелязване е, че първият досег между Изтока и Запада според авторката е в “полза” на Изтока, което може да се тълкува: първо, като реверанс на госта към страната домакин, второ – като антиципация на много премерено и добронамерено отношение към другото:

(На Малдивите – С.Б.) ... почиваш на чисти плажове, наслаждаваш се на удобството на хотели, където мебелировката навсякъде е една и съща, храниш се на маси, на които се сервира навсякъде по един и същ начин едно и също ядене, седиш пред плотовете на барове, които навсякъде си приличат, разказваш все едни и същи истории и показваш еднакви снимки. Не жадуваш за нови, необичайни пейзажи... тогава би те посрещнал някой хотелски прислужник, който гледа с безразличие, а не трима симпатични млади хора, по чиито лица се чете радостта, че наистина си дошла (Зимно пътуване ...12 и сл.)

Не може да не бъде забелязана упорито репетираната от Тилш квалификация “все същите” за атрибутите на пътуването и летуването по западен маниер. Такова сравнение прави и Шробсдорф, установявайки перфектното, но еднообразно функциониране на “системата” на Запад. Тилш представя сивите тонове по адекватен, в известен смисъл монотонен, но категоричен начин, без да оставя капка съмнение в наличието на коренна разлика между двата свята. В края на цитата присъства “ярката” опозиция на “едносъщието” – младите хора в България, които те посрещат на рецепцията и които не формално, а истински се радват, че си тук. Това е аргумент в полза на автентичността на “българската ситуация”, зад която застава и Шробсдорф.

Наред с тази българска неподправеност на отношението към другия Тилш не пропуска да отбележи “задължителното” за българските условия чувство на подозрителност и недоверие. През цялото време във въздуха виси въпросът, какво всъщност търсиш тук, в България, какво искаш от нас, ти, разглезената от богатия Запад, остани си в къщи, не ни стряскай, не ни продавай отвлечените фантазии на твоя декадентски свят, не си пъхай любопитния нос в нашата почти забравена страна (вж. Winterreise ...14). От една страна – искреност на човешките отношения, от друга страна – неистов страх от контакта с другото, което нарушава цялостта на собствената идентичност, на едно относително и същевременно подозрително лично спокойствие. Как се съвместяват двете категории отношения, които и Шробсдорф, и Тилш убедително демонстрират в рецепцията на българската другост. И двата вида поведение носят импулсивността като общ признак. Младите лица на рецепцията, по които се чете искрена радост, не са усвоили (все още) куртоазията на задължителната усмивка, която на Запад се “учи” в съответните училища. В България усмивката в много случаи липсва, както установяваме в безброй епизоди на туристическо “обслужване” при Шробсдорф. Когато обаче тя присъства, не може да избяга от своята естественост, идва “отвътре” и затова в ролята на контекстуализиращ сигнал (вж. Hinnekamp, 1994, 14-18) се декодира от чужденеца

като искрена. “Отвътре” идва и страхът, който до голяма степен се дължи на комплекси и липса на самочувствие, както проличава от горепосочения цитат. Предпочитанието към самокапсулиране (не си пъхай носа) е продължение на тези дефицити, защото са застрашени целостта и хармонията на ние-групата, характерна за колективистичния тип обществени структури (вж. Nonneth, 1992, 212-213). В този смисъл хармонията в човешките отношения и страхът от другото не са взаимоизключващи се алтернативи, а взаимодопълващи се диспозиции, тъй като обитават пространството на големи, конституирани като един организъм групи от хора, за които и едното, и другото е абсолютно условие за оцеляване.

Опитът за допир по линията Изток-Запад в литературния текст на Тилш включва и представянето на **традицията в отношенията Изток-Запад**, която дори като мисловен стереотип или точно поради това, е много разпространена. За тези отношения се привежда следното клише: Опитите за културно сближаване между Запада и Изтока датират още от времето на Кирил и Методи. За съжаление резултатът десет века по-късно е все същият. В съзнанието на западноевропейеца България не съществува дори като географско понятие на метеорологичната карта, която всяка вечер се показва по телевизията. За днешния европейец хората от държавите от бившия източен блок са това, което са били за тогавашна Европа техните предци от средновековието – безкултурни етнически групи, населили Балканския полуостров (вж. Зимно пътуване...90-92). След като цитира поднесения като традиция „етикет“ за отношенията Изток-Запад в писанията на една българка, Тилш се опитва емоционално да релативира този стереотип, без да го поставя под въпрос или да го разрушава, следвайки принципа, че всеки стереотип като обобщаващ опит и оценка съдържа и истина за дадения интеркултурен феномен. И най-добрият път той да бъде преодолян не е обръщането му на 180 градуса с разумни аргументи, (вкл. ако те произтичат от конкретен опит), при което се получава нов стереотип, а туширането му в конкретната ситуация чрез средствата на емпатията. Клишето бива видяно чрез личния опит, който именно поради персоналния си характер е емоционално зареден: “Колко много копнеж за човешка топлина, за действителен прием, колко разочарование от лелеяните очаквания говорят от тези редове. С радост човек би протегнал ръка да помогне, но знае, че за жалост не може” (Зимно пътуване...92). Създението “На Запад ни считат за варвари” идва вербализирано като стереотип от Изток. Поемайки го, западният реципиент на българската култура не го оборва, защото би било безсмислено да се противопостави на твърдение, намерило потвърждение и в двете културни общности, на които Тилш принадлежи: понастоящем на западната (Австрия), в миналото на източната (Моравия, Чехословакия). Като възприемаща българската другост писателката се оказва естествена, автентична пресечна точка на отношенията Изток-Запад. Житейският опит на Изток подсказва решение, което е компромисно – частта истина в стереотипа не може да се пренебрегне, но може да се релативира, не рационално по западен маниер, а емоционално – доста адекватен подход в един межкултурен “разговор”.

Като реципиент на българската другост австрийската авторка се старее да избегне подредеността, безупречността, стерилността на западния подход, при който “не са планирани никакви изненади”. “Както винаги при тези пътувания маршрутът ми е изготвен предварително. Ще ме придружават любезно, ще ме

развеждат из непознатите ми градове, ще ме качват на влакове, купили са дори вече билети за тях, ще ми разясняват и ще се опитват по всякакъв начин да улеснят престоя ми в страната” (Зимно пътуване...19). Тилш поставя проблема за “организираното” възприемане на другостта, улеснявано по всякакъв начин от фактори, много често по-близки до своето отколкото до чуждото. В случая това е обкръжението на авторката, респ. на нейната героиня – хора от същата културна общност (австрийската лекторка Криста) или хора, свързани професионално с австрийската култура (преводачката Станислава, ръководителката на катедрата по германистика). Всички те пресъздават една симулирана ситуация по западен образец, подготвят с “трезвите” си изречения контакта на реципиента за срещата с другостта, но в същото време неволно манипулират автентичността на този контакт. От една страна, тези фактори отнемат стресиращото чувство за чуждост у госта, от друга страна, отнемат и магията на срещата с другостта, тъй като разумни обяснения заместват това, което сам трябва да уловиш и да премислиш. Новото, до което литературното Аз се стреми лично да се докосне, се превръща чрез обясненията в добре премислено и клиширано старо. Начинът на геринята на Тилш, да избегне субституцията на емоционалното преживяване посредством дълбокомислени разговори за него, е да се еманципира. Свидетели сме на опит да се избегне „туристическата услуга“ на организирано преместване от място на място и дидактично поднасяне на информация. Защото “за такива (организирани – С.Б.) пътувания не може да се пише” (Winterreise...15). Макар и разполагайки с малко време, авторката го използва за лично наблюдение. Близостта до автентичната ситуация, в която са възможни всякакви обрати, е топосът на художественото осмисляне на допира с другостта – крайните квартали, а не центърът на един град, живият, а не показният живот на хората, ежедневието по калните пазари, а не туристическите атракции. Приоритет за авторката не са картините, “произведени с технически средства ” (Зимно пътуване ...14), често явление в пътеписи и в художествени текстове, тематизиращи другостта. Тилш жадува (“ist süchtig“) за неартикулируемото, търси подобно на Шробсдорф нещата зад видимото “в гласовете на хора и животни” в “усещането върху собствената ни кожа за слънчева топлина и вятър, за студа и влагата.” (Зимно пътуване ... 14). Не просто контактът с другото, а осезателният, сензитивният, личният, дори физическият контакт с него е източник на образността при Тилш. Когато човек **сам** възприема, той вижда не само с очите си, а активира всички сетива и свръхсетивни възприятия (усещане, чувство, интуиция). Полисетивният и свръхсетивният контакт е гаранция за възприемане на нещо повече от видимото и очевидното. Доколкото другостта е комплексен феномен, състоящ се не само от описуеми неща, този подход при рецепцията ѝ е гаранция за истинско, фино възприемане и за избягване на грубо позитивистични и категорични оценки. Освен това, когато човек е сам с другата културна реалност, той се затваря в себе си, но същевременно интимно се отваря за другостта. По този начин се регистрират образи не само на съзнателно, но и на подсъзнателно ниво. Именно вторият вид образност е особено важна за формирането на вътрешната връзка с другите. Тези образи, за разлика от съзнателните, не влизат в конкретни отношения, а “тайно” повлияват, много често след време, нашата вътрешна връзка с възприетото друго (вж. Зимно пътуване...98 и сл.).

Тилш ни представя образност, различна от културните универсалии в европейското пространство (вж. Klackhohn/Strodtbeck, 1961), свързана главно с маргиналните зони във възприемането на културни реалии. България събужда у авторката спомените за “студеното” детство през Втората световна война. Механизмът на извикване на представи от миналото е един от подходите на Тилш към “граничната” българска действителност. Тъкмо в студа на спомените Тилш вижда шанса да изживее България като студена истина, а не като топла илюзия. Символ на този суров студ, който буквално и преносно застива в костите ѝ, е преживяването на българските планини, чиято атмосфера се вписва в един строг, стръмен, тъмен, замръзнал и сковаващ от тишина ландшафт, който по-скоро плаши, отколкото привлича, и който няма нищо общо със снимките от туристическите проспекти. Авторката попада емоционално в дебрите на тъмното минало с фолклорните представи за хайдушкия Балкан, с неговите бездни и разбойнически банди.

Тук е мястото да отбележим още няколко несъмнено важни фактора за рецепирането на българската другост в литературния пътепис на Тилш. Житетският ѝ опит в страна, доминирана от славянските **корени**, е нишата, която предполага невероятно нежното чувство на героинята, водеща ни плавно и без особени травми в диалога си с чуждата българска действителност. Чешкият език е част от тази славянска духовна идентичност. Близостта на думи и изрази от чешкия език до думи и изрази в българския език не трябва да се преувеличава и тя не е непременно основа за интеркултурно разбиране. В много случаи неразбирането на езика стимулира, а не пречи на адекватното усещане на другокултурната среда именно чрез елемента на дистанциране от нея (вж. Scharang, 1972, 87). Откъслечно разбираемите езикови фрагменти, мелодията на езика са по-скоро компоненти на едно общо съзнание, което създава атмосферата на съ-общаемост, понякога по-важна от перфектната езикова комуникация. Мелодията на българския език извиква в съзнанието неясни, но дълбоко скъпи образи, които докосват реципиента, създават чувството за близост, за която липсва разумно обяснение (вж. Зимно пътуване...104). Израснала в двуезична среда, Тилш тематизира в текста си усещането за предимствата ѝ пред моноезичната. Полиезичната среда създава “друго съзнание, разбиране” (Зимно пътуване...23). Обяснението за това откриваме в условията на хетерогенно поликултурно обкръжение, където езикът и националността имат второстепенно значение, различията в традициите са на втори план, на първи план излизат човешките качества и взаимоотношения. Хората, израснали в подобна среда, са “една от малкото реални надежди в нашия свят” (Зимно пътуване...23). Същевременно в текста присъства и контрапунктът на подобна надежда в снизходителното отношение на студентката по германистика Силвия към „турския въпрос“. Петстотин години чуждо владичество са оставили след себе си още забележими следи” (Зимно пътуване...94 и сл.). Тилш не разрешава лекомислено, подобно на други автори, проблема “петстотин години чуждо владичество”, не обвинява прокурорски българите в нетолерантност. Съмненията в тази посока са загатнати деликатно, чрез нюанса на интонацията и с финеса на човек, който има разбиране за подобни сложни психологически казуси.

Друг признак за близостта на Тилш до българската културна среда са спомените за българските бежанци по време на Втората световна война. Съзнанието

извиква образа на приветливи, трудолюбиви хора, разбиращи от работата си, готови да помогнат. Образът на българските градинари от детството е актуален и днес. От тях тя неизменно купува зеленчуци и любимите на майка ѝ български праскови. Всичко това създава не само ментална, но и осезаема (вкусова), физическа близост до българското.

**Споменът** играе при Тилш основна роля в “преработването и усвояването” на чуждостта. Споменът и чувството за чуждост се допират в степента на своята мимолетност и ненадеждност:

Какво от всичко, което се е вдълбало в паметта ни, което се е вкопчило в нея, отговаря на преживяната някога и усетена с всичките ни сетива действителност? До каква степен то се е смесило, разбъркало с преживяното по друго време, какво се е променило? Картини са се наслагвали върху картини, цветове са се смесвали, изменяли са се чувства. Някои случки, които описваме по съвест като очевидци, са повлияни от разказите на други, които също са ги преживели, но са ги почувствали по друг начин, тежестта се е измествала. Без да осъзнаваме, сенчестите места са се просветлявали, светлите моменти са потъмнявали. Доколко тогава трябва да вярваме на спомените на свидетели?” (Зимно пътуване...29)

Тилш остава вярна на австрийската литературна традиция, която в модерната и постмодерната си линия неотклонно тематизира механизма на спомена и проблема за неговата фикционалност. Аспектът, в който се разглежда той в случая, е с адресат чуждото. По много от изброените свойства споменът напомня чувството за чуждост, механизмите на спомнянето и на възприемането на другостта/чуждостта имат допирни точки. И при спомена, и при възприемането на другостта/чуждостта наблюдаваме натрупване на образи (от миналото и настоящето, респ. на своето и чуждото), разграничаване на времеви нюанси, което води до промени на образността във времето. В зависимост от конкретната гледна точка и при едното, и при другото натежават определени елементи, други биват изтласкани в пограничността, трети губят значение, във всеки отделен момент проблясват определени страни, други изчезват от полезрението. Това са основателни аргументи за взаимозависимостта между двата феномена, която Тилш демонстрира в дискурса на литературата.

Интересен ракурс към чуждостта е алегоризирането на нейното възприемане в автобиографични романи, което отчасти Тилш прави в текста си за България. В спомена за собственото минало и в неговото вербализиране се срещат две страни – своето настояще и чуждото свое минало. В основата на тази среща стои приемането на собственото минало като нещо друго, различно от настоящето поради дистанцията на времето, напуснало по тази причина нашата актуална идентичност. Всичко, което ние разказваме, спомняйки си и пишейки ретроспективно за нас и за другите, е фикция, в крайна сметка художествена измислица, която не отговаря на потъналата в миналото реалност. Автобиографиите са в по-голямата си част измислени житейски истории, правдоподобни само в описанието на външните неща. Това, което авторът мисли, че си спомня и записва, би могло най-точно да отговаря на истината, ако той се придържа към педантични записки, но дори и тогава можем да допуснем “фалшификации”, които не са направени умишлено, а са резултат от така наречения различен прочит на тези факти след много години. Освен това склонността към фикционалност в автобиографирането произтича от



психологически причини като вътрешния стимул да придадем на желаното, но несъстоялото се минало определен вид. Тази склонност Юлия Кръстева открива в изкушението да избягаме от изтласкани в несъзнатото събития в миналото и в суетата си да ги заместим с други, желани от нас. В този случай ние не фикционализираме с умисъл, а фикцията е резултат на вътрешно писане под диктовката на несъзнатото. И това е възможно поради отчуждаването ни от собственото Аз в миналото, поради нашата “вътрешна чужбина” (Kristeva, 1990, 199). При това отдалечаване от миналия ни Аз превес взема То-то, което иначе е под контрола на Аза. Саморазбирането на Тилш за чуждото у самата нея е изходна предпоставка за възприемането на чуждото извън нея. Тя подхожда към българската действителност като към нещо свое, което е потънало в историята, и което може архетипно да възвърне, “спомняйки” си и пишейки за това изгубено свое. Следователно “фалшификацията” в смисъла на фикционализиране на чуждото се оказва най-добрият път към усвояването му. Тилш очертава в случая не само психологическата основа на възприемането на чуждостта, но и креативния подход към нея. Дори с риск тя да не се окаже онова чуждо, което ние от позицията на своето възприемаме, а нещо друго. Сложния път на преосмислянето на чуждото в един литературен текст авторката демонстрира в своето *Зимно пътуване* до България (Зимно пътуване...66-67).

Текстът на Тилш е интенционално обоснован, което рядко се среща в подобни „литературни репортажи“.

Докато стоя до прозореца в стаята на хотела и гледам долу заснежения площад, ми идват на ум тези думи от “Зимно пътуване” на Франц Шуберт. Ще ми се да припиша символично значение на избързалото настъпване на зимата. Много от онова, което сме смятали за случайност, е било съдба, както често се оказва по-късно. Трябва да усетя тази страна, казвам си, не разкрасена от мекото време, да не се поддам на нежната измама на пъстроцветните октомврийски дни. Нещастно стечение на обстоятелства, неправилни политически решения, може би липса на насърчение и подтик са причината, че тук отдавна непрекъснато властва зима. И много бегла е връзката с реалната зима. Трябва да изживея тази страна, такава, каквато е в действителност. Впечатленията ми ще се подсилят от студа, дошъл с времето. Ще предприема пътуване през зима, която не представлява само заснежени улици и заледени пътища.

...Сам посочи ми пътя / през тази тъмнина... (Цитат от стихотворение на Вилхелм Мюлер. (Зимно пътуване ...15-16)

Авторката следва немската литературна традиция – не напразно тя цитира в текста си големи имена в поезията като Гьоте, Хайне, Шваб, Уланд. Хайне в *Германия – една зимна приказка* направи в прекия и преносен смисъл едно зимно пътуване през своята/чужда страна, завръщайки се в Германия от другата, духовната си родина – Франция. И той използва символа на студа, за да предаде в сатирата си германските условия на живот след Великата френска революция. През ХХ в. един българин – Виктор Пасков – ни предлага в *Германия – една мръсна приказка*, не метафора, а смислов паралел на заглавието с описаните отношения в комунистическата ГДР. Но да останем при зимната “приказка” на Тилш – отказ от украсяване на българската действителност и търсене на вътрешни, свободни пътища в неизвестността на иначе

добре организираното пътуване на писателката от град на град. Тя прави опит лично да усети неподправеното, което организацията на такава покана може да скрие. Тилш демонстрира тази автентичност на възприятието по пътя на собствена асоциативност, свързана с детството в Моравия, с културни символи от втората ѝ родина Австрия и от цялото немскоезично пространство, на което понастоящем принадлежи. Мрежата от преплетени впечатления от България и споменатите асоциации е методът на Тилш да води интеркултурния диалог в литературния текст. Ще се спрем на няколко аспекта от този литературен разговор.

По известни исторически причини Запада и в частност немскоезичното пространство (Австрия, Германия) ограничава патоса си спрямо миналото, който авторката долавя в монументалната архитектура и въздействието на храм-паметника Александър Невски, построен в чест на падналите руски войни за освобождението на България. Импозантността на величествената сграда, “вкаменената благодарност” (Зимно пътуване...17), демонстрира преклонението и **страхопочитанието** на българите към освободителите, към една велика сила. Такъв вид напомняне за исторически дела и подобна признателност, граничеща с приповдигната обсебеност, със самоотричане, са подозрителни за европейския Запад. Те му напомнят по-скоро за позор, отколкото за величие: “През годините на ужаса имаше много чествания, напомняше се с величави приказки, предупреждаваше се, а лъжата и измамата всъщност бяха страшни (Зимно пътуване...18). Историята научи Запада на прагматизма да се отнася към подобни паметници единствено от гледна точка на художествената им стойност. Историческите взаимовръзки, разбира се, са важни, “чуждо ни е, напротив, тържественото умиление, породено от исторически, та дори от политически причини.” “...патосът ни прави подозрителни.” (Зимно пътуване...18). Разсъждението на Тилш съдържа скрито предупреждение за последиците от подобно емоционално отношение, което не отмина и българската история. То съдържа съмнението, че историческият драматизъм е най-добрият път към вътрешния мир на човека. Проблемът на интеркултурния диалог в случая е да се стигне до причината за тази еуфория. Декларацията, че нещо е чуждо на някого, в случая патосът е чужд на австрийци и германци, е регистриране на факт, но не може да бъде път за разбиране на другия, за когото той е важен, може би жизнено важен. Склонността към патетизиране не само на исторически събития, а на целия политически и духовен живот в настоящето, е свързана с отношението на българите към миналото, което бе вече коментирано относно текстовете на А. Шробсдорф.

За колективистичната културна схема, към която може да бъде причислена и българската култура, е характерно почитането на традициите и историята. Освен това колективизмът като начин на функциониране на обществото има нужда от стабилни лостове, които да удържат неговата цялост. Такава “опора” на обществото предлагат именно големите исторически събития и в частност тяхното сакрализиране в символите – монументалните паметници. В България много често липсва времето и рационално-познавателното дистанциране от историческите събития, спрямо тяхната величина и особено спрямо тяхното “величие”. Подобно на много други култури в страни с неголяма територия българската култура демонстрира идеята за изключителност. Неслучайно множеството паметници у нас са построени в изключително масивен и разгънат план, в стила на гигантоманията на реалния социализъм, който, бидейки “малък” в човешки план, издигна

компенсаторно символи-монументи на великата ни история. Такъв символ, споменат и “съзерцаван” от героинята на Тилш е колосалният паметник на Шуменското плато, надвиснал над възрожденския град, с който много шуменци, и като цяло много българи се гордеят. Финесът на архитектурното и скулптурно изкуство, алтернатива на монументализма, е непознат в България, що се отнася до произведения, поставени на обществено значими места. Непопулярно, по-скоро елитарно, е прокламираното от Тилш изкуство на простота и достоверност, възникнало единствено от вътрешна, лична необходимост за истинност, а не по силата на търсене на исторически истини. Алтернативата, която предлага Тилш на монументализма в паметникостроенето е изкуство, създаващо равновесие на чувствата, дори когато напомня за величието на исторически дадености. Този вид мемоарно изкуство, основано на десакрализацията, е трудно приемливо в България. Еуфоричното позоваване на миналото и неговото преекспониране е основен приоритет в българската културна общност, традициите са на особена почит, не единствено като самосъхранителен рефлекс, а главно поради липсата на дългосрочен идеал, на привлекателна перспектива, изместващи тежестта в посока минало (вж. Roth, 1999, 141). Конкретни причини за това могат да се търсят в собственото ни историческо развитие. Състоянието на зоологическа преданост към другия, в случая към руския освободител, а в наше време и към другия „голям” брат зад Океана, е хронично заболяване на българската „народопсихология“, чийто краен стадий е „националната недостатъчност“. Отгук и прословутото преклонение пред всичко чуждо, разбирано не като толерантност, а именно като прекланяне, вид зависимост, подчиненост. В този смисъл отношението към чуждото не е резултат от откритост и освободеност, а по-скоро резултат от чувството за вторичност, от стресова необходимост на „малкия“ народ от зависимост.

Тилш не пропуска да свърже силно йерархизираните обществени структури, каквито тя несъмнено съзира в българския социален живот, с типа битова архитектура от тоталитарния период. Цели жилищни квартали, белязани от разруха и смърт, са построени в униформения стил на комунистическите диктаторски режими. В тази бетонна безутешност живеят униформените граждани в униформени жилища с униформен интериор. Подобна форма е лесна за управление, класифициране, наглеждане (контрол) и в последна сметка за потискане, което е крайната цел на властовия механизъм. Отнето е лицето на градовете и гражданите им и на негово място се установява нелицеприятната безличност. За щастие малки хълмчета от цветисти градчета и села, за които носталгично си спомня и Шробсдорф, все още могат да зарадват окоето на чуждестранния посетител.

Със силно йерархизираните структури в обществената система Тилш свързва спомените за тоталитарните години, подхвърлени ѝ в манускрипт от непознат българка, където основен е мотивът за празничните марширувания покрай официалните трибуни на властта, предшествани от дългото унизително седене по тротоарите, висенето в жегата в очакване на “заветния” момент, когато с бодрата стъпка и възторжени лозунги трябва да се отдаде дължимото на “строгия поглед отгоре”. Писменото свидетелство на българката удивително съвпада с преживяванията на детето от Моравия, което с фалшива гордост и бодрост преминава край трибуните, инфилтрирано с чувството за перверзна вяръност, детето, което, макар и малко, се усеща част от голямата и значима маса. Тези два спомена

съдържат чуждостта като част от собствената идентичност в диахронен план и разкриват ново измерение на това понятие, което Тилш тематизира и на което ще се спрем по-нататък.

Безутешната гледка на българските градове и техните жилищни квартали непрекъснато извиква у реципиента на българската действителност мисълта за **смъртта**. Картините на повсеместна разруха (Зимно пътуване...73), на физическа и душевна смърт продължават със сцените на просещите деца, по чиито лица не пробягва ни за миг трепет, не личи полъх от радост или благодарност от получената монета. Не просто недоимъкът, а “откровеният” глад е “главен герой” в редовете и междуредията на Тилш. Чувствителността на авторката при тематизирането на трагедията на много българи се състои в това, че тя избягва натурализма в литературното си представяне, а предпочита алегорията. Една от историите разказва житейската съдба на учителката по пиано, която в края на войната умира не вследствие на болест или убийство, а от глад (Зимно пътуване...60-61). В този смисъл е разказана и историята за безследно изчезналия лекар евреин, който също умира заради мизерия и липса на съпричастност (Зимно пътуване...62). Тези два разказа идентифицират съдбата на много българи в мирно време, чрез тях Тилш визираща българската участ, без да нарушава чувството за самодостойнство и за достойнството на тези, които описва. Разказът алегория за България не се превръща във филм на ужасите, а запазва характеристиките на едно литературно осмисляне на българската съдба в настоящето.

Смъртта продължава да ни преследва по булевардите, където цинични шофьори са в стихията си (пресичането на улица в София си е чист риск). Наред с бесните скорости на автомобилите, от друга страна, се установява впечатлението за ленивост, за неподвижност, за застиналост, за липса на динамика в индивидуалния и социалния организъм. Като единствени посетители в ресторант героините в текста на Тилш чакат час и половина за да получат поръчаните ястия. “Движенията на човека зад тезгяха са ужасно забавени. Трябва му цял век да отвори бутилката, действа внимателно, постоянно отпуска ръката си с тирбушона да си почине, оглежда се, разменя няколко думи с новодошлите, които са си поръчали нещо за пиене, а то е още в бутилката, минава време, докато им се занесе на масата. Най-сетне и ние получаваме яденето си.” (Зимно пътуване...35). Детайлното описание на отварянето на бутилката е метафора за чувството на обездвиженост, което излъчва текстът на Тилш, описвайки България и българите. То контрастира силно с „хектиката“ (задъханата забързаност), характерна за собствената ѝ културната общност. Твърде доброжелателно, дори наивно-угоднически Тилш обръща минуса в плюс. Липсата на динамика се компенсират от изключително доброто качество на услугата – гостите на заведението не получават предварително приготвена и позатоплена храна, а истински свежо блюдо. Това е повод за авторката, подобно на Шробсдорф, да излезе от собствения културен модел, да релативира различието и в крайна сметка да превърне досадната ленивост в критерий за качество (дестигматизация). За разлика от Шробсдорф, която залага на по-сериозни аргументи, схемата на Тилш е доста „нагласена“, но безспорно издава свойството да се обръща гледната точка, да се поставят собствените ценности под въпрос. Да се утвърждава другостта като равностойна, дори по-стойностна в сравнение със собствения културен стандарт: “...има неща, от които ние сме се отучили, а не е

трябвало, ще бъде нужно да ги усвоим отново от тях...” (Зимно пътуване...36) е признанието на Тилш.

Мотивът за безпреходното “изпадане” в другата културна среда минава през целия текст. Въпреки подготовката за този скок от разказите на пребивавали и живели в България, въпреки прочетеното, което понякога е повече от видяното и споделеното на място, въпреки аналогичните премеждия на детството, България и българите стават “близки” на героинята едва в резултат на директния контакт. Единственият начин да задържи миговете допир с чуждостта е писането: “Да се доближиш, пишейки до чуждото, да познаеш себе си в него. Но и да направиш опит да добиеш малко сигурност, да укрепиш почвата, на която стоиш, по която вървиш. (Писането като средство да се бориш със смъртта)” (Зимно пътуване...40). Пасажът е емблематичен за това, какво представлява емпатията като начин на влизане в другостта. Тя не е само емоционално съпреживяване (вж. Ple, 2003, 227), но и мисловна операция на осъзнато излизане от рамките на собствения опит и пресичането му с чуждия опит (вж. Stein, 1991, 186-187). Тилш надхвърля този рационален момент като компонент на емпатията, като ни води още по-нататък. Да се доближиш до чуждото означава да се самопровериш в него, а това е способността да се надскочиш, като се видиш с очите на другите, да опознаеш, да определиш наново себе си чрез чуждия поглед към теб (вж. Tenbruck, 1986, 158, 167). Това е пътят към преодоляване на страха от чуждото (кураж, здрава почва под краката), преодоляване на „смъртта“ на своето. Понятието емпатия включва при Тилш категории като дружелюбност, благодетелност, топлосърдечност, великодушие, любов, толерантност. Понятието “състрадание” обаче не попада в това смислово поле, макар че на пръв поглед е близко до вчувстването (емпатия). В емпатията напълно отсъства снизходителността, което многократно ще установим в отношението на Тилш към българската другост.

**Авторефлексията** като резултат от възприемането на другото е основна характеристика на разглеждания текст. Тя е един от критериите за толерантност, и то за активна толерантност, която няма нищо общо с “изтърпяването” (вж. Sternberger, 1947, 246): “Малко повече разбиране за това, което другиму е ценно, кое е важно за него, повече уважение към чуждото мислене, повече толерантност към другия или другото, когото или което не разбираме или не желаем да разберем, защото сме възпитани и образовани другояче. Това би спестило на света много мъки и страдания” (Зимно пътуване...41). Всички условия за интеркултурно поведение, изброени в цитата, могат да се сметнат за изпълнени от Тилш, литературен модератор в диалога Изток- Запад.

**“Междувремето”**, междинното състояние във времевия, пространствения и ментален план е определението за културния шок, който изживява героинята, въпреки литературно-естетическите похвати да се “смекчи” сблъсъкът с другостта. В чужбина човек попада в трето измерение, в което се пресичат собствената културна принадлежност и другата културна среда. Това междинно положение Георг Зимел нарича *Zwischenreich* (Simmel, 1983, 261-263), в него съзираме метафора за психическото състояние на реципиента при този сблъсък. Към това Тилш прибавя и “вътрешната принуда” да възприемеш и премислиш както сънищата, така и картините наяве, което още повече увеличава психическото напрежение на

възприятието. Вярна на психоаналитичната линия, водеща началото си от австрийската литература от периода на Виенската модерност, Тилш включва мотива за безпомощната роля на Аза в борбата между несъзнато (спомени от миналото и рефлексиралите ги сънища) и Свръх-Аза (зловещите императиви на настоящето). “Трябва да отпъдя сънищата, да не обръщам внимание на старите истории, трябва, доколкото мога, да стъпвам здраво върху земята, макар това винаги да ми е създавало трудности... заричам се да спазвам правилата, но зная, че това няма да ми се удаде напълно” (Зимно пътуване 32). Очакваната и желана надеждност на възприятието, трезвият поглед (спазването на правилата) се оказват трудно постижими. Защото възприятието на другостта не е резултат единствено от оптично отражение и логическо подреждане (когнитивна рецепция), а е сложен психически и емоционален процес (вж. Nicklas/Ostermann, 1989, 24), в който задържащите фактори (поставяне под въпрос на собствената културна идентичност) са повече, отколкото стимулиращите фактори (чуждостта като привличане и екзотика). В този смисъл възприемането на чуждото не е въпрос на добри намерения и воля, а се стимулира и възпрепятства от фактори, за които много често липсва рационално обяснение. Безспорен принос на Тилш в случая е тематизирането на сложния процес на възприемане на другостта, макар и с литературни средства. Това отново се корени като тенденция в немската романтическа поезия и в последвалата я модерна и постмодерна литература, в която рефлексията върху рефлексията (“поезия на поезията”) е основен поетически принцип.

Един от ирационалните фактори, които затрудняват или правят невъзможно възприемането на чуждото, е априорният **страх** от него. Тилш сравнява това чувство със страха от височини – страх от погледа в бездната, когато си се изкачил нависоко и осъзнаеш разстоянието, дялящо те от сигурната почва. Въпреки съ-знанието, че височината, на която си в момента, няма да се срути, се чувстваш като човек, който се е самонадценил и не може да изключи риска от евентуално политане в бездната. В паниката си той не може да “види” всички предпазни устройства, създадени, за да го защитят. В този момент „героят“ психически се намира в екстремна бедствена ситуация и никакви рационални аргументи в полза на неговата сигурност не могат да го отрезвят. Излишно е това състояние да му се вменява във вина, тъй като се засилва чувството за безпомощност, безсилие и обреченост. В случая, пре-експонирайки се “нависоко”, човек попада в световъртежа на онези магически сили, на които е безусловно подвластен. От подобен страх страдат особено чувствителните личности и с годините той се засилва (вж. Зимно пътуване 32, 69-70). Едва ли има по-подходящо описание алегория за страха, който изпитваме, когато се изкачваме по стълбата към чуждостта, оставяйки в подножието стабилността на собствената идентичност. С всяко следващо стъпало своето олеква и ние постепенно преминаваме в несигурно пневматично състояние. Единственото, което осъзнаваме, е отдалечаването от своето. Дистанцията спрямо него в случая не помага за по-трезв и широк поглед върху нещата, защото това, върху което сме концентрирани, е **егоизмът**, нагонът за самосъхранение. Тилш демонстрира в случая литературна рецепция на психическото измерение на срещата с чуждостта, когато пътят към нея далеч не е извървян. Дори ако този път не е вертикален, а хоризонтален, той пак неизменно преминава по гребена на върха с открит поглед към бездната.

Пътеписът е прекъсван на редица места от размисли за **духовността** в интеркултурен план, художествен похват, който търси онези вътрешни пътища за допир с чуждото, за които стана дума в анализа. В хармония със зимна България са детските спомени за коледен празник, на който Илзе получава като подарък книгите на Карл Май (Зимно пътуване 48). Книгите, музиката, **изкуството** въобще са факторите, които определят отношението на Тилш към другостта. Духовната сфера в най-голяма степен предполага толериране на различното, другото, дори абсурдно другото. Хората творци и/или реципиенти на художествени стойности, са именно сензорите на креативното многообразие. Тази теза проличава и в отношението на авторката към представителите на изкуството в България. В този смисъл е логичен зададеният въпрос: Защо Карл Май с американските прерии е връзката с Балкана?

Първа причина: фикционалните му описания на Балканите. Карл Май написва серия романи за Близкия изток, “ориенталски романи пътешествия”, които обезсмъртяват романтичния Кара Бен Немзи. Четвъртият роман от тази серия е озаглавен „В балканските планински проходи“. Карл Май не е посещавал Близкия Изток и Балканите, както никога не е стъпвал в Северна Америка. Близкоизточните му романи обаче са толкова добре основани върху исторически извори, че е възможно да се премине по неговите маршрути (Schubert, 1990, 195-196). Може да се каже, че Карл Май е основоположникът на нов жанр, който описва връзката между туризъм и четене на изворите. Последното е допирната точка между К. Май и Тилш, която наред с личния опит се опира в голяма степен на изворите за България.

Втора причина: Връзката между приключенските изживявания на детето Илзе посредством книгите и **приключенското** в това пътуване на Тилш в една географски близка, но вътрешно далечна страна. Споменът за прочетеното от Карл Май – за американските прерии и джунгли, през които яздят трапери и ловци на индиански или арабски коне, преминавайки бурни реки, после седят около огньовете, пушат лулата на мира и ядат мечешка шунка – представят другостта наред с опасната и с привлекателната ѝ страна. Другостта в случая е символ на предизвикателството, то е очарование, екзотика, открита в книгите на Карл Май, те са повод да се покаже различна страна във възприемането на българската действителност – привлекателно-приключенското, приказно-утопичното. В известен смисъл и Шробсдорф, и Тилш напускат в литературните си текстове така наречената реалност на повествованието, където доминират несправедливостта и злото, за да преминат в един пожелателен фантазен свят на справедливостта и доброто, какъвто е светът в произведенията на Карл Май. Това е литературно-естетическият похват другостта да се види от обратната ѝ страна – не като зловеща реалност, а като привлекателна илюзия. Въпреки че за разлика от фикционалните приключения на Карл Май българските приключения са съвсем осезаеми, реални.

Мотивът за **бедността и мизерията в България** е поставен при Тилш в контекста на **духовното**. От една страна бедността е факт: Неописуемо бедни сме, следва картина на изоставени планински селца, където живеят само стари хора. От друга страна – „надпоставянето“ на духовността: Как става така, че се пръква един превъзходен като чувствителност преводач (Станислава) от такова схлупено селце? Коментарът на Тилш:

Може би тъкмо произходът от такова почти изгубено село сред гората, ще рече уединението и тишината са предпоставка да се развие чувствителност, нужна за да

се четете между редовете и зад думите на превеждания текст, да се открият от хартията сглобените от думи изречения, да се подслуша тяхното звучене, да се транспонират не само по смисъл, но и с присъщата им и желана от поета мелодия на родната реч и да се преведат съвършено. С голяма вероятност може да се допусне, че сред покоя на места като тези села в гората се създава друго, по-интимно отношение към словото, че езикът в известен смисъл възвръща девствеността си. В тишината думите могат да се премислят и проверят по-точно. (Зимно пътуване 51)

В топоса на духовното Тилш търси компесаторно алтернатива на мизерията. Идиличното представяне на природата и малките селца, сгъсени в планината, се корени в австрийската традиция (Щифтер). Рефлексията върху чувствителността към езика, към думите, тяхната мелодия и мистика също има своите корени в австрийската литературна практика и езикова философия (Витгенщайн, Рилке, Музил, Бахман, Хандке, Бернхард). Сантименталният подход на Тилш към природата и провинцията. Идеализирането и одухотворяването на тези топоси и съвременното им героизиране като родни места на много креативни натура е също в нашия духовен свят. Като контрапункт на цитирания пасаж ще посочим гледната точка на един от авангардните австрийски писатели – Томас Бернхард, който свързва проблематиката на провинциалността и природата със стихийното, непредвидимото, духовно бедното и дори пошлото. Подобна гледна точка липсва в художественото представяне на българската провинция. Въпреки нейното идеализиране “бягството от селата се засилва”. Колкото и неразбираемо да е това за един западен интелектуалец, който би се оттеглил в тишината, в “най-голямото откровение”, според Лаотце (Зимно пътуване 53), дори с риска да не може да включи един електрически уред, да носи вода от потока, да цепи сам дърва за огъня, да мъкне от километри пеша хранителни продукти. И всичко това за да избегне катастрофата на метрополията и медиите, за които “никога не е достатъчен броят на загиналите при страшни обстоятелства” (Зимно пътуване 53). Тилш представя екстравагантна визия на част от интелектуалния Запад за “отшелничеството”, която напълно се разминава с причините, поради които българските интелектуалци “виреят” сред шумотевецата на големия град. Но друго нейно прозрение е по-важно, то важи както за Изтока, така и за Запада:

За да можеш да се върнеш тук (в тишината – С.Б.), макар и за малко, трябва да си живял като дете в тази горска самота, трябва да си бил дете в тази горска пустош, трябва да си преживял запечатващи се в паметта години в някое от селцата с малко къщи. Възможно е тогава да се е създавала връзка, която да трае цял живот. Тогава си се научил да общуваш с тишината и тя не те тервожи или плаши. Пъхваш се отново в тази тишина като в съблечена, но още топла кожа. Но престоявал ли си с години в шумните, гъмжащи от живот градове, винаги ще се връщаш в тях. (Зимно пътуване 54)

Авторката дефинира генезиса на афинитета към тишината и самотата на отшелничеството, от една страна, и пристрастеността към трясъка и многообразието на големия град, от друга страна.



Тилш отъждествява възприемането на другостта с “чуването” на **тишината**. Тишината не е само акустичен феномен, тя може да се види, т.е. да се изживее с очите, да се почувства с цялото тяло. Чувството за тишина трудно може да се вербализира, то няма езиков еквивалент. Този “вид” тишина не се отличава с липса на звуци или шумове, а е нещо повече, тя се усеща не само чрез сетивата, но и свръхсензорно, интуитивно и не може рационално да се обясни. Подобна интуиция като вътрешна нагласа ни е необходима, за да “видим” другостта, която, усетена само с очите, далеч не може да бъде “уловена”. Както вече на други места бе установено, и Тилш, и Шробсдорф представят този процес като нещо повече от отражение и сетивно познание. Поредната заслуга на Тилш в случая е **тематизирането на механизма на възприемане на другостта и невъзможността той да бъде вербализиран поради своята сложност и ирационалност**, което отново е част от приоритетите на новата и най-новата австрийска литература и философия (мотива за езиковия дефицит при вербализиране на определени метафизически сфери): „Езикът има граници“, ние сме принудени да о-писваме, вместо да бъдем пунктуални. Многобройните художествено-естетически паралели, които Тилш прави, за да ни доближи до езиковата философия на Лудвиг Витгенщайн относно „неказуемостта“ на другостта, са доказателство за достоверността на цитираното съждение.

Зад беднотията и сивотата Тилш подозира **богатството, пъстротата на живота**. Във всеки случай не ѝ липсва поетическото любопитство да търси тези качества на живота в България, за разлика от германските ѝ колеги от проекта *Немско пътуване към Пловдив*. В пътеписа откриваме порив да надзърне зад сивите стени на безличните къщи: “Колкото сиви и невзрачни да изглеждаха тези къщурки отвън по това време на годината, толкова пъстри и уютни могат да са отвътре, си мисля. Голямо е изкушението да похлопам на някоя порта, да помоля да ме пуснат и да хвърля поглед вътре” (Зимно пътуване 78 и сл.).

“Подозрението” за вътрешна пъстрота идва неслучайно. Такъв е духът на текста, болезнено-критичен, непреднамерен, и което е най-ценното в случая – изкушен за възприятия, контакт и вътрешен диалог. Не само писателското, но и човешкото въображение наред с благонамереното любопитство са мостовите за преоткриването на другото, и то не непременно в неговата ужасяваща фасадна сивота, а в многоцветието – българската другост е представена в багри и нюанси, не в черно-бяло. “Свободата е не да избираш между черно и бяло, а да избягаш от този избор” (Adorno, 1989, 85). Изкушението въпреки бариерите да се влезе в политоналността е една от характеристиките и заслугите на Тилш във водения от нея интеркултурен диалог. В посочения пасаж се тематизира интракултурната чуждост – макар и въображаеми, уютните, приветливи, пъстри отвътре домове ограждат и спасяват хората от враждебната и грозна улица, враждебния и грозен квартал и град, от враждебността и грозотата в тази страна. Тази **интракултурна чуждост** е също толкова страшна, колкото и чуждостта в чужбина, тя не е далечен кошмар или химера, а е в непосредствена, гранична близост до българина и неговото битие. Единствената реакция е отбелязаното и от Шробсдорф, и от Тилш капсулиране в своето, между четирите стени, между прозорци със спуснати завеси, щори и кепенци, оградени с железни решетки. Кой българин ще отвори всекидневната си за

погледа отвън, кога у нас, ходейки по улиците, като в Германия (особено в протестантската ѝ част), можеш да видиш разположението на мебелите в хола?

Депресията, в която изпадат и българи, и чужденци при вида на порутените стени и пътища, е предизвикана от чувството за бездомие, което авторката фикционално се опитва да компенсира като създава **литературен образ на дома**. Той битува в желанието за утеха, в потребността да се увериш, „че живеещите тук са запазени, спасени от студа наоколо, приютени на сигурно място, у дома...” (Зимно пътуване 79). По този литературно-естетически и дълбоко емоционален път Тилш „прегръща“ не само чуждостта като интеркултурна категория. Емпатична позиция тя заема спрямо чуждостта в интракултурния смисъл, спрямо чуждостта като част от българската идентичност. Това прави нейната позиция спрямо българите много лична, дори интимна.

Чувството за бездомие, което взема връх в рецепцията на Тилш, се подсилва по неин маниер от реминисценции за собственото безпризорно минало. Образът на чуждото “гардже”, което са приютили от съжаление и доброта, но в същото време тайно се надяват да не остане прекалено дълго за да изяде храната на собствените гарджета, да им отнема от пространството, е красноречив в две посоки: първо като индикация за непосилното преодоляване на чуждото спрямо първичния инстинкт за самосъхранение и второ като жалък образ-алегория за българската безпомощност. Парадоксът в случая с България е, че гарджето е в собствената си, (чужда) страна, оспорва му се собствената (чужда) територия, отнема му се собствената, (чужда) хапка. В този смисъл проблемът за срещата с чуждостта се измества, от интеркултурен той се превръща в интракултурен. Това е колкото парадоксално, толкова и обяснимо, като се има предвид демонстрираното в анализите пълно отчуждаване на българите спрямо една човешки неестествена околна среда, която населяват. Именно това вдълбаване в проблематиката на чуждото свое заговорва и едновременно затрогва (anrührt) реципиент като Илзе Тилш.

Не може да ни убягнат структурно вплетените паралели фрагменти със следвоенните години в Австрия, в които доминира мотивът за бездомие, за екзистенциалната безизходица, неизменно свързани с духовното: детето, което цяла нощ свири на пианото Ференц Лист, преди да премине в света на безпризорните. Недвусмислен е намекът на авторката за бедственото положение на хората в България, която от 60 години не е водила война. Същеременно като постоянен спътник (пряко или косвено) наред с безизходицата е прокаран мотивът за опазената духовност и човечност (Зимно пътуване 79 и сл.).

Още един пример “привежда” Тилш за така нареченото **чуждо свое**. Наред с отчужденото свое (грозотата наоколо), наред с диахронната чуждост (миналото), в текста на Тилш се появява трети образ на чуждостта в собствената идентичност, комбинация от споменатите два образа – картината на зловещото настояще в контекста на миналото. Тези три аспекта на чуждостта са част от вътрешната гледна точка към нея (вж. Ihekwezu, 1988, 71). Пътувайки с българската железница, героинята на Тилш съзира в далечината кон, зад който селянин тика ралото на фона на пустото поле. Този образ не извиква идилични асоциации за, той по-скоро плаши на фона на съвременното развитие на настоящото плачевно състояние на тази страна. Каква по-самоотчуждаваща гледка от гледката на отчаяната борба на един мъж и един кон с рзхлопаното дървено рало във века на свръхтехнологиите? Човек има

чувството, че този мъж не е напуснал предишните столетия и е подминат от цивилизационните открития на двайсти век. Получил след “промените” земята си и уж свободата си, селянинът съвсем скоро осъзнава, че те въобще не му трябва. (вж. Konstantinovic, 2003, 475-476). Земята не му трябва, защото няма машини, с които ефективно да я обработва. Свободата да направи това, което поиска, му е също “излишна” на фона на тоталното безпаричие и липсата на перспектива. Безнадеждността на ситуацията е представена на фона на приведените от Тилш факти, че в Западна Европа на селяните се плащат премии за да не обработват земята си. Какво ще стане тогава с прословутите качества на българите, сравнени от Инге Сантнер като “прусаците на Балканите” (Бисмарк) – усърдие, старание, борбеност. Дали тези, приписвани на българина добродетели, отново ще се пробудят. Няма да се пробудят, и не защото липсват самите те като потенциал или липсва волята за тях, а защото дълго време бяха приспивани (по думите на Криста), от удобството друг да диктува готови решения. Закърнялото чувство на **отговорност** за себе си прави българите неспособни на така заявените, декларирани от културния гид качества, дори в условията на относителна свобода (вж. Зимно пътуване 112-114). Обобщавайки вътрешните измерения на чуждостта, можем да заключим, че българинът е показан като самоотчужден не само в близката си житейска среда, не само чрез миналото и спомените, а и спрямо собствените си традиционни добродетели.

Тилш тематизира в заключение повсеместната чуждост, в която живее съвременният човек в условията на свръхмобилност, свръхмиграция, на мултикултурност, на непрекъсната модернизация на живота. Това чувство на отчуждение като перманентно и доминантно състояние се допълва от житейската съдба на авторката, чието детство е белязано от малцинствена принадлежност. По-късно чуждостта присъства във факта на емигриране от прародината. Многобройните пътувания са трети фактор за непрекъснатия ѝ сблъсък с различното. Този транскултурен опит постоянно да си в позицията на другия допринася за свръхчувствителността, за нюансираното отношение към другостта, което писателката демонстрира в текста си за България. Тилш прави разграничение между прогонени, прокудени, бегълци, най-вече по политически причини, от една страна, и емигрирали по икономически причини, от друга страна. Всички те обаче пеят българския химн, нещо повече, изпитват необяснима носталгия по времена, в които не са били особено щастливи, именно поради непреодолимото чувство за неприетост в другата култура, където остават завинаги чужденци, в най-добрия случай гости. Дори тези, които успяват успешно да се интегрират, професионално да се реализират с относително добър социален статус, дълбоко в душата си никога не биват напуснати от усещането за непринадлежност към приемната култура. Но алтернативата на всички, принудително или доброволно напуснали родината, не е завръщането им в нея, защото, завръщайки се след години, пред тях изниква поредната разновидност на чуждото в лицето на старата нова родина. Изводът, който се налага, е, че животът, било в родното място, било другаде, все повече се „овъншнява“ спрямо собствения културен модел, постепенно се губи културният образец и културната следа и се налага ревизия на стереотипа “друго е да се завърнеш” в “бащината къща”, наистина е вече **друго**. Алтернативата на чуждостта според авторката не е родният край, а портативната „родина“ (Зимно пътуване 118 и

сл.). В подкрепа на тезата на Тилш привеждаме Цветан Тодоров, който цитира Хуго от Сен Виктоар в „Завладяването на Америка“: “Който милее за отечеството си, е чувствителен новак; който се чувства навсякъде като на родна земя, той вече е силен; ала съвършен е само онзи, за когото целият свят е като чужда земя” (Тодоров, 1992, 238).

Друг повтарящ се мотив при австрийската авторка е идентификацията на сетивните възприятия с прочетеното в справочници и енциклопедии (Lexikonsreise), в **изворите**. Това се отнася и до описанията на К. Май, проверени в исторически източници (Зимно пътуване 105), както и до описанието на розовото масло, чието потвърждение Тилш търси не само в енциклопедията *Брокхаус*, но и в описанието на Алоис Музил (братовчед на австрийския писател Роберт Музил) в пътеписа му за Ориента, препотвърдено от своя страна от книгата на Ерих Файгл “Музил от Арабия” (Зимно пътуване 65-66).

Търсенето на адекват на собствените възприятия в други писмени източници представлява процес на верифициране на достоверността на тези възприятия и вид легитимиране на възприетото чуждо. Опората в написаното от предходници е в случая критерий за достоверност. Писмовността, писменният текст, колкото и субективен да е той, чрез факта на материалното си, фактологическо съществуване е гаранция за тази правдо-подобност.

Текстът на Тилш завършва с **размисли за литературата**. Рефлексия, която е едновременно в съгласие и в конфронтация с друг автор, писал за България. Този паралел многократно е подсказван на австрийската авторка в срещите ѝ с български интелектуалци, предимно германисти (преподаватели и студенти), провокирани по всеобщо мнение от скандалния текст на Михаел Бузелмайер „Кучетата на Пловдив“. Ще цитираме един от случаите:

Сериозно се питам дали е била нужна такава провокация, задавам си въпроса за задачата на поетичните творби, сетне отново си казвам, че възмущението, което е предизвикала поемата, представлява доказателство, че в тази страна е прието написаното да бъде коментирано по-сериозно, отколкото там, откъдето съм дошла. Би трябвало да се оцени положително вниманието, с което се възприема този в литературно отношение може би незначителен текст с оглед на стойността, която има тук твърдението на един автор, неговото въздействие, посрещнато като съзнателно предизвикателство. Това е едно от положителните впечатления, които ще отнеса от моето пътуване. (Зимно пътуване 84)

В позицията на Тилш относно „предназначението“ на един литературен текст основен въпрос е: беше ли необходима провокацията. Авторката обръща внимание на далеч по-голямото значение, което се приписва на литературни текстове в България в сравнение с една Австрия например. (В скоби трябва да се противопоставим на Тилш, отбелязвайки, че литературни скандали в Австрия не липсват, напр. прецедента на забраната и конфискацията на литературен текст на писателя Томас Бернхард.) Фактът, че предизвикателството в текста на Бузелмайер намира почва и реакция сред читателската аудитория, е за нея едно от положителните неща, които се случват по време на това пътуване. С реакцията си на един, по думите на Тилш, незначителен текст българските читатели демонстрират незрялост и самоидентификация с написаното в едно фикционално произведение. Българите се направихме на жестоко засегнати и обидени (едва ли не уязвени в

човешкото си достойнство) от литературен текст, което също е демонстриране на невежество за това, как трябва да се реагира в подобен случай, и дали въобще трябва да се реагира. Този и подобни текстове или се отминават с мълчание, или се доказва, че те са част от един личен дневник и нищо повече. За разлика от становището на Тилш, за нас подобни реакции на читателската аудитория са меко казано неуместни и издават липса на разбиране относно “целите на поетическите текстове”. Тилш използва примера с Бузелмайер, за да разсъждава надълго и нашироко върху тези цели, опитвайки се да прозре необходимостта от провокация:

Отново ми идва в ума авторът на стихотворението за кучетата. За пет седмици той е видял повече и много по-различни неща от мен през този единствен предиобед, забелязъл е не само положителното, позлатено допълнително от благоразположения бог на времето, видял е и друго, останалото за мене скрито поради недостига на време, съзрял е и сенчестите страни и не ги е отминал. Поставил е пръст в раната. Може би, шокирани от неприятния опит, са искали да избегнат това при мен и са направили престоя ми колкото се може по-кратък. Ще отнеса повърхностни впечатления оттук, непомрачени от сянка. Аз мога само да предполагам, той обаче е видял и е облякъл своята истина в метафори, уплашили тези, които са ги разгадали. Но изкуството винаги е било длъжно да служи на истината, ако я забулва или разкрасява, то не струва нищо. Стойностното изкуство не разкрива само красивата повърхност на нещата, то тревожи, разтърсва отвътре. Въпреки че този факт в никакъв случай не е нещо ново за мен, защото съм го смятала винаги за нещо естествено, сега си го повтарям нарочно. Авторът на това стихотворение е равълнувал цяла една страна. Щом като то се критикува, значи събужда мисли. Да се надяваме, не само с това стихотворение, но и с други творби, доклади и разкази той ще възбуди интерес в своята страна, която спада към богатите държави, ще предизвика съчувствие, ще създаде безпокойство. Трябва да се възбуди внимание към тази страна, изпаднала в забрава, затънала в беда, да се разкрие положението ѝ. Нямах такова намерение, когато започнах да записвам впечатленията си, сега зная, че желая този допълнителен ефект от моите записки. Литературната стойност на поезията и прозата стои на второ място, от значение са изказът и съдържанието. Осъзнавам това тук в Пловдив, града, от който ще получа само бегла картина, позлатена от слънцето. Не се налага да чета стихотворението на онзи немски автор. Той е създал безпокойство, което може да доведе до промени, а това освен художествения аспект е една от задачите на литературата. (Зимно пътуване 121 и сл.)

Така и не става ясно, дали Тилш е прочела текста на Бузелмайер, но както се оказва, това няма особено значение, като се има предвид просветителската позиция (нетипично за австрийската модерност, дори и за австрийската традиция), в която изпада авторката, говорейки за задачи на литературата, които стоели преди нейната художествено-естетическа стойност, наричайки всичко това изкуство. Литературата като изкуство няма други задачи освен естетически. Слава Богу австрийската ни гостенка е пощадена от „съдбата“ в сравнение с авторите от проекта *Еденкобен-Пловдив, които получават поръчката да напишат* текст за България, за разлика от тях Тилш прави своите записки по „вътрешно убеждение“. Макар и само за седмица тя е уловила не само други неща в сравнение с германския ни гост, но и много повече от него, имайки предвид много-образието на асоциациите и рефлексите, които

установяваме в *Зимно пътуване*. Въпреки еkleктичната си фрагментарност те придават богатство на възприятията и превръщат този текст в литература, върху която може да се замислиш. Друга тема е, че сме скептични относно добронамереното пожелание на писателката, чрез текстове като тези Запада и светът да ни обърнат внимание. “Прекалено” е и впечатлението на Тилш за това, че “кучешкото” стихотворение е разтърсило една цяла страна. За съжаление тази страна така лесно не се разтърсва, още по-малко от едно стихотворение, което прочетоха само германисти и малък брой литературоведи.

Това, което се налага като извод, е фактът на многопосочна рефлексия в срещата на писателката с българската другост. Построена на основата на недоизказаното в многобройните паралели и метафори, които не откриваме в текста на Бузелмайер, там всичко е казано едно към едно. Тилш, подобно на романтиците от XVIII в. и на австрийския модернизъм и постмодернизъм, придава особено значение не само на сенчестата страна на нещата, но и на нюансите. Докато текстът на Бузелмайер прилича на черно петно на фона на бяла стена, където нюанси почти липсват, а това е най-малко странно за поетическо възприемане. Дори един прословут “скандалджия” като Томас Бернхард, сънародник на Тилш, си позволи да пише литература на границата между светлината и мрака: “В сумрака всичко се вижда по-добре” (Bernhard, 1970). На „границата“ е литературната „истина“, не в свидетелските и протоколните показания на Бузелмайер. Това, което Тилш във всеки случай постига за разлика от други автори, писали за България, е опитът за диалог, въпреки малкото време, въпреки спорадичните впечатления, което структурно наблюдаваме на три отделни повествователни нива:

1. Рефлексии върху българската действителност;
2. Рефлексии върху собственото минало (детство);
3. Позовавания на писмени източници.

В резюме: Тилш демонстрира отваряне на европейското Аз към другото (1) и опит за авторефлексия (2), двете нива, взети заедно, се обективират в имагологията на писмените извори (3). И всичко това се случва с финеса и баланса на нюансираното изложение, на границата между светлото и тъмното, където човек може да **про-зре**:

И аз се опитах в записките да разкажа истината за впечатленията си от тази непозната досега за мене страна. Верни картини се получават от синтеза между положителното и отрицателното. Едното спада към другото и трябва да се възприема в единство: светлата и тъмната страна на света, сянката и светлината, болката и радостта, животът и смъртта. Опитах се да остана справедлива към видяното и чутото, като премисля преживяното от мен в страната – да не си затварям очите пред светлината, да я регистрирам с благодарност, но да включа и сенките. Навлязло е и нещо, което ме е засегнало лично, но то се дължи вероятно на годишното време. Трябваше да бъде пътуване в една есенна страна на розите, а се получи се зимно пътуване.

Заминете за България, бе казал доктор К., няма да съжالياвате. Тя е чудесна страна.

Сега накрая му давам право. За мен това пътуване е придобивка, за съжаление не може и дума да става. (Зимно пътуване 122 и сл.)

Цитатът е поредното доказателство за естетическото отношение на Тилш към литературата и към собствения текст, в който откриваме екстрими и нюанси (светло-сенките) – атестат за равновесието на един творец, който бива заговорен от една действителност и връща “с благодарност” този жест, заговаряйки ни. Нищо че накрая “розовата” предства за една страна поизстудява, на места се вледенява.

Напускам Страната на розите от моите детски мечти. Тя ще занимава мисълта ми още дълго.

...*Чужд влязох,*

*чужд си отивам...*

Този стих на Вилхелм Мюлер не се отнася за мен, поне втората му част. (Зимно пътуване 124)

Два основни извода може да направи реципиентът на текста на Тилш относно предпазливия ѝ опит да извърви заявените в началото на *Зимно пътуване* вътрешни пътища към другостта. Видът толерантност, към който се обръща Тилш, не е свързан с изтърпяването на другите, не е снизхождане към тях, тя не е дори въпрос на компромис. За Тилш толерантността е възможна само там, където креативността на другите е предизвикателство за собствената креативност (вж. Mitscherlich, 1983, 454). В този контекст е поставена срещата ѝ с България и българите, в контекста на изкуството, на духовността. За авторката срещата с чуждата страна, въпреки неизбежните несигурност и страх, не е отваряне на кутията на Пандора, а самоотваряне към сферите на духовното в процеса на литературното писане. Следствие на този творчески акт е второто “постижение” на писателката. Тилш превръща процеса на “усвояване” на другостта в акт на креиране на собствената идентичност, вследствие на което тя се саморазбира по-добре, разбира себе си като нещо друго или просто започва да разбира себе си (вж. Ricœur, 1981, 158). Приемайки белезите на другостта в структурите на собствената култура, тя релативира и коригира тези структури, променя собственото културно пространство и неговите параметри. Така след интеркултурната среща първоначалната детерминираност престава да бъде критерий за културна принадлежност и е само част от третото, междинно измерение, за което говори Георг Зимел в *Екскурс за чужденеца*. (Simmel, 1983, 261- 263) Това измерение се характеризира с “онази чувствителност, която те кара да обичаш конкретния, обикновения, непосредствения живот като продължение на духовния” (Тодоров, 2003, 10). Два аспекта отличават австрийската рецепция на българската другост в лицето на Илзе Тилш: контекстът на духовност, на фона на който се възприема другото, и аспектът на преоткриване на своето в срещата с чуждото. Тези “особености” на австрийския поглед обясняват спецификата му в сравнение с другите гледни точки към България и българите.

### **3. Проектът *Немско пътуване към Пловдив***

Немско-българският литературен проект *Немско пътуване към Пловдив* започва през 1995 г. В продължение на десет години ежегодно в града гостува един писател от Германия като стипендиант на фондацията *Райнланд-Пфалц*. Резултатът от този престой е публикуването на впечатленията и преживяванията на писателя,

на неговия “български опит”, в две издания: на немски език в издателство Вундерхорн, Хайделберг и на български език в издателство Пигмалион, Пловдив.

Първият гост през 1996 г. е писателят и художник Лутц Щел, автор на стихосбирката *Пасаж между два свята*. През 1997 г. Ралф Тениор написва *Добро утро, Пловдив*, последван от Михаел Бузелмайер и *Кучетата на Пловдив* (1998). Ян Конекс с *Пътешествието на Гъливер в България* (1999) и Ханс Тил с *Търкалящ се калдъръм* (2000) са авторите, посетили Пловдив през следващите две години, след което от печат излизат *Стари снимки* (2001) на Ернест Вихнер и „криминалната“ история на Уве Колбе *Мъртвецът от Белинташ* (2002), която той развива в солиден роман, появил се по-късно под заглавие *Тракийски игри* в мюнхенското издателство Нимфенсбургер. Бригите Олешински публикува книгата *Арго Карго* (2003), придружена с компактдиск под заглавие *Как стиховете пеят*, предизвикателен експеримент, в който български певици изпълняват немски стихове по музика на популярни наши народни песни. Последните двама участници в проекта са Йохан Липет със *Зандхаузен – Пловдив: заминаване – завръщане* (2004) и Уте-Кристине Круп, авторка на *Членска карта за Европа* (2005).

Според програмата на проекта целта на тези посещения, “основното намерение” се състои в това, “на исторически наложилото се отчуждение да се противопостави с литературни средства” (Birgfeld, 2004, 96):

Немски интелектуалци трябва да бъдат поставени в позиция на контакт с твърде чуждата им страна България както и с тамошни хора на изкуството и писатели. Като немските писатели се приканват да преработят своите впечатления от пътуването в кратко литературно произведение /.../ Немските писатели следователно трябва не само индивидуално да се възползват от това пътуване, а публично да влязат в ролята на мултипликатори на опита за европейско сближаване. (Birgfeld, 2004, 85)

По начина, по който Биргфелд формулира намеренията на проекта, който през 2004 г. е към своя край и написаните произведения са вече отпечатани, можем да преценим ефекта, а защо не и ефективността на подобно начинание. Не може да не направи впечатление императивната лексика в описанието на Биргфелд – писателите трябва да бъдат поставени в позиция на контакт (in Kontakt gebracht werden), те трябва да влязат в *ролята* на мултипликатори..., да противопоставят на отчуждението в една твърде чужда за тях страна. Очевидна е също така настоятелността в духа на зададените цели. Повече от очевидна е поръчката, която трябва да изпълнят гостите на Пловдив. Попадаме в една непривична среда с привкус на утилитарност, що се отнася до формулирането на целите на един **литературен** проект. Доколко се оправдава това намерение, ще покаже анализът на три произведения – *Кучетата на Пловдив*, *Мъртвецът от Белинташ*, *Арго Карго*, респ. от Михаел Бузелмайер, Уве Колбе и Бригите Олешински.

Във всеки случай първото, неизбежно впечатление от „естетическата програма“ на инициативата, така както тя е възприета от Биргфелд, е впечатлението за едно организирано писане за България.

Основната ни теза е, че очакванията на инициаторите на проекта за интеркултурен диалог не биха могли да се оправдаят. Емпиричните социологически изследвания показват, че тази постановка почива на каузалистично мислене, което не е решаващо в сложните межкултурни отношения. Контактите единствено не



гарантират диалог, да не говорим за преодоляване на стереотипите в него. “В интеракционната теория се посочват пет условия за деструкция на предразсъдъците: индивидите трябва да имат същия статус; да се оборят негативните образи на чуждостта; да има взаимодействие (общ проект); опциите за опознаване да са възможно най-големи и да има позитивен социален климат. Не честотата на контакта е решаваща, а начинът на взаимодействие” (Luger, 1994, 55). Очевидно голяма част от тези условия са неизпълними или трудно изпълними в рамките на литературния проект *Немско пътуване към Пловдив*, който въпреки това “произведе” десет книги за България.

Целокупната история на изкуството и литература в дълголетното си съществуване би била немислима без работа по поръчка, биха заявили много специалисти по история на изкуството. И все пак съмненията относно ефекта така целенасочено планираните и написани текстове имат своето основание. Формата на коментара на горепосочените текстове отговаря на описателно-ескизния и протоколно-свидетелския им характер. Изследването предлага анализ на представителна извадка от продукцията на споменатите десет автори.

### **3.1. Михаел Бузелмайер: *Кучетата на Пловдив***

Авторът живее и твори в Хайделберг, става известен със скандалните си текстове за родния Хайделберг. Провокативният начин на литературно представяне на която и да е реалност е верую на писателя. Българският му дневник излиза под заглавие *Кучетата на Пловдив*, първо в превод на български език, след което се появява оригиналът на немски език.

“Прилагането” в интеркултурния дискурс на жанра дневник, който изрично е заявен в заглавието на текста, предизвиква проблема за адекватността му не толкова в литературно-естетическия смисъл на думата, колкото във функцията му на интеркултурен медиатор. Многобройни са примерите за публикувани дневници, които представляват вид литературна фикция именно поради строго субективния си характер. По правило жанрът дневник предполага писането на текст в първо лице, което позволява свободно асоциативно изразяване на мисли. Проблемът в случая е, че дневникът като форма е израз не само на личната среща на автора с другостта, но и отразява параметрите на един по-широк интеркултурен дискурс, който има ясни адресати: българската и немскоезичната читателска аудитория. В този смисъл възниква въпросът за пригодността на “интимната” форма на дневника да представи не само лични възприятия и усещания, но и да очертае контурите на диалог между различни култури с налагащите се неизбежно свръхлични обобщения. Проблемът за достоверността не би имал значение при всеки друг литературен текст, тъй като тя не е критерий за художествена стойност. Тук обаче естетико-рецепционният дискурс е преплетен с опита за изследване на образи в интеркултурен смисъл, следователно възниква въпросът за „пригодността“ на подобен текст като „извор“ на имаголожка информация.

В изследванията на дневника като жанр се наблюдават два противоположни подхода. Първият, (авто)биографичен, разглежда този тип текст като “свидетелство за един криворазбран позитивизъм” (Plener, 2003, 262). Вторият разбира жанра като записки, които “съдържат не чак толкова невинни спомени, а са опити за надговорване, /.../, за да се моделира паметта на други” (Plener, 2003, 263). От

подбраните ракурси към тази текстова форма става ясно, че на жанра дневник е иманентен не само информативният, но и манипулативният елемент. Вторият момент трябва да се разбира като субективност и фикционалност, от една страна, и като целенасочен опит за въздействие, от друга страна. Доколкото в конкретния случай формата изпълнява едни или други функции, ще се опита да покаже анализът на текста.

Дневникът на Бузелмайер е литературен пътепис, в който се появяват образи на България и българите, резултат от физически, реален допир с българската култура. Образът на българската действителност възниква в нямото наблюдение на разхождащия се сам по Пловдивските улици писател, останал по свое мнение незабелязан от никого.

Повечето българи не ми обръщат внимание, макар че с дългите си коси и бележник в ръка им приличам на чуждак, ням наблюдател на техния ден, копой-чужденец – те се правят, че не съществувам или съм с шапка невидимка. Дори тези, които имат известни познания по езика, ги показват плахо и по изключение и бързат да ме отминат, сякаш са сторили грешка. (Кучетата... 49)

Възприемането на другата култура от Бузелмайер, който не говори български език, се извършва в състояние на ням контакт наблюдение, т.е. главно визуално и акустично, вкл. с аудиоэффекта на многобройните неартикулируеми шумове, които имат съществено значение за този вид възприятие. Вслушването в неартикулируемостта е съществена част от Бузелмайеровата рецепция на българската действителност и определя до голяма степен концентрирането на автора върху невербални мотиви, експлицирано и в заглавието на дневника: *Кучетата на Пловдив*. Това авторово самонаблюдение в традицията на Кафка (“...ако никой не ме наблюдава, толкова по-точно трябва да се самонаблюдавам...” Kafka, 1994, 195) е симптоматично за особения вид интеркултурен „диалог“, който разкрива неговият текст. “Оплакването” на автора, че остава незабелязан от повечето българи, е по-скоро суета, отколкото искрено съжаление. Той с удоволствие е сложил шапка невидимка и въпреки самочувствието за чудаческия си вид (дълга коса, бележник??) вътрешно се радва на своята невидимост и възможност за свободно наблюдение, без да бъде обременен от “излишествата” на езика. В същото време мотивът за нямостта на възприятието и сравнението с копия шпионин намекуват недвусмислено за неизменното подозрение (установено също от Шробсдорф и Тилш), за страха от досега с чуждото, който кара българите да избягват контакта с германския гост. Дори и тези, които говорят езика му, скрупулозно го отминават. А може би неконтактността на домакините е вид автообраз на автора, проекция на самата негова нерешителност и плахост в контактите с другите, скрита зад самочувствието му на модерен и еманципиран европейски гражданин. Тук е налице (несъзнато) идентифициране на образа на другото със самообраза на реципиента. “Моята идентичност решително зависи от моите диалогични отношения с другите” (Taylor, 1995, 57). В крайна сметка чуждото се оказва ментална конструкция на своето (вж. Кларк, 2003, 57). Липсата на импулс за диалог от българска страна може да се разглежда като огледален образ на собствената нерешителност и неспособност за диалог.

Образът на България у Бузелмайер е резултат от “всекидневието на града, голия съвременен живот, такъв какъвто е” (Кучетата...27), не романтиката на Изтока, дори не неговата музейност, а ежедневието е акцентът на авторовото възприятие. Суматохата през деня **попада** в текста, който “бъка от цигани, просяци, бездомни и болни хора, от кучета, накратко: от призрачни и тъмни същества, чието тъжно съществуване напомня на царство на сенките” (Pantscheva, 2006, 91). Образът на България в крайна сметка резултира от видимото, чутото, но и от неартикулираното, мистичното, ирационално заплашващото. Симптоматично за чувството на необясним психически дискомфорт и на резигнация пред едно за други писатели (Олешински, Колбе) любопитно пътуване е началото на дневника:

Гадене като преди всяко пътуване. От няколко дни болки в стомаха, задух, тежка депресия, страх от смъртта. Устоявам на съблазънта да се направя в последния момент на болен, да изклинча от тази особена чужбина, означаваща безсловесност, и вътрешно се настройвам за най-лошото. (Кучетата...27)

Импулсът на Бузелмайер да тръгне към тази безспорно особена чужбина е антиципиран от пред-убеждение както за нейната особеност, така и за нейната безусловна лошотия, която “лежи” в стомаха на реципиента и очаква да бъде изхвърлена. Предизвикателствата на чуждостта формират една пред-определена и пред-намерена болезненост. Физически осезателно в текста се чувства страхът от разрухата, която Бузелмайер повсеместно среща в България под най-различна форма, страхът от сивата физиономия на нищетата (вж. Кучетата...34). С такива по-скоро сенчести **представи** Бузелмайер поема към “поетическото вдъхновение” България. Изцяло липсват установените при Шробсдорф и Тилш очаквания за екзотика, авантюра като предизвикателство, липсва дори амбивалентността между застрашаващата и привлекателната страна на преживяването в условия на чуждост, обоснована от Фройд в прочутото му есе *Das Unheimliche* (вж. Freud, 1970, 244-248). Бузелмайер е категоричен и еднозначен в своите предчувствия, те предопределят характера на образността, която той създава. Сенчестата страна на живота – бедност, мъка, отчуждение – са приоритет на авторовото наблюдение, което кристализира в заглавието. Кучетата могат да се приемат като:

1. Конкретен образ (наличието на глутници бездомни кучета не само в Пловдив);
2. Метафора за жалко, самотно вегетиране;
3. Метафора за хаоса (“джавкаща какофония”), който цари навсякъде.

Двете метафори са много използвани в произведения, които представят образа на България именно от нелицеприятната му страна (*Кучешки времена* от Илия Троянов, *Одраното куче* от Христо Запрянов). В повечето текстове от проекта *Немско пътуване към Пловдив* в по-голяма или по-малка степен кучето съществуване е основно сравнение за непоносимостта на условията на живот в страната.

Друг аспект на абсурда България според Бузелмайер е безразличието на хората. Те са представени като примирени, флегматични, по-скоро скептични, седят в занемарените градинки пред къщите си, вместо да ги почистят, хора, които

непрекъснато очакват помощ от друг, от държавата например. Последното би могло да се обясни с голямата властова зависимост в тоталитарната държава, но и с това, че българското общество отдавна не е “белязано” от труда като добродетел (вж. Шробсдорф), като се има предвид картината на безделие по улици и кафенета. Характерната за западните условия инициативност под знака на надпреварата (Wettbewerb) и на успехите (Leistung) очевидно липсва в българската действителност.

Абсурдът е общ лайтмотив у всички, писали за България, М. Бузелмайер го идентифицира с истинския живот: “Ако някъде съществува истински живот, абсурден, пълен с противоречия, то той е тук долу, из мръсните улици, край реката, в панелните блокове” (Кучетата...36). Истинският живот за българите е **долу**, в низината – в прекия и преносен смисъл на тази дума. Въпрос на чувство за самосъхранение и дистанция към тази друга действителност е мястото на поета **горе**, навръх хълма: “При все това винаги изпитвам щастие, че с нови находки мога да се прибера в стаята на поета навръх хълма, убежище за отстъпление, истинска резиденция.” (Кучетата...36) Противопоставянето на тези две позиции не е единствено въпрос на дистанциране на автора, необходимо за размисъл и писане, то е вид вземане на страна в полза на собствената гледна точка, която изключва диалога с другите.

Абсурдът на живота в България е антиципиран формално с **МОТОТО В ОРИГИНАЛА НА НЕМСКИ ЕЗИК**, цитат от разказа на Станислав Стратиев „Стягайте еднодръвките“.

Какво ще прави една държава в Европа, чиято топлина и светлина зависи от поправката на една помпа? И чието население краде пердетата на влаковите вагони за да си шие ризи от тях? Кой в Европа вечер прибира акумулатора на колата си в къщи, за да не го откраднат?

Чрез цитата авторът намира потвърждение на позицията си в авторитета на личността Стратиев, критикуващ отвътре същата тази действителност. Мотото е опит за верификация на казаното от Бузелмайер в думите на българския драматург, но и възможност да застане зад него при един евентуален обществен скандал, който сякаш е очакван и желан. За отбелязване е обаче, че Стратиев е цитиран само и единствено в оригинала, не и в българския превод, излязъл от печат преди оригинала. Което означава, че мотото или е “пропуснато” в превода, или е добавено по-късно към оригинала, след като някои духове в България се разбуниха по повод “скандалния” текст на Бузелмайер. Читателят сам може да избира между основанията на пишещия за подобно предисловие: устояването на една критична позиция с всички средства или пък опит за смекчаване на собствената позиция с позоваване на българския писател. Възможно е и трето обяснение – мотото обединява критичния тон на Бузелмайер с този на Стратиев като автори, заемащи и отстояващи поетическата си позиция. В българското издание вместо цитата от Стратиев като алографски текст са поместени стихотворенията на Бузелмайер – поетическа рефлексия за България, в която наред с кучетата и циганите ни охлаждадат спокойни септемврийски утрини и река Марица, появява се ефирна червенокоса жена. Всичко това създава поетически образ на страната с атмосфера на помирение

и хармония. Тази лирическа интродукция на дневника е изборът на българските издатели, тя релативира по художествен път последващите нелицеприятни описания, където очевидно липсва опоектизирането като път към възприемане на другостта.

Коментирайки избора на мотото в българското и немското издание установяваме, че двете страни (Бузелмайер и българските издатели) избират различни подходи с една и съща цел: смекчаване на безспорно острия тон на текста. Авторът се саморелативира, търсейки “аргументи” в текста на българския драматург, самопроверявайки позицията си в неговата критичност. Българските издатели смекчават критиката чрез **предпоставяне** на поетическия образ на България, който балансира негативния ѝ образ в дневника.

Задължително трябва да очертаем историческия фон на времето, в което Бузелмайер пише българския си дневник – между критичния тон на автора и историческите реалии има пряка връзка. Авторът пребивава в страната в годината след гладната зима на 1996/1997, когато под натиска на улицата и в условията на жестока икономическа криза пада българското правителство. Записките на Бузелмайер представляват субективно възприемане на една твърде еднозначна политическа и икономическа обстановка в България, което е едно от обясненията за негативния образ, както и за неговата **еднозначност**. В този смисъл трябва да се разглежда и нееднократното сравняване на България със следвоенна Германия. Двете страни – България през 1997 г. и Германия след 1945 г. – се оказват в еднакво положение в своята разруха, бедност и нужда. Но България е пометена и на дъното без война. Паралелът със следвоенна купонна Германия е изключително “болезнен” и ако парафразираме Стратиев, бихме попитали: Каква е тази държава, която без война може да се самоунищожи до такава степен (вж. Кучетата...37).

Наоколо витае очарованието на моя собствен квартал от следвоенните години. По безлюдните пресечки на “Иван Вазов” – прашасали дървета, а вдлъбнатините по асфалта са се превърнали в локви, чиято вода блести с всички цветове на дъгата. Мирише на машинно масло, на урина, на въглищен дим, навред купища отпадъци, схлупени складове, автобуси с избити предни стъкла. На един от фабричните портали се вее изпокъсан плакат с лика на президента. (Кучетата...33)

Мрачната и депресираща картина от съвременна България не би могла да бъде разведена от загатнатата идилия на спомена:

Понякога стройните и добре облечени българки, които леко бледи и запъхтени от напрежението на прехода се прибират у дома през “Главната”, със сериозен поглед и пълни пазарски чанти в ръце ми напомнят за моята майка и затрудненията ѝ в месеците след войната да си намери подходяща работа из бомбардирания Манхайм и да се докаже, че не е по-малка от мъжете. Вечер се връщаше изнурена и напрегната, но още от вратата се хвърляше към тенджерите и докато гозбата къкреше, мама задрямваше на дивана с вестник в ръка, както си беше с дрехите, преди да е проверила домашните ми. Изкушението да заговоря някоя от тези жени, да поема пазарската мрежа, да я придружа до панелното ѝ жилище, за да я разпитам за живота ѝ, е голямо. Убеден съм, че би ме разбрала. (Кучетата...51)

Диалогът остава в сферата на пожеланията. Кулминацията на откъса е тъкмо в убеждението, че тя, жената с пазарската чанта от панелното жилище би разбрала него, чужденеца, на базата на общите, макар и анахронични съдби. И все пак НЕ СТАВА ЯСНО КОЙ И ЗА КАКВО идва в България, кой и за какво ЖЕЛАЕ ДА СЕ СРЕЩА, ДА ПРИДРУЖАВА, ДА ГОВОРИ, ДА ПИТА НЯКОГО, И КОЙ КОГО ще се опита ДА РАЗБЕРЕ. Липсва “общото действие” по смисъла на Макс Вебер, “като присъщото на единия... трябва да стане източник за питане от страна на другия” (цит. по Krusche, Wierlacher, 1990, 60), липсва основата (интеракцията) за интеркултурния диалог, която конституира активната толерантност (вж. Sternberger, 1947, 246).

В записките на дневника, както вече споменахме, непрекъснато и последователно (това е най-последователната нишка в текста) се появяват сами или на групи, бездомни и обезумели от глад, кучетата на Пловдив. Те са, от една страна, чисто физически част от трудно смилаемата чуждост за европейския гражданин Бузелмайер. От друга страна се налага метафоричното самоидентифициране на писателя с обикалящите наоколо бездомни псета: “И аз съм обикалящо наоколо куче; чувствам се като у дома си сред сплъстените помияри, докато шумът и суетата на така наречените елити винаги ме е отвращавала” (Die Hunde...55). Така чрез самоотъждествяването на самотния писател с образа на бездомните кучета реципиентът изживява България като близка и позната, по един странен и преди всичко тъжен начин. Тъга тегне в безмълвните му срещи с просещи и цигани, с работещите по дванайсет часа българи. Страданието се превръща в основен културен параметър на срещите между хората, каквато и форма да приемат те.

Тъкмо парадигмата на страданието, която безспорно доминира при изграждането на образа на България, прави същия този образ фрагментарен и едностранчив. Погледът на писателя, естествено обвързан със собствената култура и жизнено пространство, преценява те-групата, в случая българите, изключително на базата на социалната и културна система от ценности, характерни за ние-общността. Това етноцентрично поведение е причината за едностранното описание. Веднага може да се възрази, че подобен подход е просто субективен поглед при изграждането на един литературен образ, на който има право всеки автор. “Проблемът” е, че наред с литературния образ на България се изгражда неин образ от интеркултурна гледна точка. Чрез “напълването” на текста с образност от този вид, кучетата и кучето съществуване са на път да се превърнат в новия “символ” на България, в поредния стереотип, в поредното клише. Именно чрез метода на персеверацията (натрупването) се произвеждат стереотипите в „имагологията“. Разбира се не бива да се “противим” твърде много на този “основен извод” на Бузелмайер, до който са достигнали немалък брой българи.

Друга причина за „едностраннието“ на образността у Бузелмайер е трудността да се проведе интеркултурният диалог. Липсата на диалог от своя страна не може да бъде критерий за художествено-естетическата стойност на един литературен текст, а е литературна изповед за проблематичното му осъществяване. Проблемите на интеркултурната комуникация по различен начин тематизират повечето от коментиранияте и цитираните в изследването текстове за България.

Третото основание за еднозначната образност може да се корени в преднамереното акцентирание върху слабите страни на срещите на писателя с българската действителност, в целенасоченото инсистирание (репетиране) върху мотива за бедността и бедата, за да ни се “обърне внимание” отвън, българите да бъдат провокирани с надежда за реакция отвътре, което Илзе Тилш също декларира като допълнителен желан ефект от подобни текстове.

Литературният дневник на Бузелмайер се натъква на неразбиране и на неблагоприятно положение от страна на рецепцията в България, включително и от негови сънародници:

Бузелмайер, който благодарение на интелектуалните си резерви се сблъска с най-големи трудности при опита да се потопи в духа на Балканите, успя с „Кучетата на Пловдив“ да предизвика дори малък скандал. Българите с изявената си свенливост не можаха да преглътнат факта, че някой идва от богата Германия /.../ и описва това, което те биха искали да променят: мръсотия, бедност, обикалящи кучета. Те знаят, че такива новини подхранват в Западна Европа образа на балканската мърлявщина. (Frahm, Internet)

Авторът сам преживява и фиксира подобни реакции по време на литературните четения пред ученици и студенти от Шумен и Пловдив:

Едва сега си давам сметка, колко добре владеят учениците немския език, колко внимателно слушат, как объркани се смеят или въздишат, стане ли реч за страданията на старците, животните и циганите. Накрая децата ми връчват спонтанно съчинено послание: бил съм – прочитам аз – първият писател, който сядал сред тях и като приятел им разказвал за старците, които ровят из кофите за смет. Когато се готвя да тръгна, пред мен гордо застава тъмнокосо момиче и ме предупреждава, че трябва да възприемам и красивото в България: Шуменската крепост, Мадарския конник... (Кучетата...74)

В университета, в семинара на госпожа Парпулова, чета из моите български стихотворения. Студентите, у които внезапно се събужда накърненото чувство за национална гордост, протестират: защо пиша само за “негативното”, защо не споменавам нещо “хубаво” за Стария град, за Родопите, защо не съм “обективен”...

Спомням си шуменските ученици, които по този повод ми казаха приблизително следното: ти си описал страната ни, каквато е. Продължавай все така... Обаче тукашните студенти, в своя пазен от въоръжена охрана университет в покрайнините на града, се обиждат. Те искат да се отнасят с тях “добре” и имат конвенционална представа за твореца и изкуството. Желяя само да отбележа, че те не ми зададоха нито един литературно-естетически въпрос. Златка Парпулова и колежките ѝ също мълчаха, вместо като педагози да се възползват от конфликта. (Кучетата ...84-85)

Реакциите на българите на Бузелмайеровия поглед към България самият писател разделя качествено на два типа. От едната страна са учениците от Шуменската езикова гимназия, които в “спонтанно” послание го подкрепят в начина на писане и наред с това биха желали да се спомене нещо “хубаво” за България, за славната ни история например. От другата страна са наранените в националната си гордост студенти от Пловдив, предявяващи недвусмислени претенции към “имаголожката работа” на автора.

От какъв вид са аргументите контра текста на Бузелмайер, относно липсата на обективност, каквото и да означава това? Те се изразяват главно в желанието за отразяване на красивата природа и славното историческо минало. Позоваването на географски и исторически дадености е характерно за обществата, в които историята (особено когато тя е повод за национална гордост) и природните дадености, т.е. константите във времето и пространството, са главен извор на самочувствие. В такива култури аргументацията за национално съзнание и гордост, за смисъл в живота въобще идват не от настоящето и перспективата за просперитет, а от връщането към миналото и корените. Още пътеводителят *Марко Поло* насочва вниманието към гордостта, с която българите се отнасят към своята история (Polo, 2003, 13).

Ако позицията на учениците и студентите, макар и неприемлива за автора, може да се обясни, то малко странна е литературната контранападка на Бузелмайер. Упреквайки с право студентите, че се обиждат от критичния тон на текста, той емоционално влита в този упрек своята “обида” от подобна реакция, която със сигурност не е очаквал. Не може по друг начин да се обясни менторския тон, визиращ въоръжената охрана на университета, мълчанието на студенти и преподаватели, неразбирането на ролята на твореца и изкуството, на всичко отгоре преподавателите не използват педагогически адекватно създалата се конфликтна ситуация. В същността си тези аргументи могат да се приведат и да се обсъждат, но едва ли в този нападателен дух, сякаш се отвърща на удара. Освен емоционална, реакцията на автора може да бъде определена и като неадекватна именно спрямо другокултурната аудитория, към която е насочена.

Също толкова странни са литературните основания на Бузелмайер за представения образ на България и българите:

---

... Моите аргументи, че като творец не съм длъжен да пея възхвални песни, а да отразявам възприятието си от объркващата ме чужбина, не стигат до тях (Пловдивските студенти-германисти – С.Б.) /.../ Макар да съзнавам, че е безсмислено, продължавам да се аргументирам. Описвам – не отстъпвам аз – това, което повечето българи недовиждат, за да могат да живеят тук. Аз вниквам детайлно в противоречието, от което произтичат импулси за промяна. “Красотата”, за която настоявате, е безобиден кич, който не иска да знае за диалектиката на човешкия опит. Нима ние, творците, и без друго не сме безотговорно беззъби пред лицето на случилото и случващото се в наше време?” (Кучетата...84)

---

При целия ни респект към един литературен текст, независимо от литературно-естетическата му стойност, не бихме се съгласили с аргументацията на автора за предявен дълг да пее „възхвални песни“ за чиято и да е “красота”. (В



интеркултурния дискурс са неуместни както невъздържаното въодушевление, така и лесните присъди.) В тази странна авторефлексия се крие вероятно един от дефектите на иначе добронамерения литературен проект. Но това в никакъв случай не е проблем на читателската аудитория, която има право да поставя всякакви въпроси към един писател и към неговия продукт. Не може да се скрие безпомощната ситуация, в която изпада авторът, когато трябва да посрещне реакцията на читателите. “Обидената” публика очевидно е проблем за него. Вместо да аргументира, каквото намерение заявява, той емоционализира проблема и в крайна сметка е също толкова обиден, колкото и публиката. Още по-малко бихме отrekli свещеното право на всеки писател на свободно слово, така както и рецепцията има право на свободен изказ спрямо един художествен текст. Не може обаче да не направи впечатление, че в този текст се инсистира, подобно на църковна проповед, върху последователно еднообразна мотивика. В рефлексията на автора върху собствения текст се появяват странни думи като *диалектика*, още повече че именно различните перспективи и тяхната взаимнообвързаност съвсем не са приоритет за Бузелмайер, да не говорим за така характерната за интеркултурния диалог мултиперспектива.

Подобно на И. Тилш М. Бузелмайер подценява “недовидането” на определени проблеми от страна на българската публика и надценява апостолско-просвещенската функция на подобни текстове. Не е постигнат дори желаният провокативен шок като средство за провиждане.

За да допълним българската рецепция, прилагаме пълния текст на краткия *Предизвикан предговор* от Младен Влашки към *Кучетата на Пловдив*, който подкрепя не само емоционално, но и съдържателно предхождащия го анализ:

---

Искушението да напиша предговор към тази книга бе провокирано от представата ми за сложния творчески акт, в който един чужденец трупа познания за трудно достъпна нему действителност и го превръща в поетически свят. Когато обаче започнах дневниковата част, ангажираното ми до този момент литературно-естетическо чувство се спря пред въпроса: Кое е по-ценно за литературата – живият земен човек или неговият портрет. Повторният прочит все по-силно започна да потиска литературно-естетическите ми възприятия за сметка на етическите проблеми, които пораждаше авторската воля да се публикува този дневник. Защото има нещо дразнещо из текстовете на Бузелмайеровия дневник от България. Има нещо гадничко във фразата му “Боклукът, градът и кучетата: ситуацията е изключително благоприятна.” Има нещо ... липсващо. Да, творецът не е длъжен да пее възхвални песни, но и само да отразява едноизмерно възприятието си от объркващата го чужбина – това все още не е творчество. Може би свидетелство, но не и претворяване. И ако е свидетелство, то е не толкова за света, колкото за отразяващия човек. Всъщност дразнеща е преднамереността, застинала в долитературната си фаза. Дразнеща е липсата на оплождащия естетически акт, липсата на оживяващото човешко отношение. Сякаш дневникът е замрял до намерението за безпощадност – на всяка цена, без оглед на това, какво стои отсреща. Само такава поза може да отнеме от децата ангелското и да ги вижда “натруфени като маймунки”.

Да. Правото на изказ е свещено, дори и когато той е скандален. Но ние затова сме хора, за да съхраним децата си от подобни писания за тях. Защото, г-н Бузелмайер,

зад иначе видната фактология стоят живи хора и Бог не ги е сътворил с кучешки сърца. (Кучетата...5)

---

Влашки предпоставя липсата на поетическо пречупване на добре видимата фактология в творческия акт (противно на констатираното от Бузелмайер). В този смисъл е нарушено литературно-естетическото чувство. Това, което има предвид Влашки, е липсата на диалог между реципиента и българската действителност, на поетическа чувствителност, предпоставка за един писател, възприемащ една нелесна среда. Диминутивът “гадничко” най-добре изразява отношението на госта ни към света, включително и към собствения му свят. Целият текст може да се разглежда като монологична автохарактеристика на автора, той дори не стига до намерението за диалог. До какво стига той, Влашки сполучливо формулира.

Реакцията на българските читатели (слушатели) към дневника на Бузелмайер – от издателя до учениците и студентите – също демонстрира етноцентрично поведение. Тя може да се обобщи като нямост (мълчание), която ескалира в чувство за наранено национално достойнство. Подобна болезненост в човешки план е често резултат от липса на самочувствие, в контекста на група от хора, дори на цели общества тя може да бъде симптом на чувство за малоценност, съзнание за аутсайдерство и национална неудовлетвореност, които не са чужди на „малките“ народи (вж. Engelbrecht, 2000, 51).

В резюме: Породилото се напрежение е следствие от двустранно наложения етноцентричен по(д)ход, който в основата си е силно емоционален. Фокусирането върху нелицеприятния образ на България дълбоко засяга читателите на текста на Бузелмайер. От своя страна авторът не по-малко емоционално отвръща на реакцията на публиката. При това емоционализиране на проблематиката от двете страни не е изненада, че в текста остават неотбелязани, респ. незабелязани отделни аспекти от друг характер:

---

1. Панчева открива противно на Влашки човешкия план в досега на Бузелмайер с България, т.е. според нея в текста далеч не става дума единствено и само за кучета и боклуци (Pantscheva, 2006, 94).
2. Текстът има претенцията да бъде литературен и следователно не може да бъде подлаган на верифициране. Влашки е на друго мнение с определянето на текста като свидетелство. (Влашки, предговор към Кучетата...)
3. С жанра дневник Бузелмайер се “презастрахова” за пореден път. Дневникът е интимен текст, към който не могат да се предявяват претенции за всеобхватност, за полиперспектива.
4. Това, което трудно се забелязва с просто око, е проекцията на този дневник, насочена към личността на пишещия. *Кучетата на Пловдив* е образ на един български град, на България, но заедно с това самообраз на поетическата кондиция на Михаел Бузелмайер при реципирането на една чужда действителност. От друга страна обаче, литературният дневник е израз на фрустрацията на човека и писателя Бузелмайер, която не се корени непременно в досега с чуждата действителност. Това е добре известен механизъм в психологията, когато поставянето на клеймо, стигматизацията, има определена облекчаваща функция и служи за

Кризата на поетическото при допира с другостта е важна съставна част от скритото (включително и за самия пишещ) послание на текста. Катастрофата България преминава вербално в катастрофата Бузелмайер. Или катастрофата Бузелмайер е част от катастрофата България. До края на межкултурното си пътуване авторът остава по-скоро “отвъд”, в рамките на собствената си културна принадлежност, емоционален израз на което е неговият вик а ла Гьоте “О, миг, постой” – най-красивият миг за героя на дневника е мигът, в който срещу него се задава сънародникът му Ралф Тениор, един от своите (вж. Кучетата...67).

Разминаването на намерението на текста и на автора с очакванията на българския читател е факт в този опит за интеркултурен допир. Последният е двустранен процес и авторитарният “моноспектакъл” на Бузелмайер не може да го постигне. Това, разбира се, не поставя под въпрос достойнствата на литературния дневник, но възниква въпросът, до каква степен художествената литература опосредства интеркултурния диалог. В конкретен план възниква и друг въпрос: за ролята на един литературен проект в интеркултурната комуникация. От гледна точка на българската рецепция се появява също проблемът за неадекватната реакция на читателската аудитория към един литературен текст, способността ѝ да се възприеме делово, без емоции и патос образи, различаващи се от “хубавото”, лицеприятното, способността да се възприемат изобщо мнения “отвън”, което далеч не е естествено за българските привички в едно все още относително затворено общество. Подобни погледи от „чужбина“ нерядко се определят като заплаха за така скъпите ни хармония и спокойствие (Какво ще кажат за нас в Европа...? вж. Garcia, 2006, 152), едва ли не като агресия. Без да се вземе достатъчно под внимание фактът, че преднамереното отхвърляне на критически погледи е част от екзистенциалния ни проблем в един глобализиращ се свят. Непомръдването от позицията на своето, онзи “героически” стоицизъм на българина, който така много се възхвалява, е част от втвърдяването ни като манталитет, вид капсулиране. Въпрос на друг тип научно изследване е възможното отваряне и прехвърляне на границите между културите. Въпрос на изследване е също доколко преминаването на подобни гранични линии може да бъде начин за разширяването на влиянието и властта над другия.

В заключение текстът на Бузелмайер е поредната демонстрация на тезата за чуждостта като интерпретация на реципиращата култура. (вж. Weinrich, 1985, 195-220), като отношение към другостта, а не като иманентен неин белег (вж. Krusche, 1993, 143). В контакта си с българската другост авторът остава твърдо в рамките на собствения културен модел, не се самодистанцира като условие за емпатично възприемане на чуждостта. Напротив, писателят е изкушен да се самозатваря и самоизолира и по този начин попада в ситуацията на егоцентрична отстраненост. Признаването на алтеритета, на легитимността на другото, колкото и неприемливо да е то (вж. Fetscher, 1990, 11), не е в приоритетите на този поетически опит и това особено ярко прозира в атмосферата, в тона на изложението. На моменти читателят има чувството, че Бузелмайер губи контрол над собствения си текст, което в духа на романтизма и на последвалите го модерни течения може да бъде качество в художественото пресъздаване. От транскултурна гледна точка непризнаването на

алтеритета води след себе си нарушаването и нараняването на собствената идентичност (вж. Honneth, 1992, 212-213), което е демонстрирано в авторефлексите на автора. В тях почти липсва когнитивното и емоционално отваряне към другостта, феномен, валиден за Шробсдорф и Тилш. В този смисъл можем да говорим за дефективност на интеркултурната комуникация (вж. Rehbein, 1995, 9).

В дневника на Бузелмайер се търси по-скоро медийната сензационност, отколкото възможността за овладяване на интеркултурната ситуация. Комплексната реалност се редуцира до малък брой лесно обозрими основни (предимно негативни) характеристики на актуалната българска ситуация, като се акцентира върху тяхната константност, последователност, неповлияемост, непроменяемост, все компоненти на стереотипа и предразсъдъка. По думите на Хол Бузелмайер възприема по-скоро обектно българската реалност, реципира обектите, но не пространствата между тях, които са съществени за причинно-следствените връзки между явленията (вж. Hall, 1969, 75). От тук произтича селективният характер на образността и нейната едностранчивост. Културният еklekтизъм никога не е бил продуктивен, той издава неосъзнаване на вътрешния плурализъм, присъщ на всяко възприемащо Аз и гарантиращ полиаспектността на възприятието. Редуцираният образ на България и българите е, разбира се, по-лесен за възприемане от публиката, отколкото образ, отговарящ на сложния характер на всяка една действителност. Той освен това е начин за утвърждаване на стойността на собствените културни стандарти спрямо другостта. Диференциалистският подход може да бъде интерпретиран като създаване на йерархия, превъзходство на собствената културна принадлежност над чуждата. Различията не се възприемат в рамките на равнопоставеността (вж. Тодоров, 2003, 174). Толерантността в случая се разбира единствено като изтърпяване на другите, а не като утвърждаване на многообразието на възгледи, схващания, на различни концепти (*Единство и многообразие* е мотото на ЕС) (вж. Behrendt, 1970, 52). От началото до края авторът последователно настоява върху негативния образ на възприеманата другост (вж. Hermanns, 1996, 37-46), който се затвърждава, засилва и предава в процеса на културната рецепция (вж. Egger, 2002, 16). Отсъства литературното третиране на различните аспекти, привлекателно-приключенският и екзотичният, който бе регистриран в текстовете на Шробсдорф и Тилш. Липсва също така присъщото за изкуството и литературата нюансирано представяне на нещата, да не говорим за плурализъм на възприятието, задължителен в интеркултурен план (вж. Hofmann, 1993, 54), липсва и конструктивността, продуктивността в критичния подход (вж. Grass, 1987, 326). В критичното отношение на Бузелмайер се търси предимно различието, дистанцията, контрастът, реципиращата култура сама се поставя за мярка на нещата. Защото критиката е не само право, тя е и отговорност – критикувайки другото, ние му придаваме нашия профил и с това се задължаваме към него. Критикуващият е дотолкова легитимен, доколкото не си доставя чрез критиката собствено удовлетворение, а го прави в полза на една кауза (вж. Steinmetz, 1993, 485).

Визуалната и акустична снимка, която демонстрира Бузелмайер в текста си, се вписва по-скоро в един тесен, монологичен контекст, отколкото в каузата на интеркултурния диалог. Културата на диалога би разкрила на автора пространства, които позволяват както възприемането на другото, така и партиципирането на своето (вж. Esselborn, 2003, 214), но в модуса на такта, дискретността и на взаимното

съобразяване (вж. Reich, 2003,207). Именно този тип диалог, ориентиран към “чувствителността за други концепти за човека и света” (Mathes, 1991, 438) би превърнал личния дневник на Бузелмайер в свидетелство за една интеркултурна среща. Защото целта на подобни срещи не е екземплифицираната от Цветан Тодоров в *Завладяването на Америка* херменевтична победа над другото, не е интервенцията от безспорно силната позиция на своето, по-стойностно в случая е взаимодействието между хората и културите, в която човек откривайки другото, преоткрива сам себе си (вж. Тодоров, 1992). За предпочитане е срещата на културите, а не “сблъсъкът на цивилизациите”, защото да разбираш другия означава “не да го фиксираш като такъв, не да се самофиксираш, а да анализираш чуждия у чуждото, като се самоанализираш”, като откриваш “своята необяснима другост”. (Kristeva, 1990, 209) Пътят на саморазбиране, самодефиниране и самоситуиране вследствие разбиране на другостта не е избраният път в случая Михаел Бузелмайер.

---

Монтескьо е бил типичен французин. Но той си е дал труда, благодарение на книгите или пътешествията, да влезе в кожата на другия и да се погледне отвън, поради което написа и тази така свежа книга „Персийски писма“. Тъй че дистанцирането спрямо нас самите е полезно, защото ни позволява по-лесно да осъзнаем какво представляваме. Впрочем именно осъзнаването отличава нашия вид от останалите в живия свят. (Тодоров, 2003, 158)

---

В този дух *Персийски писма* са възприемани като демонстрация на относителността на гледните точки: персийците са смешни в очите на парижаните, парижаните – в очите на персийците. Подобна реципрочност на възприятието е чужда на естетиката на германския ни гост при литературното реципиране на българската другост. Наред с едностранното представяне Бузелмайер приема модела на конфронтация в отношението към чуждата действителност, която е резултат от конфликта на ценности между възприемащата и възприеманата култура. Този конфликт измества диалога и се очертава констелацията на **противостоене**.

Към текста на Бузелмайер, като към всеки литературен текст, може да има различни гледни, които анализът се опита да представи. Обобщено те могат да се сведат до две тенденции, които Мария Тодорова разграничава в отношението на българските интелектуалци към западните представи за нас: критично проблематизиране на представената дихотомия Изток-Запад и квазилиберално заиграване със западните представи за Изтока, в частност за Балканите и за България. Представително мнение по втората тенденция обикновено изказват интелектуалци, които, наранени от недостатъците на собствените си държавно-политически и икономически системи и съпътстващото ги западно отношение, възприемат като справедливи дискурса и стереотипите (стари и нови), създавани на Запад. На пръв поглед това поведение има благородната цел да мобилизира вътрешните усилия за преодоляване на онези характеристики, окачествявани като нелицеприятно балкански, на практика обаче това води до пасивна абдикация. “Приемайки безкритично проблематичната дихотомия Изток-Запад, редица интелектуалци изразяват по този начин своята алиенация от обществената си среда и правят заявка за духовна съпричастност с “другия”, западния свят” (Тодорова, 2004, 9). Това може

да се интерпретира като положителна културна съпричастност, от една страна, и като “комплекс”, от друга страна. Като реагираме обаче на стереотипи, създадени от Запада, не бива в същото време да създаваме стереотипи за Запада, т.е. да изпаднем в заблудата на оксидентализма, огледалния образ на ориентализма. Преди всичко не бива да предпоставяме един хомогенен Запад и един еднозначен Изток. Не би трябвало към една хетерогенна, динамична и комплексна човешка реалност да се подхожда от безкритична есенциалистична гледна точка; това предполага както твърда ориенталска реалност, така и протовоположна, но не по-малко втвърдена и нормирана западна същност, която наблюдава Ориента отдалеч, иначе казано – отгоре. Защото подходът към другия не по смисъла на онтологична даденост, а като историческо и културно творение дава възможност да се разбият стереотипите, които приписваме на различните култури.

---

### 3.2. Бригите Олешински: *Арго Карго*

От Индонезия, където всичко е прекрасно, а хората са гладни за поезия (Арго...16), където има хилядна въодушевена публика, Първи фестивал на Поезията... (Арго...10), където всичко се урежда невидимо, дискретно (Арго...18), изкуството е форма на живот (Арго...29) героинята в текста на Б. Олешински попада в Пловдив, където автобусите са прашни, такситата са без брояч, сградите са социалистически безлични, в интернеткафето седят пред видеоигрите, електронната поща или порно страниците – а тя си търси Линкин Парк... (Арго...42).

Явен е контрастът между едната (индонезийската) и другата (българската) екзотика. Но и двете имат нещо общо, трудността да бъдат възприемани и тази перцепция да бъде облечена в думи. Орфей е другото свързващо звено, идващ от дълбоките корени на античната тракийска цивилизация, той кореспондира с глада за поезия. Във всеки случай аргонавтите не гледат на Орфей като на карта коз в Intercultural Dialogue, така както в повечето случаи днес се разбира ролята на пътуващите писатели (Арго...48).

Текстът на Олешински представлява моноспектакъл на авторовите възприятия и прескачания от една екзотична страна към друга, с отклонения към поетическото (Хьолдерлин, Целан, Гьоте, Бодлер, Сафо). Странна и нелесно разбираема смесица от многопосочни асоциации, в която обаче едно е ясно: подходът към другостта се екзотизира, алегоризира, за да бъде възможно доближаването до нея – основен похват на авторката в опита ѝ за досег с чуждото. Тя не избира пътя на страха и заплахата, а предпочита да представи привлекателната, екзотичната, езотеричната страна на чуждостта. В паралела с Индонезия българската действителност бива идеализирана, романтизирана (топли ноци, градина, вътрешни дворове, тераси и отворени къщи – Арго...7).

Произведението започва с рефлексия върху една дума, *Entäußerung*, „която виси във въздуха“ (Арго...5), която може да означава ‘отстранявам нещо от себе си’, ‘освобождавам се от него’, във вербалния смисъл *от-казвам*, *от-ричам* или пък отдалечавам, *о-външнявам*. Странният текст на Олешински, в който трябваше да става дума преди всичко за България, обективира българската проблематика с посочените по-горе асоциативни прескоци и я “запраща” в три посоки: в пространството, в тропиците, (рефлексията върху Индонезия, рационалното); във времето (рефлексията върху историята на тракийската античност, Орфей,

предрационалното); в метафизиката (рефлексите върху поезията и изкуството, ирационалното). Чрез тези “бягства” в различни измерения текстът издава безпомощността да се пише пряко по “зададената тема”, прозираща у мнозина от Пловдивския кръг германски писатели. С финес и разбиране за сложността и деликатността на подобно начинание авторката предпочита недоизказването, на места безмълвието и тъмните паралели с друга реалност, предпочита тишината вместо директните описания (срв. Marek, 2003, 302). С пренасянето на българската проблематика в една мултикултурна асоциативна среда Олешински спестява на нас и на себе си многото натрапчиви терзания, на които сме подложени в текстовете на предшествениците ѝ, и което е по-важно, за разлика от тях тя създава **литературен** текст за трудността на интеркултурния допир, особено в медиума поезия:

Защо месеци по-късно с това се свързва думата от-казване, от-ричане, докато дотогава, в Пловдив, ме занимаваше по-скоро чувството да спиш на открито? Да спиш на открито имаше нещо общо с Индонезия, със спомена за още по-топли нощи, за градини, вътрешни дворове, тераси и отворени къщи, в които започнах да ношувам, без повече да се страхувам от насекоми или непознати, сякаш закриляна от шума на стрелкащите се по стените гущери (Арго...7) /.../ изнесох лаптопа навън, чашите с кафе с джинджифил, вечер постелята ... (Арго...9)

Откъсът е метафора за началния импулс на откритост на сетивата към екзотиката на чуждата действителност и за възможността сетивните възприятия да се пренесат в думи (“изнесох лаптопа навън”). Много скоро това чувство „потъва“, а в София (Арго...92) напълно изчезва в мотивите на **тъмното**: с.6 (тъмни греди), с. 8 (тъмни стени, още по-тъмен таван), с. 23 (тъмно, сляпо помещение), с. 24 (тъмна празнота). Като че ли спомените и вътрешният ѝ глас говорят broken language.

Доминирането на поетическото (включително размислите върху езика) и на света на изкуството, особено на музиката (към текста е добавен компактдиск), както в спомените за Индонезия, така и в паралелите с българската действителност, носи посланието за разбираемост на другостта единствено в сферата и по пътя на поезията, на музиката, на изкуството, за разбираемост чрез вътрешния глас на поетическото, който не може да бъде из-казан, но прозира в текста. Вътрешният глас е звук, произхождащ изключително от междуредията, втора, производна словесност, тишина, която чуваме през цялото време. Тази вътрешна (неакустична) разбираемост е важна за писателката както в рецепцията на изкуство, така и в рецепцията на чуждото. Алтернативата на думите е потапянето в атмосферата на миналото:

...така е било вероятно и по времето на Гьоте в Рим, Форум Романум и Колизея, необградени още от стени, несъхранени музейно с каси на входа – разбира се, тук също има такова място – амфитеатъра в Стария град, непосредствено до Музикалната академия – ние седяхме няколко пъти горе в кафенето и гледахме надолу към перфектните пропорции между сцената и мястото за зрителите – последни постижения на едно общество от късната античност, все още белязано от изкуството на устната реч, макар в него отдавна да бе започнало да избуява писмото – “започнало да избуява писмото”: ето го отново глождещия, мърморещ тон, който

не мога да класифицирам правилно – защо се чувствам толкова ошетен в сравнение с устната традиция, защо вътрешният глас се смята така подведен в своя писмен арест? (Арго...53-54)

Зависимостта на вътрешния глас от този писмен арест и завистта към епохата на устната традиция са симптоматични за кризата на поетическото и неговия език, кризата на вътрешния глас, особено що се отнася до из-казване на другостта, която в текста на Олешински се възприема единствено чрез “вътрешното ухо” (Арго...60). Границата между *вътре* и *вън* е основен мотив в текста, тя е пропусклива, към нея прииждат дразнения отвсякъде, тя променя, креира, самокреира се. “Онези европейски души”, които, “заразени от тропиците” (тропик значи поврат, *terein*, обръщам) се докоснат до нея, “се преобразяват завинаги. Губят толкова, колкото може би печелят...” (Арго...12). Нищо не е като у дома, “...и ако не беше въздухът, този друг въздух, можех да си представя, че съм в Рим или Лондон” (Арго...13).

За разлика от Шробсдорф и отчасти Тилш Олешински не “аргументира” рационално перипетиите на възприемането на другостта. Нейните основания са толкова ефирни и емоционални, колкото и самите метафори в литературния текст. Именно във “въздушността” на границата между свое и чуждо (синоним на вътрешния глас и вътрешното ухо, на неартикулирания вик и тишината, на музиката и живописата) се “обръща” европейската перспектива на реципиента в друга: “внезапно всичко там бе “нормалното”, естественото, най-доброто, също и за мен, въпреки че напълно осъзнавах собствената си различност...” (Арго...14). Ирационалното в процеса на обръщане на перспективата е литературният подход на Олешински при възприемането на другото. Вътрешният глас е “РЕЦИТИРАНЕ НА ЗВУЦИ”, вик, не артикулация на думи, изречения, текстове:

РЕЦИТИРАНЕ НА ЗВУЦИ и все още не мога да си представя какво всъщност искам да правя тук, в Пловдив; очакват от мен текст, който трябва да излезе на немски и на български, ала аз роптая, когато вървя през града, срещу чуждостта на кирилицата и съм по-малко сигурна от всякога дали всичко това може да функционира: взаимното проникване на чуждостта в медията поезия. (Арго...49-50)

Дори медията поезия не може да взаимопроникне две чуждоти: възприемащото и възприеманото. И в този текст, както загатнаха първите впечатления, диалогът между тях се оказва невъзможен, но по съвсем други причини от предхождащите го (о)писания за Пловдив и България. Тази невъзможност се състои в осъзнаването на една творческа и езикова криза, криза на поетическия акт, която открито и откровено се поднася на посветения читател. Текстът на Олешински е сложно, но искрено самопризнание за межкултурния диалог като трудна кауза, осъществен в случая извън сферата с помощта на друг вид изкуство: музиката, танца, езика на тялото. Гласовете, жестово-мимичните, пластичните, цветовете елементи в тези изкуства са истинските, мистичните посредници между своето и чуждото.



*Арго Карго* представлява модерен мултимедиен опит за синкретично изкуство и межкултурен диалог, Орфеево дълго пътуване към Златното руно на межкултурното взаимопроникване, “през което АРГО достигна чужди брегове (Джакарта е в Берлин или Кьолн - Арго...77), откри навсякъде хора, богове, химери...” (Арго...77-78):

...да намеря гласовете на сирените в Музикална академия, да им поверя моите контейнери, да им поверя слово като “тънкокожо фолио на жилчици”, “прозирно черно”, спящи зародиши” или “по-късно в чакалнята на банката за дарена кръв”, те трябва да го пеят, за да ги изпратят по кораб до далечното пристанище в Джакарта (Арго...67) /.../, това, преведено на езика на танца, исках да кажа на сцената с ЧЕТЕНЕ НА ЗВУЦИ: танцът трябваше да направи осезаема, очевидна физическата закономерност на поезията, така, както гласовете върху компактдиска на АРГО – звук на сирени и мислене с тялото ...( Арго...73)

Word + Sound+ Light+ Visual+ Image+ Intercultural +  
BodyLanguageAsTransformation4BecomingADoorFromReality2MetaphysicalSpace  
(Арго...73)

Така изглежда според авторката магическата формула на межкултурното взаимопроникване: в синкретизма на културите като изкуство. Подобно на *Мистерията на българските гласове*, която тя цитира (Арго...59).

Бригите Олешински има нееднократен повод да се смущава, да се учудва, смайва, да се гневи и да ругае българската действителност. Текстът съдържа многобройни намеци за това (балканското обслужване, липсата на отопление в хотела, “чайната церемония” и прочие). Тъжната страна на България е загатната с финес в контекста на хилядолетната културна традиция (Орфей) и с визиране на днешните ѝ последователи в България. Олешински създава един брилянтен мисловен експеримент за межкултурен мост чрез изкуството и един литературен текст, който, макар и не общодостъпен, издържа всички естетико-художествени критерии.

### **3.3. Уве Колбе: *Мъртвецът от Белинташ***

#### ***Послеслов като Пред-говор (Мъртвецът...95-97)***

Коментара към текста на Уве Колбе започваме с личния му послеслов, който дава изходна информация за намеренията на автора. Това е единственият писател от проекта Еденкобен-Пловдив, който намира в България приятели. Изненадваща за текстовете от тази поредица е и благодарността, която той изказва за съ-провода и подкрепата на любезните и услужливи придружители, разкрили му “толкова много

впечатляващи картини, че те биха стигнали за цял роман”. Романът остава фрагмент, в който главният герой (и това е поредната изненада) е възторгнат от “така близката и все пак непозната страна”.

За различни измерения на чуждото става дума в текста на Колбе: за гмурване в древната история, от една страна, и в ежедневието на града, от друга страна: “Защото се оказва напълно възможно историята и образът на Орфей да придобият друго измерение в една съвсем съвременна, лека и лесна за прочит форма” (Мъртвецът...17). Пътуването на Изток е пътуване в мита, в подземния свят на Орфей и Евридика, където на всяка крачка “дебне” опасността от човешкото жертвоприношение. В диапазона между смъртта и живота се развива отношението на Колбе към чуждостта. Така се роди «криминалето» – “историята” е псевдокриминална – двама немски следователи работят с българските си колеги по случай на убийство на германски турист в България, което така и не се изяснява. Нещо повече, в последния момент изниква още един мъртвец – отворен край, нетипичен за криминален роман. Структурата на текста напомня “криминалните” романи на Дюренмат или Хандке, където не откриването на престъпника е същественото. Формата и жанрът помагат, първо, да се погледне на чуждостта през призмата на мистичното, ирационалното и, второ, да се осъществи фактът на съдействие между германци и българи, метафорично погледнато да се осъществи диалогът между тях. Това, че и двете страни се разминават със “случая”, “придобил привкуса на магия и древност” (Мъртвецът...17), е отделен, но съществен въпрос.

Разминаването Колбе демонстрира с размяна на “ролите” – на западното Аз и балканското (българското) друго: българите са с костюми, вратовръзки, с черна, абсолютно нова, излъскана Алфа 166 с компютърен дисплей на таблото, шофьорът говори учудващо добър немски. А германците? – “малко неподходящо облечени” гледат втренчено напред, “като двама недорасли”, издокарват се и те (от срам), “доколкото беше възможно” със смачканите еднотипни ленени сака (Мъртвецът...21), Льович си завива за “после” салам с две филии от закуската в хотела, а Кастнер, колегата му, се тъпче с огромни количества бъркани яйца и домати салата (Мъртвецът...20-21). Обръщането на ролите е метафора за несъстоялия се интеркултурен разговор и може да се разглежда като антипод на “разминаването”, като ментален опит за културно взаимопроникване.

И така, как ни вижда едно германско ченге (казано в най-добрия смисъл на жаргона)? Читателят остава леко изненадан от този позитивен и донякъде сервилен подход. Българите са “видяни” като хора с изключително суверенно самочувствие на професионалисти (Мъртвецът...35). Те са “световни шампиони по мобилните телефони”, докладът от аутопсията е “страшно кооперативно и далновидно” изготвен... (Мъртвецът...21-22).

При Колбе липсва ориентализмът като универсална ординерна база за размисъл от страна на Европа. Превес взема “многообразието на природата” и древната история, от една страна, и професионализмът на българите от друга: “Доста пъргав е този Балкан, си мислеше Льович, преди да заспи над първите страници от историята на България” (Мъртвецът...37). “Тези българи бяха дяволски умни” (Мъртвецът...43).

Текстът на Колбе носи признание, което не се вързва с евро-его-центризма на повечето от останалите автори. В търсенето на Олаф Д. (обекта на криминалното разследване) по следите на Орфей има безспорно послание:

Какво му е било интересно на Олаф Д. Какво е можел да предложи той? Орфей, нещо старо, нещо старомодно, нещо, което връща назад, което се задълбочава, в реката, в планините, в подземния свят. Черно, мрачно. Но немско? Трябва да е нещо, което да има връзка със спускането надолу. Моята дъщеря се опита да се самоубие. Моята дъщеря Електра. Отмъстителката за своя баща. Убийцата. Що за странни интереси имат тези жени? Накъде трябва да вървя и какъв трябва да бъда? Ако бях българин, тракиец. Но ние винаги сме обичали да се идентифицираме с корените на Запада. Една невероятна мегаломания, тази идентификация, постоянно дирене на истинския произход, копнежът по потвърждение и ...повторение. (Мъртвецът...51-52)

В диренето на Олаф Д. се преоткриват корените на европейската цивилизация. Произведението на Колбе е метафора за преосмисляне на корените именно тук, в "класическата територия" (Тодорова, 2004, 46), по земите на древната тракийска и старогръцка цивилизация. Появата на Електра като отмъстителка за своя баща е намек за кастрацията на автентичната идентичност на европейската цивилизация. Тази идентичност непрекъснато се подменя от европейския тип мислене, а именно фиксиране на началото непременно в рамките на своето (в сърцето на Европа). Текстът на Колбе ни отвежда встрани от това мнително и самовлюбено себеутвърждаване и ни води до друга истина за европейското начало.

## **Заключение**

Изхождайки от предмета и задачата на изследването можем да формулираме **обобщения извод**, че възприемането на българската действителност от немскоезичните реципиенти е обусловено в по-малка степен от усвояването на българско културно пространство и в по-голяма степен от очертаването на границите между двете култури (българската и западноевропейската). От тук произтича степента на разбиране и приемане респ. неразбиране и неприемане на другото като чуждо. Този основен извод се потвърждава в по-голям мащаб от съзнанието, че междукултурното взаимодействие в рамките на глобализационните процеси прави по-осезаеми различията между културите. Колкото повече се сближаваме, колкото повече границите се размиват, толкова по-ясно се очертават диференциите между културните общности. Обяснението е, че бързото глобализиране води след себе си самосъхранителния рефлекс и екзистенциалния страх от загубата на идентичността

и стимулира по естествен път потребността от запазване на тази идентичност. Различията между отделните културни модели се репродуцират и в случая на тяхното игнориране, и в случая на тяхното изтъкване.

В анализирания текст преобладава установяването на културни разлики чрез изтъкването им, чрез рационалното им “овладяване” и респектиране (Тилш, Шробсдорф), респ. стигматизиране (Бузелмайер). Там, където се настоява върху отликите, където те се абсолютизират, намаляват шансовете за интеркултурен диалог. Във всички текстове наличието на разнородност се разглежда като поставяне на проблеми в хода на межкултурното взаимодействие, изискващи не консенсус, а компромис. Аргументът за това е, че целта на интеркултурната интеракция далеч не е да се елиминират различията, което би довело до тяхното затвърждаване. Целта в духа на културния релативизъм е те да се превърнат в инструмент за опосредстване на межкултурните контакти.

Процесът на рецепция на българската действителност в текстовете на анализирания автори се обуславя в конкретните случаи от определени фактори и съдържа следните акценти:

Шробсдорф, Тилш и Бузелмайер като представители на други културни общности навлизат в особената българска действителност като чужденци, които са “принудени” да поставят под въпрос почти всичко, изглеждащо безпроблемно за групата на българите, към която те се стремят, доколкото те се стремят към нея в процеса на рецепцията. За тях културният образец на българите няма авторитета на изпитана система от предписания и това е така поради факта на неучастие в нейната жива историческа традиция. Малки изключения правят в случая факторът *оцеляване* при Шробсдорф, която е съдбовно причастна към отрязък от българското историческо развитие (спасяването на евреите в България по време на националсоциализма), и факторът *произход* при Тилш, чиято източна прародина (Моравия) я свързва генетично и емоционално с Изтока. Във всички останали ситуации немскоезичните автори остават изключени от житейския опит на българите, от гледна точка на българите те са хора без история. В този предакционен етап на рецепционния процес доминират стереотипните представи за България и българите, формирани в “домашните” групи на реципиентите (Западна Европа). Изключение прави Шробсдорф, която има непрекъсната, макар и косвена връзка с България чрез своите близки.

От наблюдатели в началото немскоезичните реципиенти на българската действителност се превръщат постепенно във формални членове на приемащата група. Скачайки, така да се каже, от залата на сцената, бившите зрители стават актьори в представлението, влизат като партньори в социални отношения и участват отсега нататък в развиващото се действие. Това е интеракционният етап в процеса на рецепцията, който едновременно е етап на самодистанциране от собствения културен модел, на неговото релативиране и равнопоставяне на българската културна схема. В този смисъл текстовете очертават различни степени на интерактивност – от хиперактивност при Шробсдорф, през съзерцателна авторефлексивност у Тилш до последователна статичност при Бузелмайер. От тук произтичат и различните степени на признание и възприемане на алтеритета – от поставянето под въпрос на собствените културни стойности (в известен смисъл дори

надценяването на „българската“ ценностна система при Шробсдорф и Тилш) до упоритото инсистирание върху своя културен модел (Бузелмайер).

Интерпретираните текстове демонстрират скъсяване на дистанцията между немскоезичните реципиенти и българската действителност в хода на межкултурното взаимодействие – българската културна система се изпълва постепенно с жив опит. Анонимността и неопределеността на българското в началото приема определени образи в конкретните ситуации на межкултурния допир. В резултат на контактната хипотеза се разпадат на готово приетите типологии (стереотипи) в редакционния етап (Шробсдорф, Тилш), или тези представи се затвърждават, дори обструират, превръщат се в новите клишета за България (Бузелмайер).

Готовата картина за чуждата група (България и българите), съществуваща в домашната група на немскоезичните автори, доказва в повечето случаи своята неадекватност на реалностите. Валидността на образа, който авторите „донасят“ със себе си, се основава преди всичко на съгласието на онези членове на домашната група (Западна Европа), които не възнамеряват да установят непосредствен контакт с България. Следователно стереотипното знание за българската действителност е изолирано и в повечето случаи не е актуално. То може да бъде верифицирано единствено в условията на директно взаимодействие. Примери в това отношение бяха посочени в анализите.

Въпреки отношенията, в които влизат немскоезичните реципиенти с конкретни нагласи и поведения в българското културно пространство, те остават „гранични случаи“, намирайки се извън същинската територия на българската културна общност, където гостуващите автори нямат какъвто и да било статус. Бидейки пространствено точка от границата между две културни групи, те трудно биха могли да изградят отправна система за влизане в другата култура, освен погледа отвън, който благодарение на дистанцията е безспорно критичен и максимално обективизиращ, но едва ли би могъл да обхване българския културен модел, дори негови отделни компоненти, в тяхната комплексност и вътрешна взаимосвързка. С други думи, всеки на мястото на нашите гости е в позицията на „преход“, „маргинален човек“. Шробсдорф прави опит за „пробив“ отвън и до голяма степен успява да обхване многоликостта в образа на България и българите, което отчасти компенсира липсата на дълбочина на погледа. „Пробив“ навътре постига многопосочният текст на Тилш, не на последно място благодарение на богатите рефлексии и авторефлексии. В зоната на пограничността, в много аспекти дори отвъд границата, остава текстът на Бузелмайер, който провокативно чрез литературната хипербола очертава еднозначна картина на съвременна България.

Немскоезичните реципиенти са по-скоро в позицията на стоящи „отвъд“, на прищълци, които не могат да обгърнат цялостната система на културния образец. Това, което те постигат, е дефинирането на определени ситуации, приблизителното им припознаване, доверявайки се на смътното съзнание за общ стил и за едроформатна структура. Детайлното, още по-малко имплицитното познание, е трудно постижимо за стоящите в пограничната зона реципиенти. В добрия случай те достигат до установяване, че нещо е, а не защо то е. В този смисъл преобладават описващите епизоди, а не размислите и коментарите. Литературният текст обаче не е дескриптивен (или това не е първата му „задача“), той създава релации между

разказвач и читател, между реципиращ и реципиран(о). Това важи в още в по-голяма степен за текстове, които тематизира чуждостта. Защото чуждостта не е качество на обекта, а отношение между наблюдаващия субект и обекта, който описваме като чужд, между субекта и предмета на неговото познание. Там, където то е налице (Тилш, отчасти Шробсдорф), е направен опит за влизане в сложните взаимовръзки между **реакции, поведения и нагласи, от една страна, и за установяване на културни универсалии между Изтока и Запада, от друга страна.**

Културният образец на българската група от гледната точка на немскоезичните реципиенти не е убежище, а по-скоро поле на приключения, не нещо саморазбиращо се, а проблемна тема за изследване, трудна за овладяване ситуация. Особено добър пример за изгубване на контрола (и от двете страни) върху възникналите интеркултурни контакти (конфликти) е текстът на Бузелмайер. За разлика от размислите на Тилш и Шробсдорф, смекчаващи в определена степен появилия се конфликтен потенциал, овладян в разпереното ветрило от многовариантни гледни точки.

Обективността на немскоезичните реципиенти при възприемането на България и българите не може да се смята за достатъчно добре обяснена с тяхната критична нагласа. Тя произтича от склонността им да оценяват групата на българите по стандарти, пренесени от домашната група (Западна Европа), което, от една страна, е естествен рефлекс в межкултурния обмен, от друга страна обаче е симптом за дефицит в отношението към другия, както и за дефицит в самопознанието. Още по-дълбоко основание за тяхната критичност е естественото за културния сблъсък подозрение за “криза” там, където българите дори не забелязват симптоми за това. От трета страна, литературните произведения непрекъснато демонстрират “изненадата” на българите, че гостите не възприемат техния културен образец в неговата цялост. В случая прозира липсата не само на интеркултурна компетентност, но и на чувството за това, че хора “в преход” от една култура в друга възприемат чуждото като лабиринт, в който са загубили всякакво усещане за ориентация. Не може да имаш чувство за другостта, да не говорим за емпатия, ако предпоставяш като единствено възможна собствената културна рамка, при това при нулева степен на нейното отделяне от културния автопилот. Това е и причината, поради която представителите на българската общност реагират така “първично” на текстовете и изпадат в позицията на укорители по повод образа на България, който не е представен в “подходяща светлина”. Липсата на съзнанието за друг ракурс към българското е предопределена не толкова от липсата на межкултурни контакти, а е въпрос за самоопределяне спрямо другия, т.е. въпрос за образование.

Интерпретирането на някого или на нещо като чуждо е част от съответната обществена действителност и е подчинено на нейното историческо и социокултурно развитие. Дотолкова, доколкото индивидите (в случая авторите реципиенти на българската действителност) са обвързани в своите възприятия и тълкувания с колективни процеси, тяхната интерпретативна дейност зависи от наложили се модели в съответната култура и съответното общество. Разчупването на тези модели е много трудно или поради присъщата им консервативност, или поради факта, че тази обвързаност на индивида с предопределени колективни образци на мислене и оценка е често несъзнавана, предразсъдъчна. Така отварянето на един реципиент към

нов културен образец е не само въпрос на воля, но и на особена чувствителност, на способността за поливалентност на възприятията, на вътрешна нагласа за дълбинен поглед в своето и в чуждото, не на последно място въпрос на възпитание на чувствата.

В началото на ХХ в. светът е европеизиран. Едва в последните десетилетия на века се надигат незападни цивилизации срещу преекспонирането на ролята на Европа в света (Hedley Bull, *Revolt against the West*). Ако погледнем немскоезичните автори през призмата на тази европеизация на света, ще установим следното: колкото пъти отбелязват “ориенталското” в описанията си на България, толкова повече противопоставят Европа на Балканите, с акцента върху водещата ѝ роля (Leitkultur). (Водеща в межкултурния процес би трябвало да бъде културата на толерантността.) С други думи, дискурсът е ексклузивно европейски, Европа предявява претенция за културна универсалност, основание за която са не единствено културологични, а икономически и политически причини. (Европоцентричното отношение като изходна точка в рецепцията на другостта е нещо естествено, неестествена е претенцията за универсална релевантност там, където тя се предявява. Въпреки глобализацията европейската култура не е световната култура и християнството не е световната религия. Утвърждаването на подобни възгледи се нарича фундаментализъм.)

Балканите и в частност България се възприемат като манталитет встрани от Европа въпреки географската, историческата и културната си принадлежност към нея. В този смисъл говорим за европоцентрична нагласа на авторите, реципиращи българската проблематика. И резултатът е: изкривяването на българския образ в натурализъм а ла Зола, който в детайли е верен, но като общ подход и мислене е еднопосочен и еднозначен. От друга страна, в практическата разработка на описанията на българската мизерия се подчертава желанието на авторите да събудят съпричастието на Запада с надеждата да ни се помогне. В това обаче би могло да се съзре част от идеологията светът да се формира отново и отново изключително по западни мащаби. Защото да толерираш другия не означава да го моделираш според собствените си представи на принципа “другият е моето ехо”. Човек може да разбира и това, което той самият не е, не може и не иска да бъде. Защото да разбираш е въпрос не само на убеждение, а и на самооттегляне (компромис). В противен случай е налице вариантът на декоративна толерантност, предпоставка за която е приспособяването на другия към културата на толериращия, която много често се приема за водеща спрямо толерираната.

В трактовката на българската другост се забелязват елементи и нюанси на преход от евро(епо)центристско към плуралистично и дори евроскептично мислене. От една страна, самокритиката на Шробсдорф е критика към високомерния евроцентризъм, но от друга страна, реакцията на Людмила не е само битова реакция на беден български интелектуалец. Тя е част от духовния бунт срещу Запада, макар и с твърде наивни и неуместни средства. Европа иска да сътвори един мулти-култи жилищен комплекс: всички да са в къпа, тя да е похлупакът. Тази позиция на дистанциране от културрелативистичната постмодерност е друг основен акцент в текстовете (Бузелмайер). Илзе Гилш поставя проблема за запазването на идентичността и самобитността едновременно с налагането на европейските ценности. Същевременно тя изразява нюанс на съмнение в ценността им, и в това,

каква цена трябва да се плати за тях. В този смисъл намирането на точната дистанция е важно не само спрямо чуждата култура, която ще опознаваме. Необходимо е също дистанцирането на познаващия спрямо собствената културна принадлежност, самодистанцирането, което ще му помогне да се откъсне от нея, да стане личност в един голям свят, за да е изобщо в състояние да разчупи модела на своето в процеса на възприемане на чуждото.

Първото условие за възприемане и разбиране на другостта е диалогът между културите, т.е. на принадлежащите към други културни общности да се гледа като на съ-хора и да се при-знае тяхната култура. Признанието тук се разбира в контекста на плурализма на особеностите и на гледните точки. Това означава пълно изключване на унижаването, да не говорим за недопустимостта на смачкването на другия. От една страна, при Ангелика Шробсдорф установяваме демонстрация на българската селяния и консервативност, на места придружени с (несполучлива) литературна хипербола. От друга страна, идва балансът, нещо, което почти липсва у другите автори, писали за България, и което откриваме при Шробсдорф, е плурализмът на погледа. В сравнителен план доминантната характеристика в стила на почти всички автори от Пловдивския проект (с малки изключения – Олешински, Колбе) се определя от шаблона в погледа към българската действителност. Ако все пак се признават стойностите в началото на един абзац, то в края те непременно “мъдро” се омаловажават, иронизират или игнорират. Обяснение за едностранния образ на България в психологически план е различният вид възприемане, който е характерен не само за отделните култури, но е предимно субективно обусловен. Човек възприема обектите и явленията в околната среда селективно: едни се възприемат съзнателно и се квалифицират като важни, други се възприемат схематично, трети въобще не се възприемат. Следователно определящият фактор, който направлява процеса на рецепция, е релевантността на обектите за възприемащия. Именно тази степен на важност варира в различните култури и у различните индивиди. Немскоезичните автори от проекта *Еденкобен-Пловдив* носят със и в себе си свят, изграден от прави линии и ъгли, в който те се чувстват добре. (В природата праволинейността почти липсва.) От тук произтича нагласата им да искат да виждат прави линии и ъгли навсякъде, дори там, където те напълно липсват. Тази праволинейна нагласа възпрепятства в голяма степен диалога с България и българите като прагматично действие.

Интеркултурността е интеракция, говорене с другия, включително под формата на писмени (литературни) текстове. Тя е комуникативна способност адекватно и гъвкаво да отговориш на очакванията на партньора в разговора като осъзнаеш културните диференции и интерференциите между собствената и чуждата култура. Липсата на диалог с другия установяваме при Конекке, Тениор, Тил, Бузелмайер, които последователно разграничават двата културни модела. Освен с разграничаването, разбирането е винаги свързано с определена доза съгласие. За разлика от тях зад беднотията и сивотата Тилш прозира богатството, пъстротата на живота. Такъв е духът на текста на Тилш, болезнено-критичен, но и добронамерен, и което е най-ценното в случая – изкушен за възприятия, контакт и диалог. Като постоянен спътник в него (пряко или косвено) наред с безизходицата е прокаран мотивът за опазената духовност и човечност.



Гадамер вижда в диалогичността предпоставка за всяко разбиране. Круше и Вирлахер допълват традицията с измерението културен алтеритет, при който не може по германо-европейски образец да се скъсяват дистанции и чуждото да бъде омаломощено, омаловажено, ако не и изключено. Става дума не за хомогенно, а за хетерогенно разбиране, при което се чува полифонията, а не хегемонията на гласовете (доминиран диалог). Именно то създава предпоставките за „разговора“ между културите, при който никой няма последната дума и при който е възможно не само разбирането, но и корекция на саморазбирането. Тази нагласа за полифония присъства в текстовете на Шробсдорф и Тилш и почти липсва у авторите от проекта *Еденкобен-Пловдив*.

Познаването, разбирането, признанието на другостта е свързано с откриването на собствената идентичност. Обратно, непризнаването на другостта води след себе си нарушаването на собствената идентичност. Признаването не означава приемането на вярата, на формата на живот, на културното своеобразие на другия, а тяхното респектиране като равноправни, така както толерантността не е нивелиране, уеднаквяване, а запазване на свободата на другия. Многобройни примери за авторефлексия откриваме при Олешински, Тилш, Шробсдорф: стерилните улици и перфектната организация на живота на Запад се прехвърлят върху стерилния начин на живот, върху стерилната душевност. Размислите върху чуждото в случая е вид саморазкриване, само-преоткриване, самопознание.

Европейското Аз в лицето на немскоезичните автори тематизира трудността, а много често и невъзможността за възприемане на това, което е България. Следва изводът: признаването на другостта няма нищо общо с приспособяването или с подчиняването на собствения модел (анексирането на чуждостта), а се намира в отношение с приемането (акцептирането), с допускането на нови нормативни правила, продукти, възгледи, гледни точки или системи. Интеркултурността не се основава на контраста между свое и чуждо, между идентитета и алтеритета, а на взаимното им конституиране. Вследствие на това се появява междинната културна ситуация, която Гадамер квалифицира като истинския топос на разбирането. Чрез познаването на чуждостта се постига максимална близост до реалността, откъсната от центризмите на своето и от традиционното опозиционно делене на света като добър и лош, светъл и тъмен.

Навсякъде в анализирания текстове е налице пътуващият респ. завръщащият се към българската действителност немскоезичен автор-реципиент. Интерпретираните автори и текстове могат да се квалифицират като посредници както в езиково, така и в културно отношение. Това не означава непременно допиране или прекриване на границите между две отделни езикови и културни общности, а по-скоро търсене на позицията на средата, на компромиса (сециращия поглед) в тяхното взаимоотношение. В този смисъл компрагмативистичната ситуация е иманентна за авторите и техните текстове.

Представените писатели анализират България неизменно в контекста на два свята, света на Запада и света на Изтока (Ориента). Поведението на човек в условията на опозицията Запад-Изток се превръща в критерий за човешко поведение въобще. В този смисъл задължителната за интеркултурното общуване толерантност все повече се възприема като прагматична и инициативна категория, която не само познава и признава плурализма на света, но и активно съдейства за неговото

конституиране. В голяма част от разгледаните текстове липсват инициативата за утвърждаване на чуждата гледна точка. Това активно отношение към чуждостта е важно и поради обстоятелството, че актът на толерантност е първо акт на самозачитане и на самоусъвършенстване, който не отслабва, а засилва нашето своеобразие. Толерантността е възможна само там, където креативността на другите е предизвикателство за собствената ни креативност. Подобно предизвикателство бе българската духовност за автори като Шробсдорф, Тилш, Олешински, Колбе, с които за съжаление се изчерпва редицата. Следствие от подобно отношение към духовните ценности на българското е възможността за емпатия. В Хердеровия смисъл емпатията е способността да се вживееш в чувствата, мислите, намеренията на другите, да се поставиш на тяхно място, да съ-чувстваш. Това няма нищо общо с т.нар. „съжалението към България“, защото подобни „алтруистични“ опити не водят до нищо друго освен до язвителност от едната страна и до уязвеност на другата.

Моделът за интеркултурен диалог, който настоящото изследване с малки изключения откри в коментирания текстове, е: чуждото да се превърне в модифицирано свое, а не обратното. В първия случай би се постигнала онази интеркултурна ситуация на активно конституиране на плурализма, която Вирлахер постулира в концепта си *Интеркултурна германистика*. Във втория случай е налице контролиране на другостта чрез узурпирането ѝ, подчиняването ѝ на собствения културен модел.

Пътят на рецепция на актуалната българска действителност от немскоезичните автори, респ. от техните литературни текстове очертава в заключение схемата на:

1. Сблъсък с чуждото, което се намира извън обичайния ред на знание и опит на реципиента (в много случаи културен шок).
2. В резултат на сблъсъка – рефлекс към **приближаване** и **проучване** на другостта, дефиниране на новия културен факт.
3. Преобразуване на схемата на собствения културен образец чрез съ-поставяне и релативиране, така че „странният“ факт става съотносим с факти от собствения опит.
4. Фактът, озадачаващ в началото нашия разум, се превръща в допълнителен елемент на нашето знание и нашия опит (интеркултурна компетентност).

В края на този интеркултурен дискурс ще си позволим да цитираме изумителното прозрение на Сенека: “Дори да изходим от край до край всички земи – никъде в света не ще намерим чужда нам страна: отвсякъде еднакво може да повдигнеш взор към небето” (Сенека, 1986, 11).

Повдигането на взора се оказва в много случаи трудно движение в пътеписите за България.

## Библиография

- Андрейчин, Л.** и колектив. *Български тълковен речник*. София: Наука и изкуство, 1973.
- Аретов, Н.** *Типология на Своя и Другия в ранната българска национална митология*. *Литературен форум*, № 9, 24. 10.-30. 11. 2000.
- Аретов, Н.** *Българското възраждане и Европа*. София: Кралица Маб, 1995.
- Бжежински, З.** *Извън контрол: Глобален безпорядък в навечерието на XXI в.* София: Обсидиан, 1994.
- Богданов, Б.** *Хомо Балканикус. Съвременник*, XVII, бр. 3.
- Бузелмайер, М.** *Кучетата на Пловдив*. Пловдив: Пигмалион, 1998.
- Витгенщайн, Л.** *Логико-философски трактат*. В: Витгенщайн, Л. *Избрани съчинения*. София: Наука и изкуство, 1988.
- Дерида, Ж.** *Насилие и метафизика*. В: Дерида, Ж. *Писмеността и насилието*. София: Наука и изкуство, 1998.
- Дьор, И.** *Погледът отвън*. *Литературен вестник*, 1-7.2.2006.
- Запрянов, Х.** *Одраното куче*. Плевен: ЕА, 1997.
- Игов, С.** *Ното balcanicus*. *Литературен фронт*, 1987, бр. 48.
- Игов, С.** *История на българската литература 1878-1944*. София: БАН, 1993.
- Илиязова, А.** *Различният хоризонт. Немският когнитивно-лингвистичен модел*. Series Academica 31. Шумен: УИ „Епископ Константин Преславски“, 2021.
- Кафка, Ф.** *Процесът*. София: Народна култура, 1993.
- Киров, К.** *Ното balcanicus*. Сп. *Век 21*, II, бр. 43.
- Колбе, У.** *Мъртвецът от Белинташ*. Пловдив: Пигмалион, 2002.
- Конев, И.** *Ние сред другите и те сред нас*. София: Наука и изкуство, 1984.
- Конев, Я.** *Пътешествието на Гъливер в България*. Пловдив: Пигмалион, 1999.
- Константинов, А.** в два тома, *До Чикаго и назад*. т. 1, София: Народна култура, 1989.
- Минков, М.** *Предговор към Хофстеде, Хеерт, Култури и организации. Софтуер на ума. Междукултурното сътрудничество и значението му за оцеляването*. София: Класика и стил, 2001.
- Олешински, Б.** *Арго Карго*. Пловдив: Пигмалион, 2003.
- Сенека, Письма к Луцилию. Трагедии. Москва, 1986.**
- Стратиев, С.** *Избрано*. т. 1: Белетристика, София: Труд, 2002.
- Тениор, Р.** *Добро утро, Пловдив*. Пловдив: Пигмалион, 1997.
- Тил, Х.** *Търкалящ се калдъръм*. Пловдив: Пигмалион, 2000.
- Тилш, И.** *Зимно пътуване*. В. Търново: ПИК, 2001.
- Тодоров, Ц.** *Завладяването на Америка*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1992.
- Тодоров, Ц.** *Дълг и наслада*. София: ЛИК, 2003.
- Тодоров, Ц.** *Забележки относно кръстосването на културите*. *Литературен вестник*, бр. 8, 1991.
- Тодорова, М.** *Балкани-Балканизъм*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2004.
- Трендафилов, В.** *Неизличимият образ в огледалото*. София: Колибри, 1996.

**Троянов, И.** *Светът е голям и спасение дебне отвсякъде.* София: Народна култура, 1977.

**Хофстеде, Х.** *Култури и организации. Софтуер на ума. Межкултурното сътрудничество и значението му за оцеляването.* София: Класика и стил, 2001.

**Хофстеде, Х., Хофстеде, Х.** *Изследване на културата.* София: Класика и стил, 2003.

**Хънтингтън, С.** *Сблъсъкът на цивилизацията.* София: Обсидиан, 1999.

**Шпенглер, О.** *Залезът на запада.* София: ЛИК, 1994.

**Шробсдорф, А.** *Грандохотел България.* София: Атлантис КЛ, 1997.

**Чилингиров, С.** *Какво е дал българинът на другите народи?* София: Добромиръ Чилингировъ, 1938.

**Aaby, N.-E., Marinov, M., Marinova, S.** *Managers` Characteristics. Results from an Explanatory Comparison of Young Managers in Bulgaria and USA and its Implications for Management Education in Bulgaria.* In: *Journal for East European management studies*, 1, 1997, 22-34.

**Adorno, Th.** *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.

**Albrecht, C.** *Kulturwissenschaftliche Xenologie und Kulturkomparatistik.* In: Wierlacher, A. *Handbuch Interkulturelle Germanistik.* Stuttgart: Metzler, 2003.

**Albrecht, C.** *Fremdheit.* In: Wierlacher, A. *Handbuch Interkulturelle Germanistik.* Stuttgart: Metzler, 2003.

**Albrecht, C.** *Der Begriff der, die, das Fremde. Zum wissenschaftlichen Umgang mit dem Thema Fremde – ein Beitrag zur Klärung einer Kategorie.* In: Bizeul, Z. u.a. (Hg.), *Vom Umgang mit dem Fremden. Hintergrund – Definitionen, Vorschläge.* Weinheim/Basel: Beltz, 1997.

**Aron, R.** *Frieden und Krieg.* Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1987.

**Assmann, J. und A.** *Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns.* In: Assmann/Harth, *Kultur und Konflikt.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990.

**Bausinger, H.** *Das Bild der Fremde in der Alltagskultur.* In: Bausinger, H. (Hg), *Universitas* 43 2 (1988).

**Balle, Ch.** *Tabus in der Sprache.* Frankfurt a.M.: Lang, 1990.

**Becker, J.** *Umgebungen.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970.

**Bennett, J.M.,** *Basic Concepts of Intercultural Communication.* Intercultural Press, 1998.

**Bernhard, Th.** *Nie und mit nichts fertig werden.* Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Jahrbuch 1970.

**Besier, G., Schreiner, K.** *Toleranz.* In: Brunner, O. u.a., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 6, Stuttgart, 1990.

**Behrendt, R.** *Menschheitsbildung als Aufgabe internationaler kultureller Beziehungen heute und morgen.* In: *Zeitschrift für Kulturaustausch*, 1/20/1970.

**Birgfeld, J.** *Reiseliteratur als Beitrag zur Osterweiterung des deutschen Europabewusstseins? Möglichkeiten und Grenzen der Instrumentalisierung von Literatur am Beispiel der „Deutschen Reise nach Plowdiv“.* In: Segebrecht, W. u.a.(Hg.), *Europa in den europäischen Literaturen der Gegenwart.* Frankfurt a.M.; Peter Lang, 2004, 83-97.

**Birowo, M. A., Hanitsch, Th.** *Asiatische oder transkulturelle Perspektive?* In: Hepp, A., Löffelholz, M. *Grundlagen zur transkulturellen Kommunikation*, Konstanz: UVK, 2002.

- Blumenberg, H.** *Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede.* Stuttgart: P. Reclam, 1981.
- Braudel, F.** *On History.* Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Bull, H.** *The Revolt against the West.* In: Bull, H., Watson, A., *The Expansion of International Society,* Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Buselmeier, M.** *Die Hunde von Plovdiv.* Heidelberg: Wunderhorn, 1999.
- Canette, G.** *Das Buch vom Beiwerk des Buches.* Frankfurt a.M.: suhrkamp taschenbuch, 2001.
- Delors, J.** *Questions Concerning European Security.* Address, International Institute for Strategic Studies, Brussels, 10 September 1993.
- Dinev, D.** *Engelszungen.* Wien - Frankfurt a.M.: Franz Deuticke Verlagsgesellschaft m. b.H., 2003.
- Dodd, C.H.**, *Dynamics of Intercultural Communication.* Brown&Benchmark 1997.
- Dougherty, J.W.**, *Directions in Cognitive Anthropology.* Urbana: University of Illinois Press 1985.
- Dyserinck, H.** *Komparatistik. Eine Einführung.* Bonn: Bouvier 1981.
- Egger, S.** *Komparatistische Imagologie' im Interkulturellen Literaturunterricht.* In: *Zeitschrift für Interkulturellen Fremdsprachenunterricht,* [Online]6 (3), 22 Seiten. 2002, <http://www.ualberta.ca/~german/ejournal/imagologie/htm>.
- Engelbrecht, E.** *Bulgarisch Wort für Wort.* Bielefeld: Reise Know-How Verlag 2000.
- Esselborn, K.** *Dialog.* In: Wierlacher, A. *Handbuch Interkulturelle Germanistik,* Stuttgart: Metzler, 2003.
- Falkner, A.** *Modelle von 'Grenzliteraturen': Zanini und Lipuš.* In: Medaković, D., Jaksche, H., Prunč, E., *Pontes Slavici,* Fs. St. Hafner, Graz, Akad. Druck- und Verlagsanstalt, 1986.
- Fetscher, Iring,** *Toleranz. Von der Unentbehrlichkeit einer kleinen Tugend für die Demokratie,* Stuttgart: Radius-Verl., 1990.
- Fink, G.,** Meierwert, S. *Issuies of Time in International Intercultural Management: East and Central Europe from the Perspective of Austrian Managers.* In: *Journal for East European Management Studies,* 1, 2004, 61-79.
- Frahm, Th.** *Orpheus im Blick. Zwischenbillanz nach 10 Jahren. Die „Deutsche Reise nach Plovdiv“ als spannendes deutsch-bulgarisches Literaturprojekt.* <http://www.literaturblatt.de>
- Frahm, Th.** *Eine Welt vor dem Geld. Andere Gründe für den Transformationsschmerz.* In: Middeke, A. Lercher, M.-Ch. (Hg), *Wider Raster und Schranken. Deutschland - Bulgarien – Österreich in der gegenseitigen Wahrnehmung,* Universitätsdrucke Göttingen, 2006.
- Freud, S.** *Das Unheimliche.* In: Mitscherlich, A. u.a. (Hg.): Sigmund Freud, Studienausgabe, Bd. IV. *Psychologische Schriften,* 7 Aufl. Frankfurt a.M.: S. Fischer, 1970, 241-274.
- Fuchs, M.** *Universalität der Kultur.* In: Brocker, M., Nau, H., *Ethnozentrismus.* Darmstadt: Primus Verlag, 1997.
- Gadamer, H.-G.** *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1995.
- Garcia, A.C.** *Bilder im Kopf . Oder: Die verflixte selektive Wahrnehmung.* In: Lercher, M.-Chr., Middeke, A. (Hg.), *Wider Raster und Schranken. Deutschland – Bulgarien – Österreich in der gegenseitigen Wahrnehmung.* Universitätsdrucke Göttingen, 2006.

- Geertz, C.**, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983.
- Grass, G.** *Über das Ja und Nein, Werkausgabe in zehn Bänden*. Bd. IX, Hg. von Daniela Hermes, Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1987.
- Greverus, I.-M.** *Kultur und Alltagswelt*. München: Beck, 1978.
- Gsteiger, M.** *Literaturbeziehungen im mehrsprachigen Staat. Die Deutschschweiz und die sprachlichen Minoritäten*. In: Strutz, J., Zima, P.V. *Komparatistik als Dialog*. Frankfurt-Bern-New York-Paris: Peter Lang, 1991.
- Goethe, J.W.** *Maximen und Reflexionen 151 (1809-1829)*. In: Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. B. 12, Hamburg: Beck, 2008.
- Golczewski, M.** *Der Balkan in Deutschen und Österreichischen Reise- und Erlebnisberichten*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981.
- Gudykunst, W.B., Kim, Y.Y.** *Communicating with Strangers*. New York: McGraw-Hill, 1992.
- Gudykunst, W.B.** *Intercultural Communication: Current Status and Proposed Directions*. In: Dervin, B., Voigt, M.I. *Progress in Communication Sciences*, Norwood: NJ. 1985, 1-46.
- Gumperz, J., Hymes, D.** *Directions in Sociolinguistics*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1972, 35-71.
- Gumperz, J.** *Discourse Strategies*. New York, Cambridge: University Press, 1982.
- Hall, E.T.** *The Silent Language*. Garden City, N.Y. : Doubleday, 1959.
- Hall, E.T.** *The Hidden Dimension*. Garden City, N.Y. : Doubleday, 1969.
- Havel, V.** *The New Measure of Man*. New York Times, 8 July 1994, A 27.
- Hepp, A. Löffelholz, M.** *Grundlagen zur transkulturellen Kommunikation*. Konstanz: UVK Verlag, 2002.
- Hermanns, F.** *Ausländer – Inländer. Arbeitsmigration und kulturelle Identität*. Tübingen: Tübingener Vereinigung für Volkskunde, 1986.
- Hermanns F.** *Fremdheit. Zur Semantik eines vielfach polysemen Wortes*. In: Hess-Lüttich, Ernest W.B., Siegrist, Christoph und Würfel, Stefan Bodo (Hg): *Fremdverstehen in Sprache, Literatur und Medien*, Frankfurt a.M.: Lang, 1996.
- Hinnenkamp, V.**, *Interkulturelle Kommunikation*. Heidelberg: J. Groos, 1994.
- Hofmann, J.N.** *Wahrheit, Perspektive, Interpretation*. Berlin, New York: Walter De Gruyter, 1994.
- Hohmeier, J.** *Stigmatisierung als sozialer Differenzierungsprozeß*. In: Hohmeier, J. u.M. *Stigmatisierung. Zur Produktion gesellschaftlicher Randgruppen*. Neuwied und Darmstadt: Luchterhand, 1975.
- Honneth, A.** *Kampf um Anerkennung, Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992.
- Ihekweazu, E.** *Mit eigenen Augen. Der Blick des fremd-kulturellen Lesers auf sich selbst im Spiegel einer fremden Literatur*. In: Jahrbuch *Deutsch als Fremdsprache* 14, München: indiciu, 1988, 58-74.
- Jaspers, K.** *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München: R. Piper & Co. Verlag, 1962.
- Jauß, H.-R.** *Zum Problem des dialogischen Verstehens*. In: Lachmann, R. *Dialogizität*, München: Funk Verlag, 1982.
- Kafka, F.** *Heimkehr. Sämtliche Erzählungen*. Frankfurt-a.M.: S. Fischer, 1994.

- Kafka**, F. *Gesammelte Werke*, Bd. 11: *Tagebücher*, Teil 3: 1914-1923, Frankfurt a.M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag, 1994.
- Kluckhohn**, F.R., Strodtbeck, F.L. *Variations in Value Orientations*, New York: Row, Peterson and Co, 1961.
- Knapp**, K./Knapp-Potthoff, A. *Interkulturelle Kommunikation*. In: *Zeitschrift für Fremdsprachenforschung* 1 (1990), 62-93.
- Knapp**, K. *Kulturunterschiede*. In: Wierlacher, A. *Handbuch Interkulturelle Germanistik*, Stuttgart: Metzler, 2003, 55.
- Knopf**, J. *Verfremdung in der Literatur*. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchges., 1984.
- Kohl**, K.-H. *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden: Eine Einführung*. München: Beck, 1993.
- Koller**, H.-Ch. *Bildung und Widerstreit. Zur Struktur biographischer Bildungsprozesse in der (Post)Moderne*. München: Fink, 1999.
- Konstantinović**, Z. *Eine Literaturgeschichte Mitteleuropas*. Wien, München, Bozen: StudienVerlag Innsbruck, 2003.
- Kristeva**, J. *Fremde sind wir uns selbst*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990.
- Krusche**, D. *Literatur und Fremde. Zur Hermeneutik kulturrräumlicher Distanz*, München: iudicium Verlag, 1985.
- Krusche**, D. *Nirgendwo und anderswo. Zur utopischen Funktion des Motivs der außereuropäischen Fremde in der Literaturgeschichte*. In: Krusche und Wierlacher (Hg), *Hermeneutik de Fremde*, München: iudicium Verlag, 1990.
- Krusche**, D., Wierlacher, A. *Hermeneutik der Fremde*. München: iudicium Verlag, 1990.
- Lämmert**, E. *Die aktuelle Situation der Hochschulen in der Bundesrepublik Deutschland*. In: *Deutschlandforschung. Koreanische Zeitschrift für Deutsche Sprache und Kultur* I, 1992.
- Leeds-Hurwitz**, W. *Notes in the History of Intercultural Kommunikation: The Foreign Service Institute and the Mandate for Intercultural Training*. In: *Quarterly Journal of Speech* 76 (1990), 262-281.
- Levi-Staruss**, C. *Das wilde Denken*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973.
- Lévinas**, E. *Die Spur des Anderen*. Freiburg: Breisgau/München: Alber, 1987.
- Liang**, Y. *Höflichkeit*. In: Wierlacher, A. *Handbuch Interkulturelle Germanistik*, Stuttgart: Metzler, 2003.
- Linder**, Ch. *Schreiben als Zustand. Gespräch mit Wolfgang Koeppen*. In: Linder, Ch. *Schreiben und Leben*, Köln: Kiepenheuer Witsch, 1974.
- Lotman**, J., *Text und Funktion*. In: Zima, P.V. *Textsemiotik als Ideologiekritik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977.
- Luger**, K., *Offene Grenzen in der Kommunikationswissenschaft*. In: Luger, K., Renger, R. (Hg.) *Dialog der Kulturen*, Wien: Österreichischer Kunst- und Kulturverlag, 1994.
- Maletzke**, G. *Interkulturelle Kommunikation. Zur Interaktion zwischen Menschen verschiedener Kulturen*. Opladen: Westdt. Verl, 1996.
- Marek**, G. *Schweigen*. In: Wierlacher, A. *Handbuch Interkulturelle Germanistik*, Stuttgart: Metzler, 2003.
- Marco Polo**, *Bulgarien, Reiseführer*. Ostfildern: MAIRDUMONT, 2003.
- Mathes**, J. „Das Gesicht wahren“: *Eine kulturelle Regel im interkulturellen Vergleich*. In: *Universitas*, 46, (1991).
- Mazrui**, A.-A. , *Cultural Forces in World Politics*. London: James Currey, 1990.

- Mersch, D.** *Vom Anderen reden.* In: Brocker, M., Nau, H. *Ethnozentrismus*, Darmstadt: Primus Verlag, 1997.
- Mitscherlich, A.** *Wie ich mir – so ich dir. Zur Psychologie der Toleranz.* In: Mitscherlich, A. *Gesammelte Schriften V, Sozialpsychologie 3*, Hg. Von Helga Haase, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- Mitscherlich, A.** *Toleranz – die Überprüfung eines Begriffs.* In: Mitscherlich, A. *Gesammelte Schriften V, Sozialpsychologie 3*, Hg. Von Helga Haase, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- Nicklas, H., Ostermann, Ä.** *Die Rolle von Images in der Politik.* In: Bundeszentrale für politische Bildung: *Völker und Nationen im Spiegel der Medien*, Bonn, 1989.
- Pantscheva, Zvetelina, Das Bulgarienbild in Biselmaiers Die Hunde von Plovdiv.** In: Middeke, A. Lercher, M.-Ch. (Hg) *Wider Raster und Schranken. Deutschland - Bulgarien – Österreich in der gegenseitigen Wahrnehmung*, Universitätsdrucke Göttingen 2006, 89-96.
- Pearson, L. B.** *Democracy in World Politics.* Princeton University Press 1955.
- Plack, A.** *Philosophie des Alltags.* Stuttgart: DVA Verlag, 1979.
- Ple, B.** *Empathie.* In: Wierlacher, A. *Handbuch Interkulturelle Germanistik*, Stuttgart: Metzler, 2003.
- Plener, P.** *Schnitzlers Tagebuch lesen. Ein Versuch in drei Tagen.* In: Fliedl, K. (Hg.), *Arthur Schnitzler im zwanzigsten Jahrhundert*, Wien: Picus, 2003, 262-287.
- Rehbein, J.** *Interkulturelle Kommunikation.* Tübingen: Narr, 1985.
- Reich, H., Wierlacher, A.** *Bildung.* In: Wierlacher, A. *Handbuch Interkulturelle Germanistik*, Stuttgart: Metzler, 2003.
- Ricœur, P.** *Studies in the Theory of Interpretation.* In: Ricœur, P. *Hermeneutics and the Human Sciences*, Ed. by John B. Tompson, Cambridge University Press, 1981.
- Richmond, Y.** *From Da to Yes. Understanding the East Europeans.* Yarmoth: Intercultural Press, 1995.
- Rogers, E.M., Steinfatt, Th.M.** *Intercultural Communication.* Prospect Heights, Waveland Press, 1999.
- Rosenberg, R.** *Nationale oder vergleichende Literaturgeschichte.* In: *Weimarer Beiträge* Nr. 28, 1982.
- Roth, J.** *Ost und West in Europa. Barrieren für die interkulturelle Kommunikation im Integrationsprozess.* In: Sundhaussen, H. (Hg.), *Osteuropa zwischen Integration und Differenz. Probleme europäischer Integration und kultureller Differenzierung.* Frankfurt am Main: Lang, 1999, 127-146.
- Said, E. W.** *Orientalism.* New York: Pantheon Books 1978.
- Scharang, M.** *Über Peter Handke.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972.
- Schrobsdorff, A.** *Die Reise nach Sofia.* München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1986.
- Schubert, G.** *Das Bulgarenbild deutscher Reisender in der Zeit der Osmanenherrschaft, Zeitschrift für Balkanologie, 26, 1990.*
- Schweikle, G. und I. Metzler** *Literaturlexikon. Begriffe und Definitionen.* Stuttgart: J.B.Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1990.
- Simmel, G.** *Exkurs über den Fremden.* In: Simmel, G., *Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin: Duncker und Humblot, 1983, 6. Aufl.
- Spaniel, D.** *Methoden zur Erfassung von Deutschland-Images. Ein Beitrag zur Stereotypenforschung.* In: *Info DaF*, 4, 356-369.



- Steinmetz, H.** *Die Sache, die Person und die Verselbstständigung des kritischen Diskurses.* In: Mauser, S. (Hg), *Streitkultur*, Tübingen: Niemeyer, 1993.
- Steinmetz, H.** *Das Problem der Aneignung.* In: Wierlacher, A. *Handbuch Interkulturelle Germanistik*, Stuttgart: Metzler, 2003.
- Sternberger, D.** *Toleranz als Leidenschaft für die Wahrheit.* In: *Die Wandlung 2* (1947).
- Strutz, J., Zima, P.V.,** *Komparatistik als Dialog.* Frankfurt-Bern-New York-Paris: Lang, 1991.
- Swiderska, M.** *Studien zur literaturwissenschaftlichen Imagologie. Das literarische Werk F. M. Dostoevskijs aus imagologischer Sicht mit besonderer Berücksichtigung der Darstellung Polens.* München: Lang, 2001.
- Taylor, Ch.** *Das Bedürfnis nach Anerkennung.* In: Taylor, Ch. *Das Unbehagen an der Moderne.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995.
- Taylor, Ch.** *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993.
- Tenbruck, F.** *Geschichte und Gesellschaft.* Berlin: Duncker & Humblot, 1986.
- Tibi, B.** *Die Entromantisierung Europas. Zehn Thesen zur Überwindung des Europazentrismus ohne Selbstaufgabe.* In: Brouck, M., Nau, H., *Ethnozentrismus*, Darmstadt: Primus Verlag, 1997.
- Tibi, B.** *Krieg der Zivilisationen.* Hamburg: Hoffmann und Campe, 1995.
- Tibi, B.** *Multikulturelle Werte – Relativismus und Wertverlust,* In: *Aus Politik und Zeitgeschichte, Das Parlament*, Dez. 1996.
- Tibi, B.** *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte,* München 1994 (Serie Piper-Taschenbuchausgabe 1996), Kap. 6.
- Tielsch, I.** *Eine Winterreise.* St. Pölten: Literaturedition Niederösterreich, 1999.
- Todeva, E.** *Dynamics in management practices in Eastern Europe.* In: *Journal for East European management studies*, 4, 1996, 21-46.
- Thomas, A.,** *Kulturvergleichende Psychologie. Eine Einführung.* Göttingen: Hogrefe, 1993.
- Trager, G.L., E.T.Hall,** *Culture and Kommunikation: A Model and an Analysis.* In: *Explorations: Studies in Culture and Communication*, 3 (1954) 137-149.
- Trojanow, I.** *Hundezeiten. Heimkehr in ein fremdes Land.* München: Carl Hanser Verlag, 1999.
- Trojanow, I.** *Die Welt ist groß und Rettung lauert überall.* München: Carl Hanser Verlag, 1999.
- Turk, H.** *Alienität und Alterität als Schlussbegriffe einer Kultursemantik. Zum Fremdeheitsbegriff der Überzeugungsforschung.* In: Wierlacher, A. *Kulturthema Fremdheit*, München: indicium, 1993.
- Ueda, Sh.** *Das Gespräch und das „Mon-Do“ im Zen-Buddismus.* In: Grassi, E. und Schmale, H. (Hg), *Das Gespräch als Ereignis. Ein semiotisches Problem*, München: Fink, 1982.
- Vodopivec, A.** *Die Balkanisierung Österreichs. Die grosse Koalition und ihr Ende,* Wien-München: Molden, 1966.
- Vološinov, V.N.** *Marxismus und Sprachphilosophie.* Frankfurt-Berlin-Wien: Ullstein 1975.
- Wagner, H.** *Medientabus und Kommunikationsverbote. Die manipulierbare Wirklichkeit.* München: Olzog Verlag, 1991.

- Weber-Schäfer, P.** „Eurozentrismus“ contra „Universalismus“. In: Brocker, M., Nau, H. *Ethnozentrismus*, Darmstadt: Primus Verlag, 1997.
- Weggel, O.** *Die Asiaten*. München: Beck, 1989.
- Weinrich, H.** *Lügt man in Deutschland, wenn man höflich ist?* Mannheim: Bibliographisches Institut, 1986.
- Weinrich, H.** *Fremdsprachen als fremde Sprachen*. In: Weinrich, H. *Wege der Sprachkultur*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1985.
- Welsch, W.** *Transkulturalität. Zur veränderten Verfasstheit heutiger Kulturen*. In: *Zeitschrift für Kulturaustausch I* (1995).
- Wersig, G.** *Fokus Mensch*. Frankfurt a.M.: Lang, 1993.
- Wiedenmann, U.** Wierlacher, A. *Blickwinkel*. In: Wierlacher, A. *Handbuch Interkulturelle Germanistik*, Stuttgart: Metzler, 2003.
- Wierlacher, A.** *Handbuch Interkulturelle Germanistik*. Stuttgart: Metzler, 2003.
- Wierlacher, A.** *Kulturwissenschaftliche Xenologie. Ausgangslage, Leitbegriffe und Problemfelder*. In: Wierlacher, A. *Architektur interkultureller Germanistik*, München: indicium, 2001.
- Wierlacher, A.** *Mit fremden Augen oder: Fremdheit als Ferment. Überlegungen zur Begründung einer interkulturellen Hermeneutik deutscher Literatur*. In: Wierlacher, A. *Das Fremde und das Eigene*, München: indicium, 1985.
- Wierlacher, A., Albrecht, C.** *Fremdgänge*. Bonn: Inter Nationes, 1998.
- Wierlacher, A.** *Der Maßstab des Verhaltens: Bern Brechts: Verhalten in der Fremde*. In: Kiefer, K. u.a. (Hg), *Das Gedichtete behauptet sein Recht*, Frankfurt a.M.: mentis, 2001.
- Wierlacher, A.** *Aneignung*. In: Wierlacher, A. (Hg), *Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Kulturforschung. Mit einer Forschungsbibliographie von Corinna Albrecht*, München: indicium, 2001.
- Wirth, E.** *Mitarbeiter im Auslandseinsatz. Planung und Gestaltung*. Wiesbaden: Springer, 1992.
- Wirtz, A.** *Das Bild vom Anderen*. In: Brocker, M., Nau, H. *Ethnozentrismus*, Darmstadt: Primus Verlag, 1997.
- Yousefi, H.R., Fischer, K., Braun, I.** (Hg.) *Wege zur Kommunikation. Theorie und Praxis interkultureller Toleranz*. Nordhausen: Traugott Bautz, 2006.
- Zima, P. V.** *Komparatistik. Einführung in die vergleichende Literaturwissenschaft*. Tübingen: Francke, 1992.
- Žirmunskij, V.** *Über das Fach Vergleichende Literaturwissenschaft*. In: Kaiser, G.R. *Vergleichende Literaturforschung in den sozialistischen Ländern 1963-1979*, Stuttgart: Metzler, 1980.



