

САРА: ЕВРЕЙКАТА ЦАРИЦА В БЪЛГАРСКИЯ ИСТОРИЧЕСКИ РОМАН ПРЕЗ XX ВЕК

Ванеса Андонова

*Софийски университет „Св. Климент Охридски“
(България)*

SARAH: THE JEWISH QUEEN IN BULGARIAN HISTORICAL
NARRATIVE (20TH CENTURY)

Vanessa Andonova

Sofia University “St. Kliment Ohridski” (Bulgaria)

ORCID ID: 0009-0003-4366-291X

E-mail: vanessaandonova@gmail.com

Abstract: The research represents an investigation into the question of the other. It is based on the fictional usages of the historical figure named Sarah Theodora, who was the only Jewish-Bulgarian tsaritsa. She is considered to be a typical example of the national identification process during which women with different religious background could be seen as a treat to the nation and its identity. Hence, the main purpose of this study is to explain how historical and cultural models shape the role of Sarah in Bulgarian historical narrative during the 20th century.

Keywords: jewish queen, historical narrative, national identity, Bulgarian literature

Резюме: Текстът разглежда фикционалните употреби на образа на единствената жена с юдейско вероизповедание, станала българска царица – Сара-Теодора. Тя е едно от типологичните проявления на героя чужденец, от което следва, че е традиционно заплашителен в контекста на самоидентификационното разпоз-

наване на националните общности. Целта е да се открият и анализират както основните парадигми, които стоят зад изграждането на образа на еврейката, така и моделите, които налагат различните сюжетни ходове в българския исторически роман през XX век. От една страна, докладът изследва как функционира образът на религиозната и полова другост в конкретните наративи, а от друга, проследява кои са корените на тяхната поява като такива.

Ключови думи: еврейка, царица, исторически наратив, национална идентичност, българска литература

Преди да се пристъпи към разглеждането на част от механизмите, които стоят зад изграждащите образа на еврейката модели в българския исторически роман от XX век, е добре да се изясни кое обуславя нейното присъствие в културната и историческата памет на българина. Тя е важна и днес, бидейки част от чужда *етнорелигиозна* група и *жена*. В културологичен план това води до превръщане на чужденката царица в еманация на *парадигматична чуждост*. Проблемът привидно може да изглежда частен, но детайлното вглеждане в начина на художествено интерпретиране на *парадигматичната чуждост* предоставя поглед към една по-богата типология на присъствие на чужденката в българската литература и култура. Историкът Сашка Георгиева в книгата си „Жената в Българското средновековие“ отбелязва:

Никой български владетел от Второто българско царство не афишира така открито участието на своята съпруга в управлението на царството, както това прави Иван Александър по отношение на втората си жена. В Лондонското евангелие ролята на царица Теодора като съуправителка е изрично подчертана. (Георгиева 2011: 348)

Още повече, че възцаряването на еврейка е уникално събитие за българската история – това е първият и последен път, в който жена с юдейско вероизповедание приема титлата „царица на българите“. На минатият век от Четвероевангелието, редом до определението „новопросвещена“, сега и определението „самогържица“. *Самогържец* (αὐτοκράτωρ) е титла, притежание само на един човек, което се доказва от семантиката на думата. Но ето, че в Лондонското евангелие тя е поделена между двама души – царя и неговата чужденка съпруга. Казаното дотук обяснява и защо художественият фокус във всички наративи, които се занимават с царуването на Иван Александър, пада върху брака му с юдейката.

Мутафчиева в „Последните Шишмановци“ се осмелява да попита защо голямата История (history) си избира да запомни от малката история (story) на Иван Александър тъкмо брака му с еврейката? Настоящият текст търси отговора на същия въпрос. Той от своя страна може да постави началото на дебат между историци и литературоведи, защото „историографията продължава – в позитивисткия си модус и във волята си за „обективност“ – да удържа и предзададените значения на „факт“ като синоним на „истина“, а на „фикция“ като синоним на „измислица“...“ (Хранова 2011: 58). В контекста на настоящата работа отговорът ще бъде потърсен конкретно в употребата на религиозна и половата различност, които способстват *въобразяването на общности*, изхождащи от наличието на дадена текстова идентичност (Андерсън 1998), която в случая е „кодирана“ в историческия наратив. В книгата си „Национална митология и национална литература“ Николай Аретов отбелязва, че най-директният път за изграждането на национална митология, на която несъмнено разчита национализмът, е историческият сюжет. А „Основното нарушение на нормата, от което се интересува национализмът, е бракът или сексуалната връзка с представител на чужд етнос.“

(Аретов 2006: 57). Така изборът на творците да се занимават със съвместния живот на Иван Александър и еврейката е напълно естествен с оглед на изначалния митотворчески заряд на историческата проза. А изборът дали юдейката да бъде негативно конотирана в плана на творбата е поредното доказателство за (не) умишленото желание за „създаването на приемливия себе-образ“ на нацията (Георгиева-Тенева 2002). Тя от своя страна предзадава и изобретява сама успеха на определен тип митове, тъй като митът „... е нещо социално, определено, едно „отражение“ (Барт 1991: 142). Това обяснява защо повестта на Вазов е многократно преиздавана, та дори се споменава и в историческото изследване на Пламен Павлов „Търновските царици“. При Вазов едностранно се заявява, че виновникът за пропадането на България „към пропаст“ – каквото е и заглавието на драматургичната преработка – е друговерката. А „Царица Теодора“ – книгата, която сменя вината от *другия*, за да я прехвърли върху *своя* – е не просто маргинализирана и неуспешно социализирана, тя е потънала в тотална забрава. Издадена е само веднъж през 1894 година с подзаглавието „Скица из българския живот от XIV век“. Тя „остава незабелязана от литературната история и дори фундаменталното изследване на Георги Цанев я изключва от своето ползрение.“ (Ангелова 2009: 222 – 223).

С оглед на всичко казано дотук, задачата, която стои пред доклада, е да илюстрира как се осъществява корелацията между свое и чуждо, явена през брака на българския владетел с чужденката. Настоящият текст разглежда няколко исторически наратива, които не проследява хронологически („Царица Теодора“ на Вела Благоева (1884), „Иван Александър“ (1907) на Вазов, „Ден последен, ден Господен“¹ на Стоян Загорчинов (1931

¹ След промените от 1944 г. романът е издаван под заглавието „Ден последен“, но настоящият анализ, макар и да цитира изданието

– 1934) и „Последните Шишмановци“ на Вера Мутафчиева (1969), а в плана на компаративистката полага на една плоскост, под която търси основните механизми – не само литературни, но и културни, – които стоят зад митопродуциращата и митоподдържащата функция на образа на еврейката царица.

В обществото тя е известна като Сара, но защо и къде са корените на името? Йордан Андреев отбелязва, че употребата на името тръгва от търновска легенда, която „назовава еврейката с името Сара, но то не се приема насериозно“ (Андреев 1996: 76). Интересно е, че никъде тя не е спомената с това име – нито в „История славянобългарска“, нито в „Анонимна Зографска история“, липсва и у историята на Спиридон Габровски, както и у „Царството на славяните“, където е назована Ебрауга, което означава само нейния еврейски произход. Името Сара липсва и у Иречековата история. Еврейката присъства като историческа фигура във всички изброени текстове, но нито един от тях не се наема да я кръсти. Отсъствието на нейното име в историографските наративи може да се тълкува като доказателство за това, че то е измислено по-късно². Вазов е първият, който нарича своята героиня Сара, а романът на Вела Благоева, публикуван двайсет и три години по-рано, я нарича Мария. Общо между имената е, че са с библейски корени. „Сара“ е името, с което е познат „най-типичният образ на матриарх, с който ни среща бибелският текст; тя е Майка на еврейското племе... Между нея и тях протича задължителен идентификационен процес.“ (Кирова 2005: 88). Предвид него – в полето на символното – образът на еврейката, назо-

от 1982 г., избира да нарича текстът на Загорчинов с оригиналното му заглавие.

² Уместно е да се отбележи, че историкът Йордан Андреев говори за неговото съществуване като част от търновска легенда (вж. в Андреев 1996).

вана Сара, може да бъде четен като метономия на евреите изобщо, т.е. всички идеологически операции, които Вазов извършва по отношение на Сара, са релевантни към целия „жидовски род“. Мария пък е равнозначна на старозаветното юдейско име Мариам. За първи път така е наречена в старозаветния текст първата жена пророчица – сестрата на Мойсей (Числа 26: 59). Същата тя, която изиграва съществена роля в сюжета по запазването на Мойсей жив (Изход 2:7), по-късно, вече изпълнила функцията си в библейското андроцентрично пространство, бива наказана поради извършването си на хюбрис (Числа 12:2). А когато умира „текстът не реагира с никакво допълнение“ (Кирова 2005: 64); отказано ѝ е тридесетдневното оплакване, което са получили двамата ѝ братя – Мойсей и Аарон. Единственият санкциониран в историята е жената. Съотнасянето на този старозаветен сюжет към романовия на Благоева показва, че Мария, подобно на старозаветната пророчица, се превръща в единствения наказан герой. Семейството ѝ се спасява, избягвайки от гоненията, но еврейка Мария в ролята си на българска царица е обречена завинаги да остане в Търново: „Царицата разбра, че гоненията на сектите не можеше да спре, за туй и не ходатайстваше вече за своите роднини, нито за еднородците си, които диреха нейното покровителство.“ (Благоева 1894: 90). Мотивът Естир се е оказал неизпълним, тъй като Вела Благоева не е авторът на Книга „Естир“. Това е роман, който не учи потиснатата група на юдеите как да се запази под заплахата на чуждата културна асимилация; това е роман, който настоява, че „... неограничената власт на мъжа цар насилствено превръща чистата и невинна девойка [...] във враг на държавата и православието, чието единствено пространство за себеоказване и самоутвърждаване са женската хубост и майчинство“ (Ангелова-Дамянова 2009: 223 – 224).

Независимо от това дали еврейка е употребена като положителен или отрицателен герой, във всеки

исторически наратив тя се превръща от обект в субект само като разчита на онтологичната си роля на майка.

От Сара беше родена – в това историците са съгласни – и прославената от народната песен Мара – жената на Мурада II по-после, която му роди син – Баязида Илгъръма, – завоевател на България и унищожителят на Търново в 1393 г. [...] Кой знае дали, ако не съществуваше Мара, да роди Баязида, съдбата на царството и на Търново не би била по-инаква? (Вазов 1976: 379)

Тук е уместно е да се отбележи, че не Сара е родила Мара, както твърди Вазов. Твърде вероятно е самият той да е бил подведен от книгата „Северна Македония“ на Йордан Иванов, публикувана година по-рано от повестта му. Иванов, „комбинирайки произволно имената и личностите на Иван-Александровите дъщери, заяви категорично, че за съпруга на Мурад била гадена Мария-Десислава.“ (Божилов 1994: 216). Професорът медиевист Иван Божилов обаче опровергава това. В монографията си той посочва, че далеч по-убедително звучи Мара да е дете на Теодора Бесараба (Божилов 1994). Въпреки настояването за активната катастрофична роля на еврейката, в повествованието тя действа самостоятелно само когато успява да премахне правото на предишния син, превръщайки своя в бъдещия цар. Любопитно е, че „Ден последен, ден Господен“ въобще не тематизира въпроса за престолонаследие. Там Иван Шишман се среща веднъж, назован е *Сариното дете*, но нищо повече не е казано за неговата майка. Така текстът на Загорчинов изцяло отхвърля субектността като характеристика на Сара. Там тя е такава дори и за юдеите. Тя е необходимата жертва, която трябва да осигури бъдещето на израилския народ. Дори и в най-либералните текстове по отношение интерпретирането на образа на чужденката царица – „Търновската ца-

рица“ и „Последните Шишмановци“ – преминаването от обект в субект се оказва невъзможно. В условията на андрократичния средновековен свят, който романите претъждават, равноправието между мъжа и жената е невъзможно. Благоевата Мария, силно влюбена в Инас, не отказва сватбата с застаряващия цар, защото „това е волята на баща ѝ. Той сгодил дъщеря си, ще я жени, без да я пита. Това е негово право, тя не смяташе да се противи.“ (Благоева 1894: 41). Така се оказва, че за 18-годишната Мария възцаряването не е желана цел, както е при Вазов например, то е предопределено от фигурите на тримата патриарси – кръвния, светския и духовния. При Мутафчиева нещата са подобни. Сара зависи от решенията на Иван Александър, а не той от нея, както обича да твърди Историята: „той нямаше нужда от никакви женски усилия“ (Мутафчиева 1979: 23). Ако в „Ден последен, ден Господен“ ролята на царицата майка е премълчана, то в „Иван Александър“ тя е смислоспораждаща в плана на манипулируемостта на Вазовия текст. Новата царица пожелава правото на майората да бъде забравено, а вместо него да се спази византийското право на багренородния, според което нейният син, който е роден *след* възцаряването на баща си, трябва да бъде следващият престолонаследник. В текстовете на Благоева и Мутафчиева позоваването на правото на порфирородения е с друг знак. То е продукт на осъзнаването на болезнената действителност, в която на еврейката като жена и другояверка ѝ се налага да живее. Тя в своята безпомощност прави единственото, което ѝ е по силите – „възражава“ сина си с правото на родения в „багреница“.

От така маркираните основни разлики при изобразяване на еврейката царица следва, че нейният образ е определен вследствие авторовата идеологическа постановка. Манипулативните внушения на историческите наративи в контекста на националната иден-

тификация често пъти разчитат на напрегнатостта между свои и чужди, базирана на религиозна, етническа и полова диференциация. Вследствие се оказва, че историческият наратив трудно надскача петрифицираната представа за юдеите, която намира своите корени във фолклора и възрожденката книжнина (Тодорова 2001). Не трябва да се забравя, че, извършили предателството спрямо Сина Божий, те стават низвергнатият народ за всички християнски народи. В това отношение наративите на Благоева и Мутафчиева засвидетелстват индивидуалния творчески опит за разколебаване на модела; те, излизайки отвъд *статичността* на образа на подлия евреин, трансформират традицията, а „всяка промяна на традицията създава нещо ново и повече“, с което художественото произведение (или историята на изкуството изобщо) се изравнява на историческото събитие, защото „няма непроменливо обективен, веднъж завинаги зададен смисъл, а само хоризонт на възможно значение...“ (Яус 1995: 42). Независимо обаче от това как бива употребен образът на еврейката – дали като жертва, или не, – той винаги си остава проявление на максималната чуждост.

Библиография

- Ангелова 2009:** Ангелова, С. Жената чужденка – „Царица Теодора“ от Вела Благоева. – В: Милена Кирова (съст. и ред.), Неслученият канон. Български писателки от Възраждането до Втората световна война, 217 – 224. София: Алтера, 2009.
- Ангелова 2019:** Ангелова, С. Царицата чужденка в българската историческа проза: търновките царици и „Търновската царица“. <https://liternet.bg/publish8/>

sangelova-damianova/caricata-chuzhdenka.htm (22 юни 2019).

- Ангелов 1970:** Ангелов, Б. (ред.). История вкратце о Болгарословенском народе. София: Наука и изкуство, 1970.
- Андерсън 1998:** Андерсън, Б. Въобразените общности, прев. Яна Генова. София: Критика и хуманизъм, 1998.
- Андреев 1996:** Андреев, Й. Любовните истории в Българското средновековие. Велико Търново: Абагар, 1996.
- Аретов 2006:** Аретов, Н. Национална митология и национална литература. София: Кралица Маб, 2006.
- Барт 1991:** Барт, Р. Съвременният мит. В: Красимира, Михайлова, Александър, Кьосев, Ивайло Знеполски, Исак Паси, Сергей Райков (ред.). – В: Въображението на знака, прев. Надя Дионисиева, Галина Меламед, Петър Гълъбов. 4 – 93, София: Народна култура, 1991.
- Благоева 1894:** Благоева, В. Царица Теодора. София: Печатница Ив. П. Даскалов и С-ие, 1894.
- Божилков 1994:** Божилков, И. Фамилията на Асеновци. Генеалогия и просопография (1186-1460). София: БАН, 1994.
- Вазов 1976:** Вазов, И. Иван-Александър. – В: Панталей Зарев, Петър Динев, Георги Цанев, Милена Цанева (съст.) *Иван Вазов. Събрани съчинения. Т. 6*, 28 – 38. София: Бълг. писател, 1976.
- Георгиева-Тенева 2002:** Георгиева-Тенева, О. Литература и исторически мит. София: Гражданско сдружение критика, 2002.
- Драгова 1983: Драгова, Н. (съст.). Мавро Орбини. Царството на славяните, прев. Божан Христов. София: Наука и изкуство, 1983.
- Загорчинов 1981:** Загорчинов, Стоян. Ден последен. Т. 2. София: Български писател, 1981.
- Златарски 1900:** Златарски, В. (съст.) История во кратце о болгарском народе словенском. Сочинися

- и испуса в лето 1792 ѝеросхимонах Спиридон. София: Печатница на Ив. Г. Говедаров и С-ие., 1900.
- Иречек 2015:** Иречек, К. История на българите. София: Изток-Запад, 2015.
- Кирова 2005:** Кирова, М. Библейската жена. София: Стигмати и УИ „Св. Климент Охридски“, 2005.
- Мутафчиева 1979:** Мутафчиева, – В. Последните Шишмановци. София: Народна младеж, 1979.
- Павлов 2006:** Павлов, П. Търновските царици. Велико Търново: ДАР-РХ, 2006.
- Стефанов 2003:** Стефанов, В. Българска литература XX век. София: Анубис, 2003.
- Тодорова 2001:** Тодорова, О. Евреите в българската словесност от началото на XIX век до Освобождението. – В: Николай Аретов, Николай Чернокожев (съст.), Балкански идентичности в българската култура от модерната епоха (XIX – XX век). 88 – 111. София: Институт за изследване на интеграцията, 2001.
- Хилендарски 2002:** Хилендарски, П. История славяно-българска. София: Захарий Стоянов, 2002.
- Хранова 2011:** Хранова, А. Историография и литература. Т. I. София: Просвета, 2011.
- Яус 1995:** Яус, Х. Р.. Към аналогията между литературното произведение и историческото събитие. – Литературата, год. II, кн. 2 (4). 42 – 44. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1995.