

## АРХЕТИПНИ КОНФЛИКТИ МЕЖДУ МЪЖЕ В СЕМЕЙСТВОТО В БЪЛГАРСКАТА МОДЕРНА ПРОЗА

**Марияна Бийелич**  
Загребски университет

**Марияна Бийелич. Архетипические конфликты между мужчинами в семье в современной болгарской прозе**

Древние мифы и религиозные сюжеты, а также архетипы часто сосредоточены на специфических конфликтах между членами семьи в патриархальном контексте, наиболее важными из которых являются конфликты между сыном (сыновьями) и отцом (отцами), а также между братьями. Подобные конфликты находят свою (ре)интерпретацию в современных научных дискурсах (психоанализ и антропология), а также в современной литературе, которая ставит под сомнение устойчивость оппозиций науки и литературы, и, с другой стороны, науки и мифа. Семья часто рассматривается как первичная ячейка общества, а также как синекдоха данного общества, поэтому мотивы семейных конфликтов обычно связаны с конфликтами и кризисами в обществе, так что модернизм часто понимается как кризис традиционного патриархального порядка. Исходя из этих предпосылок, статья анализирует модернистские интерпретации архетипических конфликтов между мужчинами, членами одной семьи, в болгарской литературе с опорой на фрейдистскую традицию интерпретации, включая реинтерпретацию Рене Жираром творчества Фрейда.

**Ключевые слова:** миметическое желание, патриархат, кризис, отцеубийство, братоубийство, модернизм, Элин Пелин, Георгий Райчев, Ангел Каралийчев, Рене Жирар, фрейдизм

**Marijana Bijelić. Archetypical Conflicts between Male Family Members in Modern Bulgarian Prose**

Ancient myths and religion plots as well as archetypes are often focused on specific conflicts between family members in a patriarchal context, the most important of which being those between son(s) and father(s), and those between brothers. Such conflicts find their (re)interpretation in modern scientific discourses (psychoanalysis and anthropology) as well as modern literature, which questions the stability of oppositions between science and literature and, on the other hand, that of science and myth. Family is often understood as a primary societal unit as well as a synecdoche for a given society, therefore the motives of family conflicts are usually related to the conflict and crisis in society, so modernism is often understood as a crisis of the traditional patriarchal order. Based on these premises, the paper analyses modernist interpreta-

tions of archetypical conflicts between male family members in Bulgarian literature relying on the Freudian tradition of interpretation, including René Girard's reinterpretation of Freud's *oeuvre*.

**Key words:** mimetic desire, patriarchy, crisis, parricide, fratricide, modernism, Elin Pelin, Georgi Raychev, Angel Karaliychev, René Girard, Freudianism

Древните митически и религиозни сюжети нерядко са организирани върху специфични семейни конфликти, при което в патриархалния контекст като най-важни се проявяват конфликтите между бащи и синове и между братя. Основният архетип на братоубийството в западната култура е убийството на Авел от Каин, докато основният архетип на отцеубийството е убийството на Лай от Едип, което със сигурност присъства най-силно в интерпретацията на Фройд за Едиповия комплекс и неговите по-нататъшни реинтерпретации. Митът за Едип е художествено обработен в Тиванския цикъл, а в трагедията *Антигона* намира своето продължение в историята на враждуващите братя близнаци и взаимното едновременно братоубийство на „братята и синовете на Едип“<sup>1</sup>, което идеално се вписва в тезите на Рене Жиар за миметизма, причиняващ загуба на *градуса*, т.е. водещ до всички релевантни различия в статуса и завършващ с убийствено насилие и разрушаване на общността.

Според Жиар (2004) модерността представлява криза на жертвените модели, криза на йерархичните различия, включително и криза на патриархата, тоест криза на бащиния авторитет. В българската модерна проза кризата на традиционния ред, представена от синекдохата на семейството, често се реализира чрез третиране на мотива за междубратското съперничество, който най-често (макар и невинаги) завършва с братоубийство.

Мотивът за враждуващите братя в най-чистата си архетипна форма е централният мотив, върху който се изграждат фабулите на повестите *Земя* на Елин Пелин и *Грях* на Георги Райчев, докато структурите на междубратското съревнование, надпреварата и сблъсъкът в повестта *Герациите* на Елин Пелин и в разказа *Куришуменото кладенче* на Ангел Каралийчев са по-сложни и затова в тях отсъства мотивът за братоубийството. Както в многобройните интерпретации на творчеството на Фройд, така и в изследванията на Рене Жиар<sup>2</sup> ролите на бащата и братя се раз-

<sup>1</sup> Заглавие на книгата на Миливой Солар (2008), който в XI глава анализира тълкуването на мита от Жиар.

<sup>2</sup> За отношението между Фройд и Жиар вж. Жиар 1990 (гл. VII. *Фройд и Едиповият комплекс*) и Мелони 2002. Жиар изгражда своята теория за желанието до голяма степен чрез полемична реорганизация на психоаналитичната теория на Фройд. Той разглежда Фройд като предшественик на миметичната теория, виждайки нейното зачеване в трудовете му. Смята, че Фройд първоначално се колебае между либидално и миметично обясне-

брат предимно символично от позицията на това, което Жирар нарича *градус*, т.е. ясно място в йерархията, чиято криза представлява криза на йерархията и общия (йерархичен) ред. Загубата на *градуса* на Бащата го свежда до функцията на брат, докато в обратния процес мъжът в ролята на ближния, на брата чрез придобиване на *градуса* (авторитет) може да получи ролята на Баща (напр. във феномена на великите политически лидери). Въз основа на тези предположения можем да кажем, че драматизмът на сюжета, базиран на конфликт, в повестта *Земя* се основава на нарушаването и частичното възстановяване на символичния авторитет (бащинската функция) на по-големия брат след опита за братоубийство и покаянието на по-малкия брат, докато в разказа *Грях* разводът на по-големия брат предизвиква един вид символична инверсия, която мотивира по-нататъшния сюжет. В разказа *Курушменото кладенче* по-големият брат е мъртъв, фактически отсъстващ, но той присъства на символично ниво и мотивира миметичното желание<sup>3</sup> на по-малкия брат и неговите невъзможни инфантилни фантазии за насилие или милосърдие като средство, чрез което това желание ще бъде удовлетворено и героят ще бъде утвърден в пълнотата на битието, казано с езика на Жирар, за да задоволи свое метафизично желание<sup>4</sup>. Чрез жертвената си смърт по-големият брат, подобно на мъртвия баща, заема позицията на модел в рамките на външната медиация, но рамката на външната медиация тук (както и в много други случаи) не води до избягване на агресивния съпернически характер на миметичното желание, напротив, агресията лесно се прехвърля върху други обекти, но поради подчертаната инфантилност на Монката тя остава в плоскостта на имагинерните проекции. В повестта *Гераците* бащата все още присъства, но е загубил своя авторитет и братята влизат в конфликт помежду си. Историята на най-малкия брат функционира като пародийна версия на друга библейска притча – тази за блудния син, влязъл в индиректен конфликт с баща си, докато повестта завършва с общ миметичен конфликт без убийство, като ни по-

---

ние на желанието, но че той „погрешно“ избира либидалния модел и в същото време, „прозрява“ миметичния характер на желанието (честото прибягване на Жирар до концепцията за потискането в рамките на собствения му модел, но също и в неговия собствен анализ на труда на Фройд също е ясно фройдишко). Със своята миметична теория Жирар се опитва да обедини тезите на Фройд за двойствения характер на желанието, създадено от противоположното действие на двата първични либидални нагона – Ерос и Танатос, и смята, че миметичната теория дава единственото обяснение на съзидателните и едновременно разрушителни аспекти на желанието.

<sup>3</sup> Според Жирар желанието на един човек винаги е резултат от подражаване на желанието на другия, като това се нарича миметичен модел.

<sup>4</sup> Според Жирар освен обектни желания човек притежава желанието за пълнота на битието, което винаги вижда възпълнено в другия (миметичен модел).

казва един разпадащ се ред, който, подобно на митовете, насочващи към миметична зараза, е последван от нещастие, болест и смърт.

Предмет на конфликта в посочените произведения представляват митичните обекти на мъжкия конфликт в патриархален контекст – жената и земята, при което в някои случаи те са показани като взаимозаменяеми, което в съответствие с миметичната теория на Жиарар указва техния второстепенен характер. Според Жиарар човешкото желание не е мотивирано от свойствата на обекта, а предимно от имитиране на желанието на миметичния модел. Полемизирайки с разбирането на Фройд за Едиповия комплекс, Жиарар постулира тезата, че обектът на сексуалното желание (дори когато в тази роля е майката) не е представен либидално, а чрез имитиране на бащата като основен миметичен модел – по повод на труда на Фройд, който често се тълкува като един вид нов мит – *Тотем и табу*, Жиарар интерпретира жените като колективен привилегирован обект поради миметичното засилване на желанието на мъжките членове на братската орда и поради имитацията на праотеца, който възплъщава илюзията за пълнота на битието. Интерпретациите на Жиарар на друга знакова теория на културата – *Капиталът* на Маркс, насочват от своя страна към идеята, че самият капитал и стоките с фетишния им характер стават привилегировани обекти поради взаимно подражание и засилване на желанието в капиталистическия контекст. В много разкази, които проблематизират отношението между икономическата и еротичната обусловеност на избора на жената като партньор и на парите в рамките на патриархалния класов ред, жената и парите се превръщат във взаимозаменяеми обекти и като такива се срещат в някои от анализирания текстове. Земята и парите се превръщат в привилегировани обекти, свързани с прекомерното желание, тъй като при дадените обществено-икономически обстоятелства към тях е насочено желанието на мнозинството, и заедно с потребителната си стойност те се трансформират в привилегировани обекти с метафизична аура.

Избраните повествователни текстове са писани практически по едно и също време (в разстояние на най-много три години) и от гледна точка и на поетиката, и на тематиката представят – макар и в различна степен – конфликта между традиционното и модерното. Елин Пелни със сигурност е най-традиционният от споменатите автори и в неговите текстове в съответствие с антимодернистичните настроения се сблъскват идеализираният ред, проектиран в природата, селото и миналото, и демонизираната модерност, проектирана върху градското пространство и съвременността, докато неговата поетика представлява традиционно реалистическо повествование с елементи на модернистична субективност и

склонност към използване на обобщаващи символи. Анализираният текст на Ангел Каралийчев – *Куришуменото кладенче*, е свързан със „септемврийската литература“, тоест с един доминантно авангарден литературен отговор на травмата от Септемврийското въстание, който като вътрешнонационален конфликт най-често се обобщава в литературния и политическия национален дискурс като митичен образ на братоубийството. Повествователният модел на Каралийчев съчетава традициите на реализъм и изключително субективистични модернистични техники на разказване. Георги Райчев, от друга страна, под влиянието на натурализма е фокусиран върху патологичното, върху разрушителните сили, които застрашават всеки привидно стабилен културен проект. Промените, които дестабилизируют реда, са свързани с модерността, с промяната на традиционните отношения между половете предимно под формата на трансгресивна сексуалност – кризата на реда е придружена от проникването на инстинктивни сили, които го застрашават с унищожение.

В опуса на Елин Пелин кръвосмесителното желание отсъства, а след нарушаването на изконната хармония и любов между братята обект на конфликта стават материалните блага – земята и парите. Греховната сексуалност е свързана с демонизираното пространство на града, където парите и сексуалността стават взаимозаменяеми, докато сексуалността, свързана със селското пространство, при Елин Пелин обикновено е придружена от позитивни проекции на първоначалния ерос като неделима част от идеализираната природа и естествения ритъм на селския живот, който Елин Пелин включва в собствената си проекция на идеализираната първобитност<sup>5</sup>. В повестта *Земя* именно отхвърлянето на ероса в полза на материалното забогатяване чрез избора на непривлекателна, но богата съпруга се превръща в съществен елемент от развитието на патологията на главния герой и мотивацията му за братоубийственото престъпление. Отхвърлянето на ероса в името на придобиването на земя прави желанието за земя прекомерно, а това желание може да се свърже с миметично желание, при което по-големият брат функционира като модел<sup>6</sup>.

В повестта *Гераците* желанието е очевидно ексцесно и разрушително и постепенно води до разпадането на мистичното единство на семейството, което води до омраза и насилие. Както отбелязва Добрин Добрев, „в повестта символите на хармонията един по един са заменени от символите на хаоса и разтлението“ (Добрев 2000: <https://>). Старият Герак, питайки се кои са причините за конфликта, многократно повтаря, че

<sup>5</sup> За идеализацията на природата и „първоначалния ерос“ у Елин Пелин вж. Бийелич, Чачич 2016.

<sup>6</sup> За развитието на миметичното желание и конфликта между братята вж. Бийелич 2020.

„за всички ви има...“ (Елин Пелин 2004: 232), като по този начин изтъква прекомерността на желанието, надхвърлящо всяка реална нужда, а липсата на отговор на многократно задавания въпрос за причината за конфликта е знак за неговия ирационален мистичен характер. Трудолюбието и усърдието на Божан са израз на желание, надхвърлящо необходимостта от материално осигуряване на прехрана и битов комфорт. От друга страна, мързелът и склонността на Петър към алкохола, които са несъвместими с императивите на земеделския селски социален и икономически ред, но също и поради дионисиевската им конотация, стават неприемливи, тъй като изглеждат прекомерни от гледна точка на традиционната християнска етика. Въпреки че със своята щедрост и липса на интерес към материални придобивки персонажът на Петър първоначално е противоположен на този на Божан, той постепенно започва да изпитва завист към братята си. Първото споменаване на породилата се завист срещахме във втората глава:

Старецът бързаше да изпълни желанието му и по цели дни прекарваше в неспокойство. Снахите и братята му гледаха вече на Павел с истинска завист и омраза.

(Елин Пелин 2004: 230)

Както и в библейската архетипна притча за братоубийството (която Жирар също тълкува като пример за създаването на юдео-християнско познание за миметичното насилие<sup>7</sup>), причина за завистта към брата е вниманието, което единият от синовете получава от Бащата, а не някакво конкретно материално благо. Думата „завист“ всъщност е смислово най-близка до термина „миметично желание“ в ежедневната реч – завистта възниква като имитация на желанието, характерно за миметичния модел, предлагащ илюзията за пълнота на битието (в авторитарния патриархален контекст съперничеството е за получаване на подкрепа от страна на най-висшия авторитет<sup>8</sup>). Върху тази илюзия се проектира илюзорният образ на пълнотата на битката, която субектът на миметичното метафизично желание се стреми да постигне. Към края завистта на Павел е ясно противопоставена на липсата на интерес към това, което самият той притежава – страст предизвиква само това, което брат му, т.е. моделът, притежава: „На своето ново собствено огнище той погледна без ищах. Неговото сърце се изпълни с безсилна завист към Божан“ (Елин Пелин 2004: 266).

<sup>7</sup> Като пример за враждуващи братя Жирар привежда притчата за Каин и Авел (вж. глава I на *Насилие и сакралност* – Жирар 1990: 12).

<sup>8</sup> Каин намразва и убива брат си Авел, защото Яхве повече харесва жертвите, които му принася Авел.

Трансгресията на Павел е свързана с престоя му в демонизираното пространство на града, където той се „развращава“ под влиянието на греховната среда. Там той започва да пие, влиза в греховни отношения с „градските блудници“, а желанието за една от тях измества законното желание за собствената му съпруга и мотивира крайната му трансгресия – измамва собствения си баща, като това се реализира под формата на изключително принижено гротесково-пародийно изкривяване на библейската притча за блудния син. Завръщането на Павел при баща му се оказва измамно, тъй като е мотивирано от низки подбуди, а това води до пълна деградация на слабия баща. Бащата като авторитет е елиминиран, без да е извършен акт на отцеубийство<sup>9</sup>. Това от своя страна мотивира по-нататъшния конфликт, т.е. по-нататъшното деградиране на бащата и изпадането му до нивото на враждуващите братя, като той се заплита в порочния кръг на омразата и отмъщението, докато тримата братя стигат буквално до физическо насилие:

Петър вдигна ръка и сложи тежък удар по главата на Божан. Жените писнаха и процепиха селото. За миг от всички страни се стекоха селяни. Любопитни глави почнаха да надзъртат иззад оградата. Павел и Петър свалиха брата си Божан на калната земя и сипеха върху му тежки удари.

(Елин Пелин 2004: 259)

В повестта *Герациите*, макар и да не се стига до убийство, семейството, както и злорадата среда остават в капана на греха на взаимна ненавист и насилие.

В разказа *Куришуменото кладенче* самият контекст на Септемврийското въстание и на неговия литературен дискурс налага образа на братоубийството като митична интерпретация на конкретни политически събития, които формират един важен аспект на сборника *Ръж* на Ангел Каралийчев. Тук кръвосмесителната страст на Монката към майка му и годеницата на собствения му брат се слива с невъзможността да имитира участието (и смъртта) на баща си и брат си в революционните борби, което води до чувство за малоценност, разочарование и насилствени компенсаторни фантазии. Самата връзка между кръвосмесителното желание спрямо жените и копнежа за утвърждаване на мъжката фигура насочва към тълкуването на Едиповия комплекс, което предлага Жирар не като биологично детерминирано желание спрямо майката, а като жела-

<sup>9</sup> Освен с образа на слабия баща през този литературен период се сблъскваме и с фигурата на недостойния баща в разказа на Георги Стаматов *Малкият Содом*, който не е включен в настоящия сравнителен анализ поради значително различния социален контекст.

ние, което е резултат от миметичната имитация на бащата в ролята му на модел. Тук (както в много други случаи) недостъпността на миметичния модел (в случая на мъртвия баща и на брата) не елиминира непременно насилствения характер на миметичното желание в рамките на дихотомията, която Жиран определя като външна и вътрешна медиация (вж. Жиран 1965). Смъртта на бащата и на по-големия брат не предизвиква посмъртно подчинение и отказ от кръвосмесителни желания (в съзнанието на главния герой майка му и годеницата на брат му се сливат в едно). Забраната, вписана в символичния ред, засяга само фигурата на годеницата (вероятно и на майката), която отхвърля Монката и по този начин поддържа функцията на препятствие, каквото е представлявал по-големият брат приживе. С това се поддържа жив миметичният конфликт между Монката и брат му, а този конфликт след това се проектира върху произволно избрани обекти. По този начин се подчертава екзистенциалният провал на Монката в задоволяване на метафизичното му желание, което е родово, защото той неуспешно опитва да се докаже в ролята на мъж – роля, която е равна на битие. Прехвърлянето на миметичното желание към безсмислени инфантилни фантазии, свързани с насилие, или фантазии за самоутвърждаване чрез добри дела разкрива различни възможности за развитие на метафизичното желание, което може да доведе или до агресивно, или до конструктивно действие, но винаги се задвижва от същия съпротивителен механизъм. Поради инфантилността и безсилието на Монката всичките му усилия за самоутвърждаване остават на ниво фантазия – той не може да ги реализира, не може да премине през Едиповия комплекс и завинаги остава инфантилен субект, който не се вписва в символния ред, защото самият символен ред е сериозно пострадал от септемврийските събития<sup>10</sup>. В разказа *Ръж* и на още няколко места в сборника земеделието е свързано с ексцеса, но не както в повестта *Гераците*. Тук земеделският труд е представен като стихийна сила на природата, а не като нещо, което би овладяло и культивирало естествената стихийност; разклатени са фундаменталните опозиции (включително опозицията природа – култура), а жизнерадостната виталност се търси в обновяването на цикъла на обичайния селски живот, прекъснат от (пост)революционното насилие.

Повестта *Грях* на Георги Райчев представя най-песимистичния поглед върху взаимоотношението между деструктивните и градивните сили, които формират културата, и в съответствие с това в този текст кръвосмешението е действително реализирано, а не липсва или пък присъства само на ниво въображение, както в предходно анализирани

<sup>10</sup> Повече по този въпрос вж. Бийелич 2013.

текстове. Сугестията за нарушения ред е на нивото на митичното тълкуване на природните явления: грехът се свързва с природни бедствия, а това кореспондира с интерпретацията на Жирар за мита (вж. гл. II. *Жертвената криза в Насилие и сакралност* 1972/1990) с очертаната от него аналогия между стихийните бедствия и човешката трансгресивност (митичното насилие), както и между ритуала на жертвоприношението, хармоничния живот на общността и успешно положения труд (например при обработването на земята). Илия Точев, насочвайки своите разсъждения към този тип съзнание на селската общност, родоотстъпник за която става Стан в резултат на своя грях, извежда „мотива за природно бедствие, което е връхлетяло общността заради греха на някой неин представител“ (Точев 2020: 380). От позицията на Жирар би следвало, че в повестта всъщност става дума за проекция на греховете на цялата общност върху един индивид, за предпочитане отчужден от нея, какъвто е Стан, а това е пряка контратеза на цитираната статия на Илия Точев, който остава на нивото на митичното съзнание. Митът лъжливо проектира вината на цялата общност върху една изкупителна жертва. Демитологизацията според Жирар е съответна на разбирането за общия грях на цялото общество и нашето участие в него.

Повествованието започва с развода на главния герой Стан, който влиза в разрез с патриархалния ред, а самото присъствие на учителя, и още повече – на учителката, представлява посегателство върху наследените традиционни модели на живота на село. Преди самото начало на развитието на кръвосмесителната връзка на Стан със съпругата на брат му се загатва за странно конкурентно отношение между братята: по-младият брат – малоумният Дико, застъпва традиционното разбиране за водещата позиция на женения брат в семейството (тълкуването на Лакан тук би се отнасяло до жената в ролята на фалос: мъжът се доказва, като притежава жена, съответно фалос): „[о]т сига ти шъ си бати... бати ти ѝ е ерген, пък ти имаш жена...“ (Райчев 2003: 81). Сюжетите на повествователните текстове на Райчев кореспондират с разбирането на Жирар (или изобщо с християнското разбиране), че едно прегрешение обикновено води до други, че прегрешенията се множат като зараза до пълния колапс на системата, чийто връх е братоубийството. Чрез вътрешната фокализация, следвайки хода на съзнанието на главния герой Стан, научаваме историята на греха. Кръвосмесителната връзка със съпругата на брат му е предшествана от проблематичен и според интуитивното усещане на Стан грешен брак между брат му и Елка, а всичко е предшествано от първичния грях: ирационалното насилие на Стан спрямо по-малкия брат, когато са били деца, и малоумността на по-малкия брат, пока-

зана като възможна последица от това насилие. Насилието и омразата на по-големия брат към по-малкия остават необяснени, те функционират като непонятен първороден грях, който в крайна сметка води до крайното прегрешение – братоубийството. Детското насилие на Стан тук може да се тълкува като отговор на усещането за заплахата от самия факт на съществуването на по-малкия брат – оказва се, че самото присъствие на брата се изживява от по-големия брат като заплахата, а агресията функционира като превантивна защита срещу конкурентното отношение, което би застрашило илюзията за собствената неприкосновеност. Оказва се, че не е необходимо другият фалшиво да възплъщава пълнотата на битието на имитатора, за да предизвика миметично насилие. Насилието е породено от самото съществуване на другия, върху което се проектират собствените му агресивни нагони. Илюзията за собствената пълнота и доминиране се установява чрез „превантивна агресия“, за да се предотврати възможността другият да постави под въпрос нарцистичната проекция на своето абсолютно господство.

От анализирания текстове повестта *Грях* е най-близка до модернизма с начина, по който реализира най-високата степен на трансгресия спрямо наследените патриархални норми, и по това, че експлицитно разкрива взаимозависимостта на трансгресивното желание и Закона, което е в съответствие с интуицията на европейските мислители, творещи през модернизма. Имаме предвид най-вече Фридрих Ницше, който в ранната си творба *Раждането на трагедията* описва човешката култура като динамична взаимовръзка между дионисиевските и аполоновските принципи, и Зигмунд Фройд, който в редица свои трудове описва амбивалентната връзка между Закона и трансгресията. В третата глава на *Насилие и сакралност* Жирар отбелязва недостатъчната експликативност на понятието амбивалентност, като се позовава на разбирането на Фройд за амбивалентната връзка между Закона и желанието. Той тълкува тази връзка чрез функцията на миметичното желание, където моделът представлява едновременно стимул и пречка по посока на желанието към обекта. В тази перспектива Жирар тълкува и Едиповия комплекс. В анализиранията повест на Георги Райчев многократно се подчертава тъкмо трансгресивното влечение към кръвосмесителното желание, което би било немислимо за привързания към традицията негов съвременник Елин Пелин:

Бате – тя продължаваше да го зове така. Тази дума доби за него някакъв особен трагически смисъл. Тя извикваше у него мисълта за тяхната греховна връзка; тя стоеше винаги между тях – дори в минутите на бурни ласки те я виждаха, чувстваха я като една **фатална преграда**, отвъд която никога ня-

маше да минат, и това ги влечеше един към друг двойно повече. Много пъти той я беше молил да не го зове така, но тя не можеше или по-право не искаше. Тя го обгръщаше с ръцете си, слагаше пуховата си главица на гърдите му, смееше се закачливо и шепнеше премаляла: „Бате, бате, батенце... ето тъй искам...“

(Райчев 2003: 113 – 114, подч. е мое – М. Б.)

Фаталното препятствие съответства на гореспоменатите интуиции за връзката между трансгресията и Закона, тоест за зависимостта на трансгресивното желание от Закона, който поставя препятствие за неговото осъществяване, особено в интерпретацията на Жирар за механизма, превръщащ миметичния модел в стимул и пречка едновременно.

Кръвосмешението и тук, както и в интерпретацията на Жирар на трагедията *Едип цар*, води до заличаване на фундаменталните различия, върху които се крепят семейната структура и патриархалният ред. Разликата между женен и неженен брат, между брат и съпруг се губи: „[в] незрелия ѝ ум не можеше да не стои съзнанието, че тя не е негова жена, а съпруга на брат му“ (пак там: 114). Загубата на форматиращите културни различия води до екстаз, който от християнска гледна точка се описва като съблазнителен грях и който от нищепанска гледна точка бихме могли да наречем и дионисиевско преживяване на опиянение вследствие на трансгресия<sup>11</sup>:

Влечеше ги един към друг безумната сила на греха. Той чувстваше, че ако тя престане да го зове така, би изгубила от упоителната си прелест. Отчаян, той виждаше, че редом с мъката от това – душата му се опиваше с диво наслаждение при мисълта, че Елка е чужда жена, жена на брат му, а той я има.

(пак там: 114)

Тълкуванието на Жирар насочва към връзката на подобна динамика на желанието с първородния грях като основно понятие, с което самата повест дефинира многократното умножаване на трансгресията, около която е организирана развързката (от побоя над брата в детството до брастоубийството).

Избраните текстове, които разглеждат възникналите вътрешносемейни конфликти (1920 – 1923), са анализирани според степента на транс-

<sup>11</sup> В V глава на *Насилие и сакралност*, озаглавена *Дионис*, Р. Жирар свързва понятието *дионисиевско* с кризата на фундаменталните различия, тоест с прозрение за тяхната произволност, а по този начин и за произволността на целия ред, който води до разпалване на миметично насилие. Тълкуването на Жирар е отчасти критичен прочит на дионисиевския принцип на Ницше.

гресивност в сърцевината на техните сюжети, докато степента на трансгресивност се свързва с интензитета на модерността, т.е. дестабилизацията на наследените патриархални норми, определящи семейните отношения и социалната идентичност на индивида, при което семейството функционира като синекдоха на обществото. В този контекст трансгресивността е свързана с икономическите и сексуалните отношения, което ни насочва към марксистката и фройдистката перспектива за формирането на идентичността и междуличностните отношения.

Предложеният прочит прави разлика между две нива: нивото на тълкуване на социално-историческите събития и нивото на тълкуване на литературния текст. Литературните текстове по свой начин установяват връзка със собствения си исторически контекст и в никакъв случай не представляват чисто историографска интерпретация на събития, а включват елементи и интуиции, свързани с различни светогледи и дискурси, при което в настоящия текст основни са психоаналитичният и миметичният поглед при разглеждането на проблема за вътрешносемейните конфликти, обобщени в мотивите за кръвосмешението, братоубийството и отцеубийството. Днес трудно можем да заемем позиция, която напълно да изключва големите промени в икономическите отношения като съществен елемент от големите социални промени, представени от модернизма. Миметичната теория на Жирар в диалог с марксистката теория ни дава основа за тълкуване на избраните текстове в техния собствен исторически контекст като начин за артикулиране на кризата, която представя модернизмът в някои от своите съществени аспекти, предимно в аспекта на семейните отношения и конфликтите между мъжете в семейството като отражение на кризата на традиционното семейство. Тази криза се явява като един от аспектите на разпадането на традиционните микросоциални и макросоциални отношения, дефиниращи модернизма.

## ЛИТЕРАТУРА

- Бийелич 2020:** Bijelić, M. Fratricide or Patricide – the Crisis of Patriarchy in the Novels *Duka Begović* by Ivan Kozarac and *Zemja* by Elin Pelin. // *Philological studies*, Vol. 18, 2020, No 2, 91 – 111.
- Бийелич 2013:** Бийелич, М. Между дионисиевския екстаз и етичното преобразяване в сборника *Ръж* на Ангел Каралийчев. [Bijelić, M. Mezhdu dionisievskiya ekstaz i etichnoto preobrazuyavane v sbornika *Razh* na Angel Karaliychev.] // *Славянски диалози*, X, 2013, 14, 73 – 91.
- Бийелич, Чачич 2015:** Bijelić, M., P. Čačić. Estetski i ideološki aspekti znaka vile u pripovijetkama Elina Pelina. // *Научни трудове на*

Пловдивския университет „Паусий Хилендарски“. Кн. 1: Филология, Том 53, сб. В, 2015, 228 – 236; също в: *Ekofeminizam. Između zelenih i ženskih studija*. Uredili Goran Đurđević, Suzana Marjanić. Zagreb: Durieux, 2020, 285 – 394.

**Добрев 2000.** Добрев, Д. *Гераците* на Елин Пелин – повест за разрушената хармония. [Dobrev, D. *Geratsite* na Elin Pelin – povest za razrushednata harmoniya.] // Електронно списание LiterNet, <<https://litenet.bg/publish2/ddobrev/geracite.htm>> (1.10.2022).

**Елин Пелин 2004:** Елин Пелин. *Ветрената мелница*. [Elin Pelin. *Vetrenata melnitsa*.] София: Захарий Стоянов, 2004.

**Жирап 2004:** Girard, R. *Promatrah Sotonu kako poput munje pade*. Zagreb: AGM, 2004.

**Жирап 1990:** Girard, R. *Nasilje i sveto*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada, 1990.

**Жирап 1965:** Girard, R. *Deceit, Desire and the Novel, Self and Other in Literary Structure*. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press, 1965.

**Каралийчев 2004:** Каралийчев, А. *Ръж*. [Karaliychev, A. *Razh*.] София: Захарий Стоянов, 2004.

**Мелони 2002:** Meloni, M. A Triangle of Thoughts: Girard, Freud, Lacan. // *European Journal of Psychoanalysis*, No 14, Winter Spring 2002, <https://www.journal-psychoanalysis.eu/articles/a-triangle-of-thoughts-girard-freud-lacan/> (1.10.2022).

**Райчев 2003:** Райчев, Г. *Грях*. [Raychev, G. *Gryah*.] София: Захарий Стоянов, 2003.

**Солар 2008:** Solar, M. *Edipova braća i sinovi*. Zagreb: Golden marketing, 2008.

**Точев 2022:** Точев, И. Грях и отчужденост (опит за съпоставителен прочит на повестите *Змей* на Антон Страшимиров и *Грях* на Георги Райчев. [Tochev, I. *Gryah i otchuzhdenost* (opit za sapostavitelen pročit na povestite *Zmej* na Anton Strashimirov i *Gryah* na Georgi Raychev.) // *Verba invenium/Слово на младите*. Т. 4. Пловдив: Пловдивско университетско издателство, 2022, 374 – 384.

**Фройд 1992:** Фройд, З. *Тотем и табу*. [Freud, S. *Totem i tabu*.] София: Евразия – Абагар, 1992.