

РАННОВЪЗРОЖДЕНСКАТА ЛИТЕРАТУРА: АКСЕОЛОГИЧЕН РАКУРС И КОМПАРАТИВИСТИЧЕН ДИСКУРС

СВЕТЛА СТРАШИМИРОВА

Мислейки за Възраждането си в един общоевропейски план, винаги сме склонни — гласно или не — да се подчиняваме на опозиционната схема „център — периферия“. В нея, естествено, Европа се схваща като „център“, като един обобщен символ на „централен път на цивилизацията“, а балканският регион, включващ в себе си българите — като културна „периферия“, или „не-център“. Само по себе си това противопоставяне е своеобразна провокация към съизмерване. Културно-сравнителният подход винаги е присъствувал в науките, занимаващи се с Възраждането ни. Нещо повече дори: импулсът за съизмерване между „нас“ и „другите“ е от изходните подбуди на самото ни възрожденско самоосъзнаване. Ние сме „изостаналите“, другите са „напредналите“ и символизируют „културността“. С времето тези понятия се насищат с все по-богато съдържание, но идеята за „догонване на Европа“ — както е добре известно — си е жива и здрава и до днес. И зад нея прозира една неособено ласкава „диагноза“ — нашето подсъзнателно влечение към покровители и модели за подражание — изразяващо по същество, че просто у нас самите липсват сигурни опори в себе си... Това добре познато обстоятелство обаче си струва да бъде разшифровано в един културно-исторически план — задача, която никак не е сложна, стига само да се отнасяме към нея не като тесни специалисти по литература, история или социална психология — а като хуманитари. Като изследователи, визиращи преди всичко човека, с неговия особен (и променящ се) начин на живот, с неговата система от действащи (и трансформирани се) ценности и преди всичко — с неговия вечен стремеж към „тъждественост със себе си“...

Преди повече от десет години Боян Ничев бе отправил едно своеобразно методологическо пожелание към науките за възраждането, насочено към необходимостта от аксеологически прочит на литературата му.¹ Значимостта на подобен подход бе интуитивно предусещана от мнозина², но

¹ Ничев, Б., Методологически проблеми на българската литературна история. В: Критика и литературна история, С., 1980, с. 304.

² Жечев, Т., Книгата на Конрад „Запад и Изток“ и някои методологически въпроси на българската културна история“. В: Конрад, Н. Запад и Изток, С., 1979, с. 19—20, Гачев Г. Ускорено развитие на културата, С., 1979 и др.

в крайна сметка и до днес не е изградена убедителна реконструкция, представяща българското Възраждане като период, който сам по себе си е съизмерим с европейския културен цикъл от Ренесанса насам. Съществуват, разбира се, множество съпоставителни схеми в тази посока. Сред тях водещо място има темата за нашата закъснялост във времето и следващата от тук ускореност на възрожденските обновителни процеси. На тази основа се търси обаче не логиката на трансформацията на човека от преходното-гранично време, изразяваща неговото превръщане в буржоазен индивид и гражданин — (като ускорен процес — но реално съизмерим с процесите от „центъра“), а най-често под съизмерване разбираме ритмичното редуване на определени етапи от осъществения в Европа културен цикъл (от Ренесанса до Просвещението) с неговите едва ли не директни проекции тук. Така, мисловният акцент, който поставяме върху „европейските“ идеи и мотиви, проникнали у нас със закъснение, измества от полезрението ни проблема за собствените потребности на нашата среда, по логиката на които именно се извършва тази приемственост... За да бъде осъществен един реален компаративистичен дискурс по темата „България — Европа“, е нужно нещо повече от описателност, нещо повече от търсене на буквални аналогии. Нужен е социокултурен подход, насочен към „обитателя“ на граничното време на Възраждането ни, поглед към преобразуващия се човек, към неговия трансформиращ се светоглед, към колизиите, съпътстващи възрожденския българин, който напуска — условно казано — пределите на своето „село-вселена“ и пристъпва неловко в отварящите се пред него нови пространства (в прекия и в преносен смисъл на думата)... Следователно, необходимо е — поне за себе си — да тръгваме от общата условна опозиция „отворена — затворена“ култура: колкото и да сме скептични към типологиите, не може да не признаем, че в крайна сметка тъкмо характеристиката „отвореност“ изразява най-общия социокултурен смисъл на самата възрожденска перспектива. (Друг е въпросът дали сме я постигнали докрай). В случая по-важното е, че един исторически период с подобна ориентираност няма как да не бъде време на ценностно преобразуване, а не просто на изкуствена директна промяна на едни светогледни ориентири с други.

Ако приемем тази гледна точка, тогава и прочитът ни на възрожденската литература би бил насочен към ценностната страна на текстовете. Бихме търсили в тях онези значения, които — доколкото са водещи — се превръщат за изследователя в ориентири, отвеждащи пряко към отговор на въпроса „какво е било необходимо на българската публика“; (щом като книжовниците са преценили да поднасят определени текстове, те очевидно са имали предвид някаква необходимост от тях, щом като публиката ги е приемала — очевидно се е нуждаела тъкмо от такива четива). Хармонията е видима. Остава да изведем нейния културен „код“. Да отговорим на въпроса защо именно религиознопоучителни и моралнодидактични са водещите ценностни акценти в ранновозрожденската ни литература. А щом са такива — това означава, че по някакъв свой начин естествено се вписват в посоката на възрожденското ни буржоазно обновление. На свой ред тъкмо тази посока е общата база за нашето съизмерване с Европа.

Стара истина е, че още Паисий ясно формулира опозицията „ние“—„другите“. При това у него тя е значително по-сложна, отколкото ни се вижда при пръв поглед. Традиционните тълкувания в тази посока се задоволяват с констатацията, че „ние“ (тук и сега, т. е. по Паисиево време) сме просто изостаналите по отношение на „другите“ — културните. Следователно, за да се изравним с тях, за нас е важно да използваме техния опит. А този опит сочи като първа „стъпка“ актуализирането на историческия спомен за себе си, („А оставя ли някой грък своя език и род“). На това ниво погледнато, внушението на Паисий ни се струва изцяло органично. Авторът следва директно една своя политическа мисия: призовава към културност и същевременно сам поднася един о-културяващ текст. Той е история, защото само историята (своята) е гаранция за своя традиция, която си струва да бъде продължена: за да осъществи логическата смяна на „възход и падение“. (тема, с която неслучайно завършва първият предговор — компилирания от текста на П. Скарга — „Ползата от историята“.)

В плана обаче на един психологически ракурс, проблемът за импулса-двигател по пътя към „културата“ изглежда малко по-сложен. Ситуацията на „изостаналост“ (тук-и-сега) едва ли би могла да бъде преодоляна само благодарение на стимули, стоящи извън нас: роля на подобен стимул имат и собственото ни „славно“ минало, и примерът на културните народи. Но първият е извън нас във времето, а вторият — извън нас — в пространството. Те — колкото и да са действени като модели за следване — все пак сами по себе си едва ли са в състояние да дадат опора на собственото ни българско самочувствие. По-скоро дори е обратното: и примерът на „напредналите народи“, и споменът за „славното ни минало“ са в състояние да подсилват собствения ни комплекс за изостаналост. Тя, нашата изостаналост — в съвременното ни състояние (от XVIII в.), изпъква още по-ясно при подобни съпоставки. Следователно, една основна задача е заставала неотменно пред Паисий — да изведе такива опори на самочувствието на българина, чрез които той да се усети ценен такъв какъвто е „сега тук“, а не само „някога отдавна“. Затова и никак не е странно, че Паисий подема темата за възхвала на простотата: утвърждавайки простотата, той ще намери психологическа опора в борбата срещу простотията!

Своеобразният „психотерапевтичен“ ход на хилендарския монах е перфектен: крайната му цел е да приобщи българите към културата; българите на свой ред са обременени от комплекс за изостаналост; следователно, единственият изход е лечението на болезнения комплекс да протече не чрез бащинско потупване по рамото от типа на снизходителното напомняне „и ти можеш, щом прадедите ти са могли“, а чрез извеждане на някаква позитивна страна, която неизбежно присъствува в самата ни културна изостаналост. И тази страна е именно простотата — като неизкусеност, като неомърсеност и неизкористеност — от същата тази цивилизация, към която се очаква да се приобщим! Тъкмо със своята първична простота българите „са по-мили на Бога“ от мъдрите и „прехитри гърци“, които повече вреда имат от своята култура отколкото „полза“. (Тук, естествено се визира нравствената „полза“.)

Така, във втория си предговор Паисий слага морално утвърдителен акцент върху една страна от съвременното състояние на българите, онова,

което изглежда „срамно“ от гледна точка на съпоставимостта с културния „център“. Той извежда идеала за простотата — като символ на нравствена чистота, като ценност от първи ранг в йерархията на евангелския идеал („Блажени чистите по сърце...“): „По-добре е българската простота и незлобивост. Простите българи в своя дом приемат и гощават всекиго и даряват милостиня на ония, които просят от тях... От Адама до Давида и праведния... Йосиф годеник, колкото праведни и свети пророци и патриарси имаше и се нарекоха велики на земята и пред Бога, никой от тях не беше търговец или прехитър и горделив човек както сегашните хитреци, които ти имаш на почит... Виж как бог обича повече простите и незлобиви орачи и овчари и най-първо тях е възлюбил и прославил на земята, а ти се срамуваш, защото българите са прости и неизкусни и овчари и орачи...“³

Очевидна е опозицията, която Паисий извежда чрез своя цялостен текст: простотата и простотията са двете противоположни страни на българското състояние на „изостаналост“ от културата. Излизането на обществото ни от това състояние е път, в който трябва да се отхвърли простотията, но да се съхрани безкористността на простотата (първичността) — единственият шанс да се избегне нравствената развала на цивилизацията. Следователно, сам Паисий има двойствено отношение към самата култура, и съзнание за обратните ѝ страни, но именно затова се и взира в онези традиционни ценности на нашата среда, чрез които би могла (поне временно) да се забави неизбежната развала на покварата...

Тъкмо тази раздвоена позиция спрямо културата — като перспектива на бъдещето — така ясно изразена в История славянобългарска, ще се окаже водеща за цялата ни ранновъзрожденска литература. Тя ще присъствува и в тона на общите просветни призови от времето до средата на XIX в.: „Бъди учен, но и добродетелен“. Неслучайно тук се изгражда формула на противопоставянето, тя следва логичната предпоставка — „учение без добродетел няма голяма цена“⁴. Цялата ни ранновъзрожденска литература е изпълнена с вариации по мотиви на Паисиеви теми. Тъкмо затова и в нея доминират нравоучителни и морализаторски акценти — разбира се, наред с директната призивност към просвета от типа на „за пробуждение камто просвещение, от което произходи всяко преновление“⁵ и с вечното напомняне на славното минало — като модел за изграждане на „светло бъдеще“ („Да бъдем пак славни, каквито сме били“⁶). Но не тази директна призивност ни интересува в момента: тя е добре позната и литературната ни история винаги към нея се е отнасяла като към водеща (каквато и всъщност тази призивност е). Но за сметка на интереса към нея, като че ли науките ни за възраждането се оказват не съвсем коректни спрямо моралнопоучителните мотиви в ранновъзрожденската ни литература. Разбира се, констатира се фактът на тяхното съществуване, изследва се самият им патос⁷, дори понякога се говори и за

³ Паисий Хилендарски, Славянобългарска история, С., 1972, с. 44.

⁴ Попович В., Христоития, 1837, с. 13—14.; същият мотив у Теодорович, Т. и Владикин, Г., Библическа повест, 1847 — Предисловие;, у Фотинов, К., Любословие, 1845, с. 160 и пр.

⁵ Пешаков, Г., Ода на Юрий Ив. Венелин — В: Първи стихотворци. С., 1985, с. 48.

⁶ Мотивът е разпространен както в традицията на даскалската поезия (Сичан Николов, Г. Пешаков, Х. Найденов) и пр., така и почти винаги срещан в предговорите и предисловиата на четива от всякакъв жанр.

⁷ Радев, И., Нравственият патос на ранновъзрожденската литература, С., 1985.

гражданските им значения⁸. И все пак в науката не е отговорено на въпроса за това как именно чрез подобни акценти се формират граждански ориентири, не е описан самия процес на превръщане например на една религиозна тема в стимул за гражданско поведение. А всъщност задачата е невероятно проста. Нужен е само такъв изследователски ракурс, който визира менталните нагласи на обитателя на граничното време.

Навлизащият в Новото време българин е обременен с колизиите на своето сменящо се „културно поданство“. Единственият начин преходът да бъде по-малко болезнен е — традиционните ценностни ориентири да продължат да действуват, несмушавани от перспективата на бъдещо разпадане и чрез тях да се формират новите граждански добродетели на възрожденския българин — по същество буржоазен индивид. Естествено е, следователно, че мнозина книжовници ще се обръщат именно към религиозни теми — тъкмо християнството е познатата система от ценности, при това такива, които биха могли да бъдат действени и във формиращото се гражданско общество: добре известно е, че водещата идея в християнските нравоучителни текстове е именно темата за дълга, за служенето. Самата психическа нагласа за служене на Бога — без да се търси непременно награда, е вече основа за формиране на ментална нагласа за служене и на нацията, за ангажиране (безкористно) с нейните актуални исторически задачи. Тази нагласа е преди всичко — способност за отдаване, за посвещаване. Изходно условие за гражданска ангажираност — която, за да я има изобщо — трябва да е безкористна. (А както вече бе казано, безкористието е от нравствено утвърдените характеристики на „българската простота“ — както от Паисий, така и от следващите го книжовници.) Тъкмо темата за дълга и безкористното служене влизат в „арсенала“ на познатия ни в западни варианти религиозен хуманизъм.⁹ Европейската реформация например, — именно защото е религиозно движение на раннобуржоазна основа — слага своето ценностно ударение върху религиозната автономия на човека, т. е. извършва едно по същество модерно утвърждаване на аза, на неговото достойнство, извеждайки на първи план в ценностната си система темата за дълга, за личния дълг на човека към Бога. Това е един особен тип на утвърждаване на индивидуалността — осъществено не чрез следване на античния идеал за „калокагатия“, както примерно става в Италия през Ренесанса, а чрез актуализиране на вярата и съсредоточаването ѝ в самия човек, превръщането ѝ в интимна същност — опора на лично достойнство. „Нека всеки се уедини в своя ъгъл, в дупката си и да гледа да твори блага“¹⁰ проповядва през XV в. свещеникът Хайлер, и без сам да си дава сметка провокира формирането на ментални нагласи, съзвучни с индивидуалистичната етика на буржоазното време. „Всякога да изпитваме ума и сърцето си — защото от тях дохожда смърт и живот“, „защото ний сме самовластни и доброто и злото са в наши ръце“¹¹ — това са призивните акценти на Софрониевия Неделник, с които се извежда по същество именно темата за дълга — пред Бога, пред себе си, пред

⁸ Арчаудов, М., Софроний Врачански, С., 1947, с. 46 и др. Генчев Н., Българската култура XV—XIX в., С., 1988 и др.

⁹ Виж този мотив у Страшимирова, Св. Реформацията и проблемът за религиозната автономност. В: Българинът пред прага на Новото време, С., 1992, с. 96—105.

¹⁰ Фон Гецолд, Фр. История Реформации в Германия, СПб. 19... с. 124—125.

¹¹ Софроние (евангелие). Разяснение за всичките недели: Господните богородичните и по-големите празници през годината, С., 1923, с. 30.

другите. Дълг, който при това е автономна и интимна ценност. Дълг, който на езика на религиозното съзнание би следвало да се преведе като добродетелен начин на живот — особено ценен от Бога. В контекста на гражданската перспектива на Новото време обаче идеята за дълга (разбиран пак като добродетелен начин на живот) става съзвучна с темата за „длъжностите на гражданина“ — водещата тема на европейското Просвещение. Водеща — защото изразява тъкмо новата социализация на индивидите в обществото, схващана като „граждански договор“ — най-ясно формулираната метафора на буржоазното общество...

Очевидно е, че погледнати в светлината на перспективата на Новото време религиознопоучителните мотиви имат своя изключително значима социално-възпитателна роля. Едва ли обаче някой би допуснал мисълта, че тази значимост — която ние днес можем да видим и изведем — е била съзнателно преследвана от духовници и книжовници през ранното ни възраждане. Възпитателната роля на християнските текстове в дух, съответстващ на нуждите на гражданското общество, е ефект, който се получава „пост фактум“, той е нетърсен съзнателно (може би интуитивно долавян, но не и целенасочено преследван). Следователно, тук този социален ефект не е обяснение за собствените импулси на балканските книжовници от 17, 18 и началото на XIX в., които съвършено съзнателно актуализират теми, свързани с християнското благочестие и изпълват сборниците си със слова на раннохристиянски отци (Й. Златоуст, Ефрем Сирийски, Василий Велики и пр.). Тези книжовници съзнателно слагат специален акцент върху идеята за служенето на Бога — като безкористен акт, който не търси награда; и само ако се вгледаме в религиозната практика на балканската среда, ще стигнем до извода, чрез актуализирането на темата за моралното служене се дава особен тип отговор на ширещата се тук дълбока нравствена „неграмотност“ на миряните по отношение на собствената им религия! В този смисъл съзнателно следваната мисия на книжовниците — съвременници и следовници на Паисий, е „отварянето“ на „душевните очи“¹², т. е., преодоляването на „моралната недостатъчност“¹³ на престононародната религиозност.

Но същевременно самият импулс за обновление на вярата на свой ред се оказва съзвучен с посоката на Новото време: то, преди да се самоосъзнае като буржоазно е по същество път на обновление. Обновление на съществуващите ценностни ориентири, извеждане на преден план на темата за личната отговорност... Нормално е тъкмо от тук да тръгне възрожденската ценностна трансформация — от проблема за морала в собствената вяра. В практическия си религиозен живот престононародната среда е свеждала отношенията си с Бога до едва ли не търговска сделка: на Бога се полага някакъв ритуал, който е важно да бъде извършен — защото е гаранция за бъдещо райско блаженство. Поразителна диагноза на нравствено невежество. Срещу това именно състояние на религиозността ще се излее нравственият протест на дамаскинари и по-късни книжовници. Той ще бъде израз на неудовлетвореността от неумението на пастовото да мисли за Бога с понятията на едно морално, а не утилитарно благочестие. Затова именно и Йосиф Брадати, и поп Пунчо, и Йосиф Хилендарец не рядко напомнят, че истинското служене на Бога не е в разнасянето на пари „по църк-

¹² Пак там, с. 107.

¹³ Гандев, Хр., Българско Възраждане, С., 1976, с. 167—175.

ви и по манастири“¹⁴, не е „в изслушването на една студена молитва“, т. е., не е формално измеримо това служене, а то е в самия добродетелен начин на живот — но воден „не за похвала пред хората“¹⁵. Защото „вяра без дело мъртва ест“ (2:20).

Но непрекъснатото повтаряне на този постулат — по примера на раннохристиянските отци, като че отвеща асоциациите ни към известни сходства в ситуацията на проповедниците — съответно от времето на ранното средновековие и от самото навечерие на Новото време. Явната приемственост на идеи и мотиви сама го доказва. И никак не е сложно да се изведе логиката, по която нравоучителният патос е актуален и в едната и в другата епоха. Ако словата на Йоан Златоуст са били адресирани към миряните от неговото време, с цел да им помогнат да се отърсят от езически и еретични наслоения, и най-вече да им открият истинския смисъл на християнското благочестие (като служене на Бога), то времето на ранното Балканско възрождане отново подема тези идеи — този път — за да бъде възврънато изгубеното благочестие. (Изгубеното или провинциалистски занемарено — все едно.) В случая важното е, че ценностният акцент пада върху личната практическа добродетел. И ако тя — във времето на първите християнски столетия е помагала за формиране на нагласа, според която служенето на Бога е „смисъл и съдържание на моя живот“, нагласа, според която комфортът на индивида е в неговото „изчезване“ по пътя на „сливането“ с Бога, то в навечерието на Новото време същата тази тема добива хуманистични възможности, превръща се в повик към утвърждаване на личното достойнство на човека пред Бога, достойнство — на автономен във вярата си индивид, сам съдник на себе си — с мярата на добродетелта. А автономността във вярата е нагласата, която е необходимата, личната опора на човека в себе си, която му дава увереност, че той сам носи „съдна способност“, мяра за добро и зло. Развита на основата на вярата в Бога, тази нагласа лесно ще се проектира в бъдеще в сферата на буржоазния социален живот, в разбиранията за гражданска добродетел, в индивидуалистично чувство за тъждественост със себе си, за самоидентичност — сред другите...

Но тази перспектива е далечна; сега тя ни е необходима просто като ориентир, който добре познаваме по примера на „централните пътища на цивилизацията“. У нас няма ясно открояващ се цикъл,аналогичен на европейски Ренесанс, нито на Просвещение. Но затова пък извървеният от нас път в тези посоки носи привидно странно сливане на идеи и мотиви от „класическата европейска стадиалност“: те обаче имат точно определен смисъл и роля в нашата среда, своя особена ценностна натовареност, отговаряща на особените ценностни колизии, с които е съпроводен закъснелият ни и забързан преход към Новото време.

* * *

Епохите на трансформации — каквото е Възраждането ни, (при това трансформации от мащаба на преход от затворена към отворена култура) са заредени с мъчителни противоречия. Преди всичко с възрождането именно

¹⁴ Ангелов, Б., Съвременници на Паисий, т. I и II, С., 1963.

¹⁵ Софронис..., с. 113.

ще започне нарушаването на традиционния комфорт на човека от затворената общност — все едно дали условно ще го назовем носител на патриархална култура и манталитет, „традиционен“ или „фолклорно религиозен“ — той е обитателят на „селото-вселена“, той е нееманципираният от природното си обкръжение и от нормативно регулирания си стил на живот. Неговият свят не познава делението на материално и духовно, защото всяка материална дейност е духовно изразявана, а всяка „духовна“ дейност е ориентирана към материалния живот... Идилитата на патриархалната „слятост“ на човека с рода, традицията и природното си обкръжение обаче е обречена на разрушение. И перспективата на това разрушение е именно Новото време, времето на „еманципацията“ на човека „от силите, стоящи над него.“¹⁶ Самото излизане от патриархалното (условно казано) състояние е път на еманципация — от род, от традиционност; път на нарушаване на единното духовно-материално битие, перспектива на далечно отчуждение и чувство за безродност. Самото начално любопитство към отворените пространства на света (отвъд пределите на „своето село“) се заплаща с мъчителния дискомфорт на самота, дезориентираност и нарушена цялост. Но тъкмо това е неизбежният дискомфорт на всяка еманципация. Тя дава простор за разгръщане на индивидуалността, но дали този простор няма да потърси компенсации за усетения дискомфорт? Компенсация преди всичко ще поиска острото усещане за парцелираност, за нарушено единство на слятата по-рано с колективна личност. Новите роли, които очакват навлизания в стила на пазарните отношения индивид, му изглеждат твърде дисхармонични: той може да стане безличен производител или търговец — но с цената на едно чувство за безродност, за липсваща опора в „своите“, в колектива, на изцяло отсъстващ уют на битието. Естествено е, следователно, че някаква своеобразна компенсация ще бъде намерена. Загубващата се идентичност на аза със своето село-вселена ще бъде естествено заместена от идентичността с едно по-широко пространство — това на народностната общност (превръщаща се именно по този път в национална). В крайна сметка самата националноосвободителна ориентираност на нашето възраждане — сама създаваща чувство за общо усилие в обща посока — ще изиграе ролята на своеобразно лонона себеосъществяване чрез колективен аз. (Вариант-заместител на патриархалността). Вместо служене на своето, патриархалното семейство — служене на своето отечество. Механизмът е възпроизведен. Потребността е задоволена: разликите — външно погледнато, са само пространствени: „отечеството“ е станало по-голямо, то обхваща не само „моето село, а целия „мой“ народ. Но така изглеждат нещата само в един формален смисъл. Защото ако служенето в „моя род“, в патриархалното семейство се измерва с мерките на завещаното от традицията, на повтарящото се с поколенията, то служенето на „моя“ народ (превръщащ се в нация) не е от същия тип. Тук, в руслото на гражданското служене, няма готов архетип за преповтаряне, няма модел за директно следване. (Макар и миналото да ни поднася стилизирани варианти в това отношение — те не могат да бъдат автоматично преповторени, а и не това е целта на актуализирането им.) Служенето на нацията е тук и сега, то е особено във всеки следващ момент и няма нищо общо със сезонната повтаряемост на действията в затворената общност. Служенето на нацията — само като усещане за принадлежност към колектив, може да се съ-

¹⁶ Формулата е на Точно Жечев.

измерва с патриархалната ангажираност. Това усещане, чрез което се надмогва самотата на еманципиращия се индивид. Тъкмо затова и той (подсъзнателно) търси форми на гражданска ангажираност. Съзнателно той се преживява като политически ангажиран със задачите на възраждането. И действително е такъв: възрожденският българин (разбира се, онзи, който по някакъв начин се е включил във възрожденския обновителен процес — все едно дали с културен жест, или съпричастност към църковните борби, или в национално-освободителни движения) се усеща в хармония със себе си, не извършвайки някакъв строго индивидуалистичен акт, а потапяйки и подчинявайки личното си усилие на общонационални задачи. Вътре в това включване обаче на свой ред ще се проектират патриархални стереотипи. И те са ясно видими и откритими в самите възрожденски движения. Така например, добре известно е, че като цяло движенияето ни за новобългарска просвета и култура има като свой външен стимул-ориентир модела на културните народи: този именно модел добива хипертрофирани размери на авторитет — който, по рефлекс на патриархалните нагласи, трябва да бъде уважаван и което е по-тъжно — буквално следван!. Авторитетът, който е пред нас (по силата на принципа на следване на заветания Свещен модел на архетипа) трябва да се следва буквално (което в практиката на модерната култура се превръща във външно и директно подражателство), защото това следване придава сигурност (според логиката на традиционно-нормативната нагласа). Резултатът в практиката на нашето Възраждане е един явен поразително изчистен, класически национален фатеркомплекс. Той има най-различни проявления: и политически, и културни, и психологически. Най-драстичното му и познато проявление е митът за Дядо Иван (неслучайно „дядо“, асоциациите трябва да водят към патриархалното лоно). Той е Спасителят, когото чакаме, той е културният покровител: ние го очакваме с детинска преданост, мечтаейки той, (а не ние самите) да ни хване за ръка и да ни поведе по правия път към прогреса (едновременно културен и политически). Ние просто жадуваме да бъдем водени от Някого — (в различните си исторически периоди само променяме Покровителя, но неотменно го очакваме.). Типична диагноза за национална нееманципираност от „собственото детство“, от лоното на патриархалността. Фатеркомплексът на българина се изявява в колективното ни (национално) влечение към Авторитети и водачи и намирайки опора в тях, националният ни дух като че ли постига някакво вътрешно равновесие, постига успокоеност, след като е „локализирал“ Инициативата у някого отвън.

Подобни нагласи — болезнено познати ни и от днешното ни време, са подсигуриращи спокойствието на социалната общност: те са своеобразен изход на общественото съзнание от острото му усещане за колективна безпомощност, за липса на колективен двигателен рефлекс. В нашия случай, обаче търсенето на опори вън от себе си (в общонационален мащаб) съвсем не може да се пренесе механично върху индивидуалните нагласи на българина. И ние добре знаем, че за разлика от общата безпомощност на българския „колектив“ — в широк смисъл на думата (от партия до държава), българинът — като индивид, е изключително находчив, инициативен и лесно ориентиращ се в сложни ситуации. Но това са въпроси из сферата на народопсихологията, които няма как да не бъдат напомнени, защото в момента ни интересуват механизмите на осигуряването на психическия „комфорт“ на българина от възраждането. Интересува ни къде и в какво

търси личната си вътрешна опора той, къде е основата — реална или фиктивна на усещането му за интегритет. Донякъде отговорихме на този въпрос чрез напомнянето за патриархалната „абстинентност“, която търси принадлежността към националното усилие — като към „лоно“ за себеосъществяване в съобщност. Устремянето в тази посока обаче би трябвало да е по-широко мотивирано — от всекиго у себе си. Необходимо е активизирано съзнание за дълг и служене, преживявано като лична морална норма — интимна опора на собственото достойнство. Достойнството на свой ред има и други ценностни опори; за тях неведнъж вече стана дума. Утвърдената от Паисий простота = чистота от евангелски тип, като присъща на „естественото състояние“ на неизкусеност (което Бог цени най-силно), са актуализирани ценности — благодарение на цялата ранновъзрожденска литература; а доколкото в същото време това са черти от реалния живот на българина, той естествено би могъл на свой ред да ги „оцени“ като свои изконни опори, като основи на собствено особено достойнство. Като нравствен коректив, който „изостаналият“ от културата отправя към „поқварения“ от културата. Тъкмо към утвърждаване на този тип нагласи в крайна сметка е насочен ефектът на нравоучителните и морализаторски четива от времето на Паисий до средата на XIX в.

Но в руслото на тази посока на утвърждаване (на достойнството на „изостаналия“) са действували и четива от друг тип — първите художествени четива, с които се е срещал възрожденският българин — сантименталните повести и романи. Известно е вълнението, с което ги е посрещала нашата публика. Техният герой — дребният човек — е близък по манталитет до нея: той е благочестив (също като идеалните старозаветни герои, с които Паисий сравнява и българите); сантименталният герой е близък по начина си на живот до нашата среда (той винаги предпочита „естественото състояние“ и сам намира хармония със себе си само в него); близък е по преживяванията си до българина (обикновено той винаги невинно страда)..

Чрез срещата си с подобни герои българинът е получавал още един знак, че е достойно онова, което той прави и мисли — след като е съзвучно с действията, мислите и чувствата на сантименталните персонажи. И нещо повече: този утвърждаващ достойнството на дребния „аз“ знак иде от света на културата; (нали романите и повестите са „литература“, идеща отвън). И от една трета страна — тези четива сами са изпъстрени с отклонения, звучащи в духа на проповедническата традиция (на оная, която утвърждава благочестието и безкористността). И в този смисъл на свой ред сантименталната преводна проза се оказва вплетена в същото русло, в което попада и религиознопроповедническата и морализаторската книжнина от средата на XIX в. — видяна, разбира се, в един ценностен план.

Има един много характерен в това отношение монолог на героя на Б. дьо Сент Пиер от „Индийска хижа“. Той е изповеден и по същество разкрива ценностното единство на една цялостно постигната вътрешна хармония. Желаната хармония на простотата — достъпна и постижима (за „чистите по сърце“): „Истината е като роса небесна — която — за да я задържим чиста, трябва да я събираме в чист съд.. Всякой ще намери в сърцето си правилото на поведението си, ако сърцето му е просто. Естеството е начертало в него този знак: Що ти ненавиждаш, другиму не струвай“¹⁷.

¹⁷ Дьо Сент Пиер, Б., Индийската хижа, 1850, с. 43.

Ако се вгледаме в тази изповед, ние неминуемо откриваме цяла поредица от чисто „буржоазни“ значения, които директно отвеждат асоциациите ни към водещи теми и идеи на Реформацията и Просвещението: 1) Тема за автономията на вярата — която дава увереност, чувство за достойнство и осигурява вътрешната хармония на героя (Мотив за Пътя в сърцето — познат от Реформацията и не само от нея). 2) Тема — възхвала на естественото състояние — Просвещенски тип апология; мотив, познат от Русо и продължен от сантиментализма, който на свой ред е знакът на залеза на Просвещението, израз на умората от рационалността и реабилитация на естествеността. 3) Тема за поведението: перифраза на Кантовия морален императив. (Типично просвещенска по дух — отговаряща на засиления интерес към длъжностите на гражданина в общество, което е „договор“). 4) Цялостно звучене на цитирания текст — в духа на религиознопоучителните слова, насочващи вярващия към морално благочестие и практическа добродетел. (Типичен тон на балканска религиознопоучителна проповед.)

Този съзнателно огрубен пример е илюстрация на връзката „аксеологическия ракурс — културно-сравнителния дискурс“. Той нагледно представя практическото битие на идеите; как те се явяват в странни, разнолики форми — там, и тогава, където и когато са обществено необходими. Вероятно никога през живота си Б. дьо Сент Пиер не е чел Кант, а и не му е било необходимо: самата посока на Новото време естествено е породила появата на темата за нравственото поведение и няма никакво значение какъв е бил асоциативният ѝ първоизточник. (А той спокойно би могъл да идва и по линията на източни, будистки теми.) Важното е, че тези теми имат роля и ефект, насочени към утвърждаване достойнството на дребния човек, че му посочват път и ориентир — познат (по християнска линия) и кореспондиращ с бъдещето му на индивид и гражданин. А тази роля е една и съща и на Запад, и у нас. Защото е обща посоката — към Новото време, която неизбежно следваме и тук, и там. С различно темпо и в различен „стил“. Защото са различни собствените ни колизии в пътя на буржоазното преобразуване.

Но вероятно тъкмо това ни прави взаимно интересни: Европа и България едва ли могат да се съизмерват просто и само като „център“ и „периферия“...