

## Травмата – психосоциална следа във възрожденския поведенчески репертоар. Срамът

Румяна Дамянова

Нека носим йоще срама по челото,  
синила от бича, следи от теглото;  
нека спомен люти от дни на позор  
да висне кат облак в нашия кръгозор;  
нека ни отрича исторъята, века,  
нека е трагично името ни; нека  
Беласица стара и новий Батак  
в миналото наше фърлят своя мрак;  
нека да ни сочат с присмехи обидни  
счупенте окови и дирите стидни  
на врата ни още от хомота стар;  
нека таз свобода да ни бъде дар!  
Нека! Но ний знаем, че в нашто недавно  
свети нещо ново, има нещо славно...<sup>1</sup>

Този христоматиен текст от „Епопея на забравените“ на Иван Вазов отбелязва най-дълго съхраняваната в националното българско съзнание **историческа травма**. Тя прониква в мисленето на българина още с „Историята“ на Паисий и става основен психосоциален фактор за всички процеси през Българското възраждане. Тя извежда в стереотип една от водещите опозиции на възрожденския поведенчески репертоар – „славно минало-печално настояще“ – влагайки **срама** като основна аргументационна база и осъзнат комплекс. Тази травма става основен компонент на колективната памет, тя е репродуцирана в множество текстове, съпътства изграждането на националния образ, често поражда страха от подценяване и заличаване, или гнева от пасивността. Тя може да бъде идентифицирана във всички патетични възгласи през Възраждането, които двузначно я извяват – като маркер на станалото „дотук“ и като стимул за промяната „от тука на там“ (Неофит Рилски). Същевременно този тип историческа травма е жилаво образование – лесно е за

<sup>1</sup> Вазов, Ив. Събрани съчинения в 22 тома. София, Т. II, 1975, с. 98.

открояване и твърде трудно за преодоляване. В динамиката на тази връзка се простират усилията на възрожденския човек да се освободи от нея, но не само като я отрече, а и като я заличи. Това блестящо извършва отново Вазов с едно „завъртане“ в цитирания текст – „Но, ний знаем, че в нашето недавно // свети нещо ново, има нещо славно...“. Но, това става по-късно.

Травмата е проекция на несъзнаваното в психоаналитичната теория на З. Фройд<sup>2</sup>. Тя е изследвана от поколения психолози след Фройд като основен акцент в изградената от него теория за травматичната ситуация и нейното продължение в „теория на тревожността“. Чарлс Бренър, психологът, който обглежда, извлича и синтезира теорията на Фройд, дава и най-ясната формулировка на неговите постановки: „В новата си теория Фройд свързва тревожността с така наречените „травматична ситуация“ и „ситуация на заплаха“. При травматичната ситуация психиката е завладяна от дразнителите, които са толкова много на брой, че тя не е в състояние нито да ги управлява, нито да се разтовари от тях. Фройд приема, че при всяко подобно явление автоматично се появява тревожност“<sup>3</sup>.

Поставянето на проблема за травмата в оптиката на тази теория би очертало с по-голяма плътност основанията за нейната поява и възможните ѝ прояви през периода на Възраждането. Видяна на историкокултурния макрофон на XIX век, травмата, породена от срама и страха, придобива по-ясни контури именно със значение на **психосоциален фактор** за възрожденските културноисторически процеси. Защото травматичната ситуация на робството в голяма степен насочва интелектуалната енергия през Възраждането, но също така е обвързана и обусловена от останалите промени, които настъпват (често и обуславяща ги). Нейното осмисляне постепенно се оформя като една от генералните **заплахи** през възрожденския период – за загубване на народностното чувство, заплаха за идентичността (личностна и национална), за българската историческа памет.

Известно е, че основен вдъхновител на „ревността“ през Възраждането са именно осъзнаването на изостаналостта, именно поривът за приобщаване към „просвящените народи“, именно обръщането към Европа. Това осъзнаване, формулирано ясно в значителен брой текстове от Паисий до Ботев, ражда патетиката на Българското възраждане, ражда и готовността, и усилията за промяна, но също ражда и критическия дискурс, и самовглеждането, и безпощадността на констатациите. В този смисъл и измеренията на травмата, чиято проява моделира в голяма степен възрожденските процеси, са различни.

---

<sup>2</sup> Фройд, З. 1. Несъзнатото. София, 1932, с. 36; 2. Въведение в психоанализата. София, 1990, с. 551; 3. Неврозите (произход & лекуване). Eurasia Academic Publishers., 1993, гл. II (раздел III) „Фиксиране върху травмата. Несъзнаваното, 93–105; 4. Тайната на живота. София, 1994, 384 и др.

<sup>3</sup> Бренър, Ч. Увод в психоанализата. София, 1999, с. 69.

В колективната памет понятието историческа травма е сложен конструкт от наследено и придобито – тя е проекция на много и различни травматични ситуации. За българина, навлязъл в XIX век, такива травматични ситуации са положението „под иго“, културното изоставане, икономическият и търговският дефицит, заплахата от загуба на идентичност, нерадостната съдба на „чужденец“ (в термина на А. Шютц) и други. Травмата е **психосоциалната следа**, която в голяма степен (като проекция на нещо изживяно) моделира, а понякога и формира, типове поведение. Открояването ѝ е в умението на възрожденското общество да преоцени миналото, да се вгледа в настоящето, да потърси корективи за бъдещето.

\* \* \*

За робството се говори и пише през самото възрожденско време, то е „потъпканое робство“, а народът е „пороблени роби“ (Бозвели), „Българи бедни, бичом биени немилостиво от турци...“ (Раковски); робството фигурира като разказ за патилата в „Житие и страдания „ на Софроний, то е и примерно названо като историческо време чрез възгласа на Н. Рилски „Стига толкова спавание, що е спавала нашата България доволни векове! Собудете се поне от тука на там!“<sup>4</sup> **Реалността на робството** – безчинствата, еничерството, помохамеданчването, потъпканата вяра – **формира диалектиката на травмата** в тематично обособената възрожденска белетристика – творчеството на В. Друмев, Л. Каравелов, И. Блъсков, Р. Жинзифов и др., където мотивът за „нешащната фамилия“ е водещ<sup>5</sup>. Тази осъзната реалност се трансформира в осъзнат **срам**, породил едни от най-гневните реакции на възрожденското слово. Срамът ще подтикне възрожденското общество към преоткриване на идеята за борба (като един от пътищата за възвръщане на загубената надежда, чиято опора е единствено в паметта за славното минало). Изследвайки поетиката на възрожденската поезия, К. Топалов концептуално обособява опозицията „робство-свобода“ като „един до голяма степен **универсален семантичен определител** на идейно-тематичните търсения на възрожденската поезия,<sup>6</sup> (подч. мое – Р. Д.). Тя ще стане основен пласт във възрожденската литература – от „Горски пътник“ на Г. Раковски, като „повествование за робството и свободата“<sup>7</sup>, до боевата публицистика и поезията на Хр. Ботев.

<sup>4</sup> **Неофит Рилски**. Филологическо предумовление за славеноболгарската граматика. – В: „Родолубивий и благоразумний народе българский“ Възрожденски предговори. Книга първа. Събрал и наредил Д. Леков. София, 1992, с. 45.

<sup>5</sup> Вж **Ничев, Б.** Увод в южнославянския реализъм. София, 1971; **Аретов, Н.** „Ученик и благодетели“ или преодоляването на мотива за нещащната фамилия. – В: Жанр и възприемател през Възраждането. В. Търново, 1992; също и **Кръстева, М.** Сюжетът в българските възрожденски повести. (Моделът „нешащна фамилия“ в повестите на Васил Друмев, Илия Блъсков и Любен Каравелов), София, 1995.

<sup>6</sup> **Топалов, К.** Проблеми на възрожденската поетика. София, 1979, с. 5.

<sup>7</sup> **Станева, К.** Апология на българското. Творчеството на Георги Раковски. София, Унив. изд. „Св. Кл. Охридски“, 1996, с. 74.

С Кримската война сякаш травматата от вековното робство се „разрива“ по-дълбоко. Открива се нова травматична ситуация – на излъганите надежди, на несбъдналите се очаквания. Тази тема завладява възрожденската преса, която патетично и картинно натрупва „знаци на страданието“ (К. Станева). Изследвайки драматичните „Няколко речи о събитии в България в лет. 1853 до лет. 1856“ от „Предвестник горскаго пътника“ на Г. Раковски, К. Станева основателно и точно отбелязва, че този текст и особено неговото „впечатляващо и силно“ начало, „травматично атакува възприятията на читателя“<sup>8</sup>, предавайки целия сложен комплекс от срещата на излъганите надежди с апокалиптичните картини на робството и страданието.

Нещо повече, изследователката обобщава смисъла на „Няколко речи о събитии...“ като **ядрен текст**, неудържимо навлязъл във възрожденските текстове: „В „Няколко речи о събитии в България в лет. 1853 до лет. 1856“ Раковски създава художествен модел на българската робска действителност; в него мотивът за турските жестокости от средата на XIX в. е обвързан с мотива за „великоречивите обещания“ и „хладнокръвието“ на Европа; емоционалните внушения и смисловото ядро на модела на Раковски са пренесени в различни политически, документални, публицистични и художествени текстове, чийто жанров репертоар непрекъснато се разширява“<sup>9</sup>. Тази разпространеност (терминологично определена от Ю. Проданов като „кумулятивното говорене на Раковски“) на темата за робството във възрожденската публицистика и литература е израз на стремежа на авторите да се говори и пише за него, да бъде казана истината за съдбата на народа, като се намери най-верният изход. Възрожденската литература поема противопоставянето „робство-свобода“, и, както твърди К. Топалов, „В художествената семантика на тези два символа се изгражда и основният кръг от образи“<sup>10</sup>. Тези именно образи моделират мисленето и поведението на възрожденския човек, те са, които помагат на възрожденеца да преодолее „психологическата депресия“, която „създава усещане за погубване, за обезсмисляне на основните човешки ценности“<sup>11</sup>. Идеино-тематичен център на възрожденската текстовост, тази опозиция отразява една трайна травматична ситуация, в която се съизмерват минало и настояще, срам и гняв, готовност и радост, а в психосоциален план тя поражда друга, не по-слабо открояна опозиция – на осъзната / неосъзната вина. **Вината** е емоция, обвързана в сложни взаимовръзки. В най-често срещаните пресичания вината е породена от срама. Най-често наблюдаваните нейни проекции обхващат сложен регистър от чувства с мащабен обхват – от резигнация, огорчение или отчаяние до гняв, агресия и действена съпротива.

---

<sup>8</sup> Станева, К. Цит. съч., с. 12.

<sup>9</sup> Пак там, с. 21.

<sup>10</sup> Топалов, К. Цит. съч., с. 51.

<sup>11</sup> Пак там, с. 52.

Това е Възраждането – време не само на патетиката, но и на премълчаното, не само на гнева, но и на страха, не само на опиянението, но и на заблудите, не само на надеждите, но и на излъганите очаквания. Като разсъждава върху „(светло)сенките“ на това неединно Възраждане, М. Кръстева го вижда „поломено на безбройни отломъци от **страх, агресия, изтезания, меланхолия, малоценностни комплекси...**“<sup>12</sup> (подч. автора – Р. Д.). Драматизмът на тези страдания е изживявана реалност, която с дистанцията на времето намира повече отзвук и, съответно, повече и различни езици, на които да бъде изречена.

И ако на едно място Петко Славейков определя смеха като „светлив“, то за гнева, генерирал голяма част от текстовете на Възраждането, може да се каже, че е персонализиран – „гневът на Паисий“, „гневът на Бозвели“, „гневът на Априлов“, „гневът на Раковски“, „гневът на Ботев“. **Оръжието на гнева през Възраждането преди всичко е словото** – то открива пространството на идеите, но и пътя на действието. И ако историческата травма – като тема, мотив и патос – насища възрожденската текстовост, в много голяма степен това се дължи именно на гнева (от своя страна той е измерение и на много други неща – на споделени и несподелени вини, на осъзнат срам, на рефлекс срещу забравата).

В една по-късна във времето художествено-документална проекция – мемоаристичната литература (по терминологичното определение на Цв. Раковски<sup>13</sup>) – този гняв, тези вини и този срам ще конструират образа на „човека на тъмницата“, на затворения, страдащия неистово човек<sup>14</sup>. Травмата, породена от ситуацията „в тъмница“, е не по-малко ярка **психосоциална следа на страданието**, която поражда и болка, и гняв. А през гнева, колкото и да е парадоксално, се ражда и една от големите надежди на възрожденското време – борбата за свобода. Приемайки императивно, че „спасението на нашия народ е в революцията“, Христо Ботев ѝ посвещава цялото си творческо дело и живота си. Както отбелязва и Ст. Таринска, „Ботевото литературно творчество във всичките си прояви бе оръжие в борбата за свобода и щастие на народа. Тази борба – нейните задачи, нейните нужди, нейното развитие – извика на живот и определи съдържанието, обуслови характера на Ботевото литературно дело“<sup>15</sup>.

Историческата травма, породена от многолетното робство, е изпята в народни песни, разказана в приказки и легенди. Тя оформя физиономичността на възрожденската литература, създава запомнящи се образи,

---

<sup>12</sup> **Кръстева, М.** (Светло)сенките на Възраждането и сянката на Чинтулов. От неудобното Българско възраждане към непопулярната психобиография на Добри Петров Миндов от Сливен. София, 2004, с. 37.

<sup>13</sup> **Раковски, Цв.** Образи на българската памет. Историята. Поборниците. Записките. ВеликоТърново, 2004.

<sup>14</sup> На този проблем е посветена и дисертацията на **Св. Русинова** „Топосът „тъмница“ в мемоарите за Възраждането“.

<sup>15</sup> **Таринска, Ст.** Прозата на Христо Ботев. София, 1966, с. 20.

трайни мотиви. Фактът, че революционната възрожденска преса излиза в емиграция и по този начин е израз на свободно слово, дава възможност да се надделее цензурата, да се избегне ситуацията на историческо табу. В този смисъл е интересно съпоставянето между историческо табу и историческа травма, като в крайна сметка натрупаното емоционално страдание, породено от колективно изживяваната травма от робството, „може накрая да избухне в колективен гняв, в движение на спонтанен протест, масова мобилизация срещу дълготрайните исторически табута“<sup>16</sup>.

Един основен пласт във възрожденската текстовост разкрива **травмата, изведена от срама**. През Българското възраждане, сякаш единодушно, историческата ситуация „под иго“ се разпростира чрез срама – той става основен подбудител на гнева от забавянето, от „слепотата“, от мълчанието, от пасивността, от „студенината“ (Ботев), от „безкнижието“. Още в „Предисловие к хотещим читати и послушати написаная в историю Паисий ясно заявява за историческия факт на робството, като едно от най-тежките следствия от него той съзира именно в **загубата на историческата памет** чрез загубване на книгите и разказите за българската история: „А кога узели турци болгарска земля напрасно, погазили и попалили цркви, манастири, царски и архиереиски дворове. В то време чловеци от страха и ужаса турскаго бегали да сахранат такмо свои живот и ва то луто време погубили се они истории царски и кондики за патриарси и архиереи болгарски, и на много свети житиа и правила. И нине не има они книги летописни, що са били пространно написани ради свего народа и цареи болгарски“<sup>17</sup>.

Всички, пишещи за необходимостта да се излезе от застоя или заस्पалостта, да се излезе от ситуацията на робството, се облягат на въздейващата сила на формулирания – обикновено патетично и призивно – срам. Няма спокоен тон за признаване на срама – той поражда гняв, отключва агресия и отрицание. Срамът и гневът покриват всички текстове, които приемат за себе си ролята на призивен манифест нещо да се промени в националното мислене и поведение. За възрожденското време тези текстове обикновено са патетичните предговори към новоиздадени книги, в които авторът (или преводачът) разкрива идейния подтик.

Срамът, който по-скоро е интровертно чувство и предполага преоценка, размисъл, често предизвиква гняв, патетични възгласи, неудобни риторични въпроси. Може би защото през и чрез усетения срам възрожденският българин осъзнава една важна истина за себе си: **„Не е ли воистину велик стид нам да останеме ние най-назад? Не от друга някоя възбранителна причина, но токмо от нашето нелюбоучение. В това истото владение и под това иго живеят и греците. Защо да не придобиваме и ние това уче-**

<sup>16</sup> Braembussche, Antoon van den. The Silense of Belgium: Taboo and Trauma in Belgian Memory. – YFS 102, Belgian Memories, ed. Catherine Labio. 2002, p. 51.

<sup>17</sup> Цит. по: Родолюбивий и благоразумний народе българский..., с. 18.

ние на свойят природний език в нашето си отечество, което придобиват они? Кой ни възбранява? Докога заблуждение? Докога невежество?“<sup>18</sup> (подч. мое – Р. Д. ). Такава атака от неудобни въпроси, които патетично поставя Неофит Рилски в своето „Филологическо предуведомление“, разкрива и друго – почувстваната свобода да се признае открито и самокритично за „нашето нерадение за такива работи“ (Неофит Рилски, предговор към „Краткое и ясное изложение...“, 1835 г.). Амплитудата на тези чувства е твърде широка – от недоверие и съмнение до пълно отрицание – и във всички свои словесни изяви е стимулирана от осъзнания срам.

Българското възраждане е единственият период в културната ни история, през който толкова патетично, категорично и постоянно се заявява за непостигнатото, за загубения идеал, за изоставането от другите с тон, който е предимно гневен и нещадящ. Но не по-малко силен е и един друг тон и той присъства наравно с гнева и отрицанието – тонът, сгрян от осъзната принадлежност към общността „в нашето си отечество“, от примера на родолюбците, които подкрепят народа си и стават „предводители на това добро и свято дело“<sup>19</sup>.

Първите печатни учебници – „потребните книги, с които трябва да бъде началото“ – демонстрират сложната симбиоза от грижа за изоставането и усетен срам. Така се активизират и едни от първите социално обусловени емоции, които ще насочват поведението на възрожденския човек – **срамът** от осъзнаването, че „сичка почти Европа, и сичка Гърция“ притежават отдавна нужните им книги, но и **радостта** от „добрий пример на тия родолюбци, що настояват на просвещението своих единоплеменных...“<sup>20</sup>. В патетиката на Възраждането радостта има своя траектория – тя е сложна културна емоция, спояваща както словото на първите просветители, преоткрили потенциала в отстояване на българското, така също спояваща и делото на последните революционери от Априлската епопея или радостта, която „няма граници“ на Ботйов, заявена от кораба „Радецки“ на 17 май 1876 г.

Пътеката на срама през Възраждането е начертана още от хилендарския монах с въпроса: „Поради что се срамиш да се наречеш болгарин и не четеш по свои език и не думаш?“. От переспективата на времето това е началото на **големия упрек**, заложен от Паисий. Упрек, който преди да се социализира и да навлезе в менталността и нагласите на българина, е бил изречен и от други възрожденски дейци, предусетили по други пътища заплахата. Този упрек поражда една трайна травма, една друга също така **ярка психосоциална следа на праговете по пътя на формиране на значенията на името „българин“**. Следствията от нея тревожат съзнанието на първите възрожденски просветители и те откриват в знанието

---

<sup>18</sup> Неофит Рилски. Филологическо предуведомление..., с. 45.

<sup>19</sup> Пак там.

<sup>20</sup> Пак там.

изхода, който ще даде опора на чувството за народностна принадлежност при сравняването с „другите“.

За да стане това обаче трябва да се знае повече за перипетиите на езика и историята, за поетия жребий и непоетите вини, за борбата за българското име, за алтернативните на срама чувства на радост и гордост от българската историческа съдба, предизвикали нововъзродилия се култ към светите братя първоучители Кирил и Методий, и т. н. На този важен въпрос е посветено изследването на Д. Лилова, което, върху богатия свод на възрожденските учебници по история, за първи път цялостно проучва как през „принципа на алтернативността“ и осъзнаването се откриват възможните пътища за утвърждаване на българската идентичност. Изходящият тезис в концепцията на изследването убеждава, че „значението на националното име представлява урок – вид познание, което се усвоява, а не наследява... В този смисъл би могло да се каже, че човек не толкова се ражда, колкото се учи да бъде българин“<sup>21</sup>.

В подобна примерна парадигма може да бъде видян и един от най-интересните текстове от първите десетилетия на XIX век – предговорът към „Житие светяго Алексия човека Божия“ (1833) от К. Огнянович. В обръщението към „чада болгарския“ (и отделно „дщери болгарския“) се съдържа подбуда, породена от укор и срам. Формулираното желание „искам да ви побудим“ се опира на един точен анализ на положението, обозначено с рядко срещаната дума „противност“:

„Обаче аз изнемогавам духом и слези ми низ лице течат, защо видим навсекаде противност. Противност, думам, такова, коя се мучно или с голем труд исцелява. Перва е, що в пастирех духовних, види се повседневно, големо небрежение ко просвещению. Втора, що в богатих големо е жестокосердие, собственно користолюбие и несогласие за обще благополучие. А трета е противност, що в просто общество царствува, от една страна, бедно немогущество, а от друга, ужасно угнетение властелнаго, но негде и богатих ига“<sup>22</sup>.

Само в няколко изречения К. Огнянович прецизно и точно формулира политическите, социалните и нравствените основания за властта „темнота невежества“. Сърбин по произход, той живее достатъчно дълго сред българи (от 1815 до 1827 работи във Видин и Враца като учител), за да прозре и да си обясни реалните причини. Предговорът му не съдържа конотации на колективното „ние“ (живеещ сред българи не става един от тях), той заема позиция на отграничаване, заявена още в заглавието – „Благоразумни читатели, прелюбезни мне българи!“. Този рядко полемичен и въздействащ текст е приложен към една популярна през Възраждането творба, която изиграва важна роля за нравственото

<sup>21</sup> Лилова, Д. Възрожденските значения на националното име. София, 2004, с. 8.

<sup>22</sup> Огнянович, К. „Благоразумни читатели, прелюбезни мне българи!“. – В: „Родолубивий и благоразумний народе българский...“, с. 31.

съзнание на българите, за влиянието ѝ признава и Петко Славейков. Предговорът прави може би първия рязък социологически профил на българина от началните десетилетия на XIX век и поставя въпроси, по паисиевски, за срама от отричането и за гордостта от принадлежността към българското име. Самото „Житие светяго Алексия чловека божия“ става желан и предпочитан текст и променя съдбата на немалко възрожденци.

Но предговорът на Огнянович поражда реакцията на Неофит Рилски. Две години след книгата на К. Огнянович, през 1835 г., Неофит Рилски издава „Болгарска граматика“ с ценното „Филологическо предуведомление“. Написано в духа на възрожденската призивност, това „предуведомление“ представя и първият значим текст върху формирането на книжовния български език. Текстът на Неофит Рилски е пронизан от грижа за българската съдба, изразява страх и срам от властващото невежество. Същевременно, като укоряващ аргумент, на който да противостои, той се позовава на предговора на К. Огнянович, неприемайки нито патетиката в него, нито обвиненията: „Стига веке да се обноси нашето име болгарско с велико поношение по сичките народи. Каквото що говори и сочинителю на житието на святаго Алексия, чловека божия, в предисловието: „Сички народи славенскаго потомства днес в цела Европа и в слово, и в дело са славни, кроме вас, болгаров, които сте со все назад останали“<sup>23</sup>. За да зададе въпроса „Не е ли воистину велик стид...?“. Въпреки че в своя предговор Неофит Рилски е не по-слабо обвиняващ българското „нелюбоучение“, присъствието на обвинителен тон в текста на Огнянович (макар и през признанието „как съм аз всекога к вам с горяща любов“) поражда болезнената реакция на българския книжовник за отношенията към „нашето име болгарско“. Този силно изразен патриотичен рефлекс е сякаш другото лице на срама, защото в него има болка.

Ръководен от чувства на привързаност и умиление към българите, Константин Огнянович заявява още в първото изречение на предговора: „Нищо толко усердно не желяем, колко благосостояние и благополучие ваше“<sup>24</sup>. Но в обвиненията, изречени с характерна за темата патетика, той очертава картината на българското изоставане, набелязвайки една силна травматична ситуация. Преодоляването на срама, породен от забравата и изказаната „противност“, е възможно само чрез просвещението и този, станал твърде популярен мотив на възрожденската текстовост, в словото на Огнянович е изцяло защитен: както чрез популярната метафора на дълголетния сън, така и чрез известния механизъм на укорително сравняване с другите:

---

<sup>23</sup> Неофит Рилски. Пак там.

<sup>24</sup> Пак там.

„И искам с това и желаем да се собудите веднош от сон невежества и възлюбите просвещение и благообразование, душ ваших украсите с благородни чувствования и с добродетел сердца ваша, и бъдете украшение и слова отечества вашего.

Но о, и уви! Ще ли то скоро да бъде? Ще ли някога и в България да възсия благодатна луча премудрости; в България, кажем, кое е отечество ваше, кое е някога славно било, коего се ви, обаче днес стидите, какво що видех многих да се отричат от това име *болгарин*, а защо? За това, защо студеност нхнего сердца не позволява им да любат своето отечество, най-више из тая причина, що е непросвещено, глупо, нещастно и бедно. А они се помешали едни с греци и нарекли се греци, други пък с власи и називат се и они тако и като безумни гнусат се от своего рода, языка и имене, ако би им име *болгарин* безчестие приносило.

Но ако би вси народи чрез нещастие своего рода, язык свой и име променунали, то би вси беднейши били и вечно би презрение заслуживали. Обаче то в народех, кои род свой, ако и нещастний, истинно любат, те треба да бъде най-паче тогава више да се трудат, да род свой от нещастие, беда и невежество избават, и това е право благородство и истинно отечестволюбие.

Питам аз: кого видехте, о болгари, и чухте да се отриче своего рода и языка? Аз един не видех никого до болгарина. Греци свой род не крият, но йоще се називат елини, от коих и происходит и трудат се да го више умножат. Тако руси, серби, лехи, чехи и прочии, кои от славенского народа происходят, явно и с високий глас проповедуват как са потомци храбрешаго и славнаго народа.

А вие, що сте, о *болгари*? Еда и ви не сте потомци тогоже истаго народа, коего са руси, серби и прочи? **И не е ли срамота да се стидите славнейшаго имене?** Най-паче треба да се хвалите и поносите как сте сродни с прочи народи славенского потомства, кои са днес в цела Европа и със слово, и с дело славни кроме вас, *болгаров*, кои сте со все назад останали. За то и питам и с високий глас викам: О, народе! **Ще ли и в България да възсия някога благодатна луча премудрости?**<sup>25</sup> (подч. мое – Р. Д.).

В този предговор, написан през „другостта“, сякаш има всичко. Той отключва пороя на осъзнатия срам от загубата на славното име, от самоотричането и свободното приемане на чужда идентичност, от забравата за принадлежност към славни предци, от изстиналата обич към „род свой“, дори от разграничаването с тези, които „днес“ са силни и тачени в така възделената за българите Европа. Трябва да се отбележи и друго – този предговор-трактат въвежда не към текст за историческата слава на българите, нито към текст за възпитанието или за доброто поведение, а към една популярна творба, която носи, богат морален подтекст – за благородството на човека. Самата книга не съдържа доказателства за

---

<sup>25</sup> Пак там, с. 30.

основните положения в предговора, нито ги опровергава. К. Огнянович използва гласността на книгата, за да изрази и възмущението, и грижата, и признатата във финала на предговора любов: „Зато четете, ползуйте се с него и уверите как сам аз, оний истий, кой помежду вас живях и свое благополучие на жертву вашему благополучию всеусердно принесох и кой ви и днес, и всегда любим, с коя любов и пребивам“<sup>26</sup>.

Така кратко, ясно и точно, още в „Историята“ на Паисий, а през първите десетилетия на XIX век в текстове на Неофит Рилски, Неофит Бозвели, К. Огнянович, д-р П. Берон, В. Априлов и др. е формулиран сложният комплекс от срам, вина, страх, гняв, изградил една трайна и силна **травматична ситуация** през Възраждането. Тя получава много и различни интерпретации и става **осова линия** по целия сложен и противоречив път на утвърждаване и отстояване на идентичността, на защита на името, на порива към просвещение, на обръщането към Европа.

Травмата, породена от съществуващата „студеност на негово сърце“ (на неразбиращите и незачитащите историческите потребности), очертава **психосоциалната следа на срама**, предопределила съпротивата, гнева и действителното отрицание и извела ги до стереотипи на поведение във възрожденския поведенчески репертоар. Изоставането от другите народи става голямата **тревога** на възрожденците, обърнали поглед към „прехвалната Европа“, тревога, която поражда грижа, болка, но и гняв.

Същевременно, историческата и културната ситуация на Възраждането намира и начините за **преодоляване на травмата**.

Робството е реалност, която може да бъде променена единствено по революционен път – това става задача и повеля на идеолозите и борците. Както отбелязва Ив. Радев, „епохата на робството“ не бива да се разглежда като период на непроменящи се духовни хоризонти и народностно съзнание.“<sup>27</sup> В динамиката на ставащото, обаче, тя може да бъде разказана, да бъде съ-изживяна в художествени творби, което не я прави по-малко реална, но дава възможност да се формулира и пътят за нейното премахване, да се изговорят всички мъки и споделени страдания, да се изградят образи, които да отразят както травмата от робството, така и надеждата, че има изход. Това го извършват цялата възрожденска литература, журналистиката и публицистиката, автобиографиите и мемоарите, подборът на преводните произведения, драматургията, излизащите фолклорни сборници.

До 40-те години на XIX век културноисторическата ситуация в България може да бъде видяна в голяма степен и през делото на В. Априлов, открил за българите Ю. Венелин и предизвикал една от първите мощни вълни на осъзнаване на необходимостта от събиране на старини и народни песни. Убеждението си споделя в писмо до украинския учен: „на

---

<sup>26</sup> Пак там, с. 32.

<sup>27</sup> Радев, Ив. Нравственият патос на ранновъзрожденската ни литература. София, 1987, с. 24.

българите им е необходима тяхната история, те не познават своите прадеди<sup>28</sup>. С всяко следващо десетилетие ситуацията се променя, променят се приоритетите на културата на Възраждането, променят се личностите, като е вярно твърдението на Цв. Раковски, че „границата между 70-те и 80-те години на XIX век е критична за цялата култура“<sup>29</sup>, заради концентрирането на цялата идеологическа енергия на Възраждането, започналото конституиране на нацията, появилото се убеждение, че книгите можа да „образуват вкуса“ на съвременниците (Д. Войников).

Тези думи на Добри Войников от предговора към „Ръководство по словесност“ (1874) издават етап в културната ситуация на XIX век, характеризиращ се с известна завършеност – постигнато модерно светско образование, изградена мрежа от читалища и дружества, развита журналистика и публицистика, жанрово обогатена литература. Словесността, както пише Войников, може да изгради „вкуса“ на учениците и, нещо повече, „да просвети тяхната интелигентност“<sup>30</sup>. За тази интелигентност се бори и Л. Каравелов по това време със списание „Знание“ и девиза на Фр. Бейкън „Знанието е сила“. Както точно отбелязва и Л. Минкова, „Каравелов никога не си е затварял очите за недостатъците на българина и никога не е преставал да вярва в него. Тези чувства, противоположни само на пръв поглед, осмислят усилията му, тежкия му труд. Затова е казал и в програмата на „Знание“: „3. Ние мислиме да изнесем на видяло сичките добри и лошави страни на нашата народност и да очистиме полезното от безполезното.“<sup>31</sup>

Темата за изостаналостта и домораслостта на българската култура през Възраждането се конкретизира в голямата тема за „втурването“ към Европа<sup>32</sup>. Осъзнаването на собствената забавеност, непросветеност се среща с осъзнаването и на собствения потенциал. Но, **констатацията** за непринадлежност към „просвящените народи“ е една от най-ясно и точно формулирани **заплахи** през Възраждането, които пораждат травма в резултат на страх от изолация или от неосъщественост. Поради това всич-

<sup>28</sup> Априлов, В. Съчинения. С., 1968, с. 236.

<sup>29</sup> Раковски, Цв. Образи на българската памет. Историята. Поборниците. Записките. Велико Търново, 2004, с. 43.

<sup>30</sup> Войников, Д. П. Ръководство за словесност с примери за упражнение и разни видове съчинения в народните ни мъжки и женски училища. (От Д. П. Войникова). Виена, 1874, с. III.

<sup>31</sup> Минкова, Л. За две рубрики в Каравеловото списание „Знание“. – „Българско възраждане. Идеи, личности, събития“. Годишник на Общобългарски комитет „Васил Левски“, Т. 2, 1996–1997, с. 73.

<sup>32</sup> Популярността на темата „ние и Европа“ породи през последните години множество публикации, гледни точки, съображения. Интересен акцент в темата са книгите: Б. Богданов. Европа. Разбирана и правена. София, 2001; Р. Заимова. Пътят към „другата“ Европа. Из френско-османските културни общувания XVI–XVIII в., София, 2004; Е. Гетова. Журналистически езици на Възраждането (българо-френски контексти). ВеликоТърново, 2005, също и В. Балеvски. Те, дамите, на разходка из България (XVIII–XIX в.). – Тя на Балканите, Благоевград, 2001, 230–237, и др. отделни публикации.

ко, което се прави, за да възсияе очакваната „луча премудрости“, преминава през три константни положения, изложени обикновено в предговорите към излезли книги: 1. Ние сме изостанали; 2. Ние трябва да се просветим и да станем като другите; 3. Предлаганият труд е принос и важна крачка към просвещението. В зависимост от темперамента, знанията, самочувствието на автора е и тонът на призивност или на яростна нападка, на умиление пред родното или на срам от изоставането.

При всички случаи обаче осъзнаването на изостаналостта култивира **тревогата** на възрожденеца, породена от такава „ситуация на заплаха“. В своето противоположение на домораслоста възрожденският човек възприема идеите за просвещение и просперирание като приоритетни, а „прехвалната Европа“ – като Обетована земя, тя става за него „заплаха и копнеж“ (Н. Пътова). Може да се приеме, че това втурване към Европа в голяма степен **деформира представите** на българина за самия него – засилва, от една страна, срама от незнанието и „неучението“, а от друга – също толкова засилва „прехвалното“ на Европа. Подобна ситуация създава трайна травма и е недооценка и в двете посоки. Тя може да бъде преодоляна чрез доказване/постигане на нейната противоположност: просветени българи, носещи достойно националното си име, постигната духовна и политическа свобода, партньорство с другите народи в културни дейности, икономика, търговия, услуги и проч.

Тази ситуация на заплаха реализира известна **двойственост**.

**От една страна**, е насочена към неосигуреното място на българите в цивилизования свят – с тяхното „нерадение“, с пасивността, с изоставането. Тя присъства в множество текстове, разкриващи моменти на огорчение и тъжни констатации, тя извиква и несдържан гняв към „спаванието“ на българите, но със стремежа към преодоляване на инертността **конструира** един друг образ на българското – да, то е изостанало, но пред него има пътища, които ще го доближат до „просвещените народи“.

Още през 1837 г., в предговора към „Христоития“, Райно Попович ще заяви: „Тя са плодовете на неучението, които гледами явно, чи дето е възсияла макар и малка луча на учението, се са изгаснели и испомрели. А дето йоще обладава невежеството, йоще са намират. За това ний не треба никак нето да слушами, нето да вярвами ония, които думат, чи не требало учение, защото баснословят явно и буесловят. **Ами треба да са учим от самата истина и от работете, а не от човеци завистливи и невежи**“<sup>33</sup> (подч. мое – Р. Д.). Повелителният глагол „трябва“ става съставна част от словото на възрожденеца, внася императивност и категоричност и най-ясно и лаконично формулира нуждите на времето: „Требуют, братие, книги, требуют учителя с заплакою, требуют собирати ся нам в разговоре с ученими человеки...“<sup>34</sup>

Малко след Р. Попович – през 1841 г. – В. Априлов дава друг модел на себевглеждане и друг модел на преодоляване на тревогата за българ-

<sup>33</sup> Попович, Р. Камто любезните прочитатели. – „Родолюбивий и...“, 69–70.

<sup>34</sup> Пиперов, П. Г. [„Требуют, братие, книги, требуют учителя]. – „Родолюбивий...“, с. 109.

ската необразованост и изолация. Със самочувствието на водеща личност в съвременната му българска култура, с чувство за мисия и с известна интелегентска дистанция, той замисля един от най-амбициозните проекти през Възраждането – „Денница на новобългарското образование“. В предговора се обръща към русите да опознаят българите, едно славянско племе, което „казано общо, толкова малко им е известно“ или „за съжаление са обръщали малко внимание на тях“.<sup>35</sup> Патосът – да се запознаят русите с българите – преминава през една друга призма: самите българи „спят дълбок сън“.

Спояващата народност е трудно съхранявано понятие, духовният мрак и нищетата – реална заплаха, която подкрепя невежеството. „По такъв начин – продължава Априлов – **тия българи, люде жалки, считайки за срам да наричат себе си българи или славяни, са били причина за неразвиване на народността** (подч. мое – Р. Д.) Трябва да се победи този предразсъдък и да се изкорени злото. Нека ми бъде позволено да дам първи пример за това“<sup>36</sup>. Действително, той дава този „първи пример“, който е последван и от други издания, насочени към утвърждаване на направеното от българите и с поглед в перспектива – какво още да се направи за българското духовно възраждане. Резкият тон и категоричната позиция на гневно неодобрение на „заспалостта“ и пасивността на българите са симптоматични не само за темперамента на Априлов, но съпътстват целия възрожденски период с гневните укори на Паисий и Софроний, на Неофит Рилски и Неофит Бозвели, на Раковски, Каравелов, Ботев. Именно личностите, пренасочили духовната енергия на Възраждането, преоткрили в българската менталност образи, идеи и мотиви, които да подхранят нейния потенциал – изричат най-гневните слова, породени от срам, осъзната вина и болка. За да бъдат чути. Те реално променят представите на българина за самия него, променят поведението му, съдействат за изграждане на нови, адекватни на историческото време институции, мечтаят за промени, които в по-далечна перспектива да оформят социалната структура на едно по-добро общество.

В такъв план, трябва да бъде поставен и друг въпрос – за **балканските проекции** на нововъзраждащия се дух, за приютените и по различен начин осмислени и реализирани духовни движения. Защото травматичната ситуация на робството обхваща не само българското пространство, тя не по-слабо завладява и сръбското, не по-слабо отеква и в други съседни общности. XIX век е времето на изграждане на „културно-историческите модели на Балканското възраждане“, както обосновава К. Топалов изследването си за Ригас и Раковски и ролята им в балканската културна и политическа история. В сложното преплитане на изградената Мегали идея и изграждащия се

---

<sup>35</sup> Априлов, В. [Моето желание – да бъда полезен на своите съотечественици]. – „Родолюбивий и...“, с. 86

<sup>36</sup> Пак там, с. 87.

„митологически български пантеон“, изследователят очертава перспективната позиция на Раковски – уникална по време, място и същност – с „ясното съзнание, че полага истинските, задължителните и вечните основи на оказващи се първостепенно важни за живота на бъдещата държава цивилизационни институции, които в условията на формиращото се специфично балканско политическо пространство неизбежно придобиват преди всичко изключително голяма идеологическа и политическа значимост“<sup>37</sup>.

Възрожденското общество открива и един друг път за преосмисляне на своето място сред „просвещените народи“, насочвайки се към историческото знание<sup>38</sup>. Резултат са множество преводни и оригинални „български истории“, в които основен момент е изтъкването на минали величия и слава (както пише в предговора към една „побългарена историйска приказка“ К. Петкович: „В това време българети бяха дръзки, храбри и юнаци“). И такъв подход не е случаен – той откроява осъзнатата потребност от стимул за самочувствие на българина, което да преодолее дълголетно изгражданата травма от робството, да очертае потенциала на българската общност.

Българската литературноисторическа наука отдавна е открила патриотичната грижа на първите историографи, която изпъква над гнева и болката от изоставането: „Чувството за патриотичен дълг у историографите възрожденци от втората половина на XVIII в. – отбелязва Ив. Радев – е особено остро, целенасочено и обществено ангажирано: Паисий ще рече „разяждаше ме ревност“, Спиридон – „того ради сожелел о своем народе, аще и не учен бях дерзнути и написати во кратце мало да не доконца в забвение“, Нескович – „списанна за синове отечества“<sup>39</sup>. Нещо повече, изследвайки съотнасянето на нравственост и традиция, на етично и естетично като идеал и реалност през ранното Възраждане, Ив. Радев ясно формулира мащабите на настъпващата промяна в менталността на възрожденския човек, определяйки я като „Една нова политическа програма с произтичащите от нея структурни изменения в психологията, нравите и поведението на българина...“<sup>40</sup>. Това обръщане към психосоциалното (като изследователска призма) дава възможност на изследователя да открие двете основни и важни насоки в съзнанието и поведението на възрожденския творец: „Покрай разликите в тяхната творческа съдба от книжовните им трудове разбираме **какво е вълнувало** напредничавия слой на българската народност, възстановяваме пътищата на **приобщаване към тревогите** на тази народност...“<sup>41</sup> (подч. мое – Р. Д.).

Борбата за духовна свобода, за духовни пастири българи е една от най-дълбоко изживените драми от възрожденския човек. Самите дейатели по ду-

<sup>37</sup> **Топалов, К.** Раковски и Ригас в културно-историческите модели на Балканското възрождане. София, 2003, с. 44.

<sup>38</sup> Вж по този въпрос цитираното вече интересно изследване на **Д. Лилова**. Възрожденските значения на националното име. София, 2003.

<sup>39</sup> **Радев, Ив.** Нравственият патос..., с. 61.

<sup>40</sup> Пак там, с. 62.

<sup>41</sup> Пак там.

ховната пробуда са едни от най-ярките личности на Възраждането. Един от тях е Натанаил Охридски. За него е писано, както отбелязва и В. Топалова, предимно в плана на духовническата му дейност, „като се пренебрегва не по-малко важната страна на неговата личност – тази на историка и писателя, на преводача и публициста“<sup>42</sup>. Едно от първите оригинални произведения на Натанаил Охридски е „Приятелско е писмо от българина к гръку“ (1852), където въпросите около духовната свобода на българите са поставени открито и ясно: „Около 1830 година пръв път ся възроди мисъл за владики родних българ, у българ, кои търгуват из отечества си в чуждих царствах, где видеха благоустройство църковно в целой си светлине, и владики, способни да предават на всяко съединено в йедно царство племе християнских истин на жив народен язык, да благоустрояват църквите си добре...“<sup>43</sup>.

Това е много ранна демонстрация на грижа за съдбата на духовността – един конкретен очертан път на преодоляване на не по-слабата за българина травматична ситуация на духовна зависимост и несвобода, път, по който ще поемат духовните водачи и борци. Осъзнаването на възможността български владици да проповядват християнските истини „на жив народен язык“ е перспективно в първите десетилетия на XIX век и подготвя появата на ярката духовна и творческа мощ на титана на църковната борба Неофит Бозвели.

\* \* \*

Един много обемен и интересен пласт от възрожденската текстовост, който в голяма степен може да противостои на съществуващите мнения за „нерадението“, забавянето, пасивността на българите, представляват **посмъртните слова**, публикувани в периодичния печат или като самостоятелни брошури. Р. Радкова систематизира всички посмъртни материали (некролози, съобщения, дописки, възпоминателни слова) в едно издание, с което не само внесе в науката един нов и непознат корпус от текстове, но формулира и един важен проблем: „Процесите на модернизация, които протичат през Българското възрождане, засягат и една относително консервативна област на човешката менталност – раздялата с живота и изпращането на починалите. Обществено-икономическите, политическите, идейните и културните промени, разширяването на връзките с външния свят силно въздействат на отношението на българина към смъртта. **Човешкият край се разгласява по-широко и се използва за обществени, политически и нравствени внушения**“<sup>44</sup> (подч. мое – Р. Д.). Встъпителната студия на Р. Радкова цялостно обглежда посмъртните материали – тематично, фактологично, исторически, социологически, културологич-

---

<sup>42</sup> Топалова, В. Натанаил Охридски. Борба за България (Подбор, ред. и бележки, В. Топалова), София, 2003, с. 6.

<sup>43</sup> Пак там, с. 17.

<sup>44</sup> Радкова, Р. Посмъртните материали за български възрожденски дейци. Т. I, София, 2003, с. 7.

но – като търси техните проекции в една много важна област от изследването на българската менталност: културните нагласи и поведенческите стереотипи на българина, насочил се към Новото време.

Презумпцията на публикуването на посмъртните слова във възрожденския печат е във факта, че починалият е допринесъл за културното издигане на своя народ, че е малко или много публична личност. Такава констатация е важна за възрожденското общество – тя илюстрира неговия потенциал, демонстрира готовността да се надделее травмата от осъзнатия срам от изоставане, като се коригира мнението за „нерадение“, за „неразвиване на народността“ (В. Априлов). Представените в изданието на Р. Радкова общо 356 посмъртни текста са гарант за нещо много важно през Възраждането – илюстрират **мобилизацията на интелектуалните и гражданските ресурси на българското общество**, проявена активно през втората половина на XIX век (най-ранната публикация е на „Посмъртни стихове за Ю. И. Венелина“ от Г. Пешаков, 1841, а първият публикуван некролог е „Спомен за чорбаджи Стояна Тодорова Чалъкова“, приписван на Н. Геров, 1850 г.<sup>45</sup>). Тази мобилизация е отговор на появилите се потребности и повели на времето, на тревогата от изостаналостта като резултат от осъзнаване на заплахата за изолиране на българското културно пространство от напредналите народи.

По своя стил и по своята структура посмъртните слова създават **представа за идеал**, така нужен на възрожденския човек. И ако в текстове, като споменатите предговори на Н. Рилски, Р. Попович, В. Априлов и много други, звучи гласът на самия възрожденец – призоваващ, нападащ, насочващ към така нужното учение и знания, чрез които да се преодолее съществуващата инертност в културното развитие, то посмъртните слова са вече рецепция на неговото дело, един вид културна реакция на същите онези българи, които той понякога яростно атакува в предговори и възвания.

Самият факт на публикуване на посмъртните материали свидетелства и за нещо друго – възрожденското общество е изработило **свой критерий** за гражданствена позиция, за радетелска дейност, за принос към културните процеси на времето. Така, както възрожденското общество изгражда критерия за изостаналост по отношение на другите и я приема като заплахата, така то изгражда и представата за „добри дела“, които ще я преодолеят. На това обръща внимание и Р. Радкова: „Духът на новото време засяга чувствително обаче съдържанието на понятието добри дела. Традиционната морална скала за българите, в която качествата, засягащи обществените страни от поведението на човека, са главно за опазване на православната вяра, се разширява с нови добродетели, **подчинени на националните и политическите задачи на българската нация в този исторически период**“ (подч. мое – Р. Д.)<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Пак там, с. 8, 10.

<sup>46</sup> Пак там, с. 30.

Този именно критерий е формулиран чрез посмъртните материали. В тях проличава новоизграденото самочувствие на възрожденския човек, който може да оцени едно добро дело, същевременно той присъства във времето двустранно – и със своята дейност, и в оценката на съвременниците. Понякога времевата дистанция между тези два типа присъствие е съвсем кратка. Например за смъртта на Мария Доброплодна през юни 1866 г. има три съобщения – две във в. „Турция“, и едно във в. „Време“. През същата година издава „Нов буквар за първоначалните момчета и момичета, нареден от Мария Г. Доброплодна с най-лесен начин за прочитане (Болград, 1866)“. В съобщенията този факт е отбелязан с различни акценти. В съобщението от 18.VI.1866 (в. „Турция“): „...внезапно, на 31 миналаго, страшний удар падна въз главата на учителя ни чрез телеграфа, който извести за внезапната смърт на младата, красивата и даровитата му съпруга, която непрестанно се упражняваше да умножи знанията си, да се изучи на разни езици, да бъде полезна на отечеството си, както и издаде в последно време един нов Буквар, твърде добре съчинен и нареден от нея“<sup>47</sup>. В съобщението от 25.VI.1866 (в. „Време“): „Г-т Доброплодний раздаде за „Бог да прости“ на сичкити по един Буквар, печатан сега скоро в Болград и съчинен от съпругата му Мария Г. Доброплодний, която освен матерния си език, познаваше доволно да говори и пише френския, гръцкия и турския...“<sup>48</sup>.

Посмъртните материали (некролози, посмъртни слова, надписи надгробни и ср.) регистрират не само личния влог на отделната личност и имплицитно очертаното място в социалния живот, но и чертаят **картина на нравите** – политически, литературни, обществени; тези текстове съдържат „сюжети“, които са примамлив обект за народопсихологията, за социологията, литературната история, културологията<sup>49</sup>. Например, случаят, отразен в съобщението за смъртта на Минчо Козарев от Железник: „Вчера на 23 того почина вечно г. Минчу Козарев, който остави добър пример на нашити съотечественици като си направи предварително завещанието, в което завеща 3 000 гроша на учебното заведение в Акарджа. Дано последуват този патриотически пример и други наши съотечественици“. Това е целият текст, който прави от неизвестния възрожденец публична личност, допринасяща за така желания напредък само с акта на завещанието. Завършващото изречение е типична съставна част от посмъртните материали (един вид изискване за чистота на жанра) – то следва схемата за „предаване“ от покойника на добрите дела на останалите живи, които да ги последват. Както пише и Е. Налбантова, „В нек-

<sup>47</sup> Пак там, с. 155.

<sup>48</sup> Пак там, с. 157.

<sup>49</sup> Налбантова, Е., Велкова-Гайдаржиева, А. Посмъртното слово като феномен на българската култура. Велико Търново, 2000; Налбантова, Е. Възрожденският човек – утопии и реалности. Велико Търново, 2001, 169–221.

ролога неизменно се появява мотивът за продължаването на делото на покойника<sup>50</sup> – от сподвижници и потомци.

Понякога само едно важно изречение е достатъчно, за да очертае присъствието на личността в живота, както е в съобщението за смъртта на Иван Момчилов: „Той е бил през сичкия си живот учител“<sup>51</sup>. И обратно – когато личността е приживе публична, тя често сблъсква отношения и разбирания и след смъртта. Такъв е случаят с разразилата се битка във връзка с надгробната реч на Петко Р. Славейков за Иларион Макариополски. Неизвестен дописник на в. „Век“ определя Славейков като „простия хулител на почившия архипастир“, като „несвесен вития, който тъй публично се подиграваше с тайната на смъртта, за да възбуди страстите на враждебността... Като гони и лицето и идеите на почившия цели години, ораторът се изпречва пред гроба му...“ и т.н.<sup>52</sup> Това е друг вид рецепция, моделирана от конфликтността на нравите, от изграждащите се нови представи за нравственост, обусловени от променящите се социални и политически отношения в българското общество. Въпреки типовата жанрова структура, посмъртните материали предават един по-различен **образ на времето**, който се доближава до образа, създаден от дописки в постоянни рубрики в периодичния печат, от хроникьори или мемоаристи.

\* \* \*

Ако констатацията за забавеността и домораслостта на културата през XIX век култивира тревогата на възрожденеца и поражда известна двойственост, но и все пак предизвиква реакции и стимулира процеси, които да я преодолеят, то **другата страна** на тази двойственост – насочването към Европа на знанието и просперитета, е не по-малко драматична.

Може да се каже, че с абсолютната си, понякога дори безкритична, обрънатост към европейското, ситуацията на тревога от изоставането става **заплаха за идентичността**. Една немалка част от новосъздаващата се българска интелигенция си задава въпроси от типа „Защо убо не приличат нихните работи на нашите и защо не сме благополучни като них“ или „Можем ли и ние да станем като просвещените?“ и т.н. За да си отговори с категорично упорство „Можем, стига само да щем“<sup>53</sup>, като се втурне да го доказва на същите тия просвещени народи, които имат „душевните и телесните нихни добродетели възвишени от нашите“. Примерите са много и показват примамливия образ на Европа, който е стимул за по-добър живот.

Друга, не по-малка част от българската интелигенция се обръща към „прехвалната Европа“ със съмнение и недоверие. Така се раждат ембле-

<sup>50</sup> **Налбантова, Е.** Некрологът и властовите игри на словото. – В: Посмъртното слово като феномен на културата. Велико Търново, 2000, с. 12.

<sup>51</sup> **Радкова, Р.** Цит. съч., с. 196.

<sup>52</sup> Пак там, 339–340.

<sup>53</sup> **Костович, Хр.** Обявление. – В: Обявления за български възрожденски издания. Съст. Н. Данова, Л. Драголова, М. Лачев, Р. Радкова. София, 1999, с. 101.

матичните за възрожденското време реакции на Раковски и Войников, на Каравелов и Ботев, а преди тях на Фотинов и Априлов, които в съпоставянето на българско и европейско, категорично отричат ползата на европейския модел за българското развитие<sup>54</sup>. Постепенно се изгражда образът на „враждебната“ за българите Европа, както посочва и К. Станева, Раковски „покрусен дешифрира културните и политическите нагласи на Западна Европа спрямо Балканите. Високо, категорично, директно големият социален мислител огласява травмиращата истина – християнска Европа е „чужда“, враждебна за българите, европейската дипломация има „мала грижа“ за изстребаните човешки множества, Европа „никак не ще да знае за притесняещо бедство християнски народи“<sup>55</sup>.

В някои от текстовете през Възраждането аргументите за просперитета на Европа отстъпват пред други, посочващи, че „цивилизованите“ народи не са много по-различни от „варварите“. Тази, така базова за българското общество през XIX век, опозиция пренарежда приоритетите във възрожденското пространство и, посочвайки пътищата за достигане на напредналите, „култивира унаследената представа за културно изостанал колектив“<sup>56</sup>. Толкова по-категорично прозвучава и един от най-ранните текстове през Възраждането – предговорът на Кипиловски към „Краткое начертание на всеобщата история“ (1836 г.). Той напада „високоучения господин Петар Х. Берович“ и други като него, които са забравили своя народ и отношението им към Европа остава загадка: „Напусто проминуват през просвещенната Европа, реят ся из сичките раеподобни окрасенията нейни, хвала го имат да наведят тойзи или онзи град европский, училища, академии, театри и други благотворни за человечеството зданията, а на умат си не докарват да рекат, чи тес просвещенни народи и сичка Европа не слязоха от небето таквис, и тии бяха някога си диви, груби и варвари, каквито и ний сега сми и сега с тейзи прозванията европейците ни отличат от себе си, ни смислят кажи да рекат, чи треба и ний да ся потрудим да отметним това пятно от себе си, та да останим и на себе си достойни, на учените наши любезни, **на просвещенните народи да покажим, че можем дане сме варвари, а можем и ний, каквото и тии, да усовершенствовами и да просветим себе си и да бъдим, ако не първи и втори, то по крайней мере единадести и дванадести**“<sup>57</sup> (подч. мое – Р. Д.).

Призиви от типа „да останим и на себе си достойни“ преповтарят заложеното още в „Историята“ на Паисий, както и амбицията „на просвещенните народи да покажим“ открива един дълго задържан травми-

---

<sup>54</sup> В такъв ракурс към темата попадат немало изследвания в последно време: Пелева, И. Ботев. Тялото на национализма, София, 1998, 111–118; Чернокожев, Н. От Възраждане към прераждане, или изкушаванията на българката. София, 90–150; Лилова, Д. Възрожденските значения на националното име. София, 2004, 148–269, и др.

<sup>55</sup> Станева, К. Аполология на българското... Цит. съч., с. 18.

<sup>56</sup> Лилова, Д. Цит. съч., с. 185.

<sup>57</sup> Кипиловски, Ан. „Кам любезните прочитатели! Любезни братя болгари!“ – Родолюбивий..., 55–56.

чен комплекс. Той в голяма степен е осъзнат именно в релацията „ние-другите“, „своето-чуждото“, в това оглеждане какво са направили и постигнали „просвещенните народи“ и какво ние не сме. В такъв план на наблюдения е проблематизираща констатацията на Ал. Къосев, че „българската национална култура възниква като едно болезнено присъствие на отсъствията, а историята ѝ може съкратено да се опише като вековни усилия по попълване и отстраняване на травматичните липси“<sup>58</sup>. Но същевременно до този срам от изоставането, породил в голяма степен травматичната ситуация на осъзнаването, застава и съзнание за собствения потенциал, за това „чи можем да не сме варвари“ и това осъзнаване не е само рефлексия на комплекса на изоставането, а е и вид самосъзнание. В този смисъл призмата „Другите... имат това, което ние нямаме, те са това, което ние не сме“ (Ал. Къосев) застава до своето огледално отражение – „а можем и ний, каквото и тий“. В такава интерпретация попада и вярното наблюдение на Къосев в цитираното изследване, че напомним за „нямането“, Паисий „несъзнателно възпроизвежда **травмата**, която се опитва да превъзмогне и сублимира“<sup>59</sup> (подч автора – Р. Д.). Но не бива ли да се запитаме – дали на възрожденския човек не му е била необходима именно такава отправна точка? Дали хилендарският монах, а след него както е видно и много други книжовници не са осъзнали перспективността на един такъв механизъм – назови злото, за да го победиш сам? Едва ли Българското възраждане е време само на осъзнаване на травматизми, на разпространето им и на изживяване на срама, то е, може би и именно поради тези комплекси от вина и тревога, времето на „великите героизми“, на духовното ни „пробуждане“, на призови от типа „докога сон дълбокий?“, но и на призови от типа „да останим и на себе си достойни“. В тази сложна среща осъзнаването на травмата върви успоредно с опитите за нейното преодоляване и то присъства едновременно, в едни и същи текстове, изречено е от едни и същи личности. Безспорно е и друго, назоваването на срама гони и възпитателен ефект – от типа „чуйте, за да знаете“, но обръщането към собствения потенциал и осъзнаването му е не по-слабо. И това раздвоено обръщане към своето – чрез „вътрешна отчужденост“ (Ал. Къосев), но и чрез равностойна по интензитет самооценка – поражда физиономичността на Възраждането, показва съмнения, които са креативни.

\* \* \*

Друг важен пласт от поведенческия репертоар през XIX век, породен от конкретна травматична ситуация и оформил конкретен стереотип на поведение – е свързан със ситуацията в емиграция и нерадостната съдба на чужденеца.

---

<sup>58</sup> Къосев, Ал. Списъци на отсъстващото. – В: Българският канон. Кризата на литературното наследство. София, 1998, с. 9.

<sup>59</sup> Пак там, с. 17.

„Емиграцията като травма“ е заглавието на едно изследване на Л. Суханек<sup>60</sup>, което, тълкувайки травмата, въвежда понятия, като „обществена травма“, „културна травма“, „антропологическа травма“. Всички те са насочени към утвърждаване на основната гледна точка към проблема, а именно – „необходимост от изработване на нови ориентири на екзистенцията“<sup>61</sup>. Термините културна и антропологическа травма може да се съотнесат, според Суханек, „към явлениято емиграция, в нейния индивидуален, антропологически и културен контекст“. Същевременно, в тълкуването на полския учен, травмата се приема като „динамичен процес“, който има своите психологически и екзистенциални основания и пряк резултат от който са „опустошеността и отчуждеността“<sup>62</sup>.

Подобен изследователски подстъп към явлениято „емиграция“ акцентира на психологизма на изживяванията в ситуация на емиграция. Самото явление, поради своята сложност и противоречивост, е обект на множество научни интерпретации и от историята, и от културологията, и от психологията, и от социологията. През различни исторически периоди емиграцията има своите особености, но константни остават, както механизмите на усвояване на чуждото, така и механизмите на отстояване на своето. Възрожденското време създава своя ситуация „извън отечеството“ (П. Р. Славейков), определена с творбата на Р. Жинзифов – „на чуждина“. Той е един от българите, които остават завинаги в чуждата земя и творчеството му е в голяма степен проекция на тази негова съдба. През XIX век заминаването „навън“ е характерен центробежен импулс, предопределен от желанието да се получи по-добро образование<sup>63</sup>.

**Потиснатата жажда за наука**, поради самото равнище на образование в България, отправя в чужбина немалко българи, които опознават „чуждостта“ чрез откъсване от своето. „Чуждостта – пише Ю. Николова – не означава само непознатост (...), тя не е единствено резултат от преместването в друго пространство (...), но и сплав, цялостна структура от норми на поведение – навици, обичаи, възгледи, облекло, бит... Излизането от познатото (роден дом, край и т.н.) води до нарушаване на порядъка от норми на поведение и това травмира човека“<sup>64</sup>. Тяхното заминаване не ги прави емигранти, но ситуацията „на чуждина“ променя мисленето, културните нагласи, усещанията, волята за живот. Екзотиката на чуждото не заличава носталгията по своето, но радикално променя мирогледа на

---

<sup>60</sup> Suchanek, I. Емиграция как травма. – Z polskich studiow slawystycznych, seria X. Literaturoznawstwo. Kulturologia. Folklorystyka, Warszawa, 2003.

<sup>61</sup> Пак там, с. 193.

<sup>62</sup> Пак там, с. 194.

<sup>63</sup> Леков, Д. „Емиграция и литература“ – „Българската емиграция през Възраждането. Сборник. Сливен 2003 г., 65–70; вж също и обстойното изследване на Кр. Шарова. Чуждестранни извори за българската политическа емиграция и за напредъка на възрожденското общество, 13–64.

<sup>64</sup> Николова, Ю. „Разместеният човек“ или за метачуждостта през Българското възрождане“ – Език и литература, XLIX (1994), с. 62.

„разместеният човек“ (Ю. Николова). Той е и „тук“ и „там“, запазил и изгубил себе си и в това „тук“, и в това „там“. В такава ситуация на самоотчужденост неизбежно се променя и психологическата мотивация на поведението.

Самият израз „на чуждина“ акцентира на пространствената чуждост – тя е чуждото място, където има чужди хора, всичко е чуждо. Но тази пространствена чуждост е настойчива и силна, и постепенно и неизбежно прониква дълбоко в менталността на българина. Става част от неговото духовно страдалческо битие. А. Шютц персонализира личността на заминалия и завърналия се като „чужденецът“, човекът, неоткрил за себе си своето място в света. Както пише в едно писмо Жинзифов на В. Д. Стоянов, „нашата клета наръчница (урисница), която е очукала нас горки българи, е дотука насърдена и налютена на нас, щото треба секой из нас младите българи, които сме са разпръснали по Европа, да са печали, за да са дигне тойзи гъстий мрак от клета ни Майка България (Македония, Тракия и Балканска България). Треба, щото си мие българи (млади) знаеме ли са или не, да сме напоени с една вода; треба, щото си мие да сме вдъхнати с еднаков дух...“<sup>65</sup>

За Жинзифов, „белокаменна Москва“ е и чуждо място, и дом. И той, и другите българи в Москва и Одеса, не са емигранти, но **усещането за чуждост**, внушено от творбите, издава изживяването им като емигранти. Това е драмата на отдалечаването от родното, на трудното приспособяване към чуждото, на едно продължително „нравствено умирање“ (Н. Бончев). В такъв смисъл може да се каже, че ситуацията „извън отечеството“ е вид културна травма, един исторически и културен „шок“ (Суханек), който не всеки и невинаги успява да изживее и от който невинаги може да се освободи. В подобно методологическо поле може да бъде поставен и „неясният човек“, обстойно изследван от Ив. Младенов<sup>66</sup> в статията му за културноисторическата ситуация от 90-те години на XIX век. За разлика от младите българи, учещи се преди Освобождението в Одеса и в Москва, заминаващите в края на века откриват един нов хоризонт, наречен от изследвателя „функция на новопридобитата свобода“<sup>67</sup>. Тази свобода именно и мотивира определението „неясният човек“.

В плана на изследване на травмата, породена от ситуацията „извън отечеството“, поведението на българските емигранти в Румъния е рязко разграничаващо се. Може би поради близките разстояния, може би поради императивните задачи на времето, които са поели, те не изживяват болезнено раздялата, нямат своята тема на „прощаването“ и носталгичното завръщане, нито своята „тъга по юг“. Техният потенциал покрива публицистика и литература, и дава завършения образ на възрожденските творчески изяви.

<sup>65</sup> Жинзифов, Р. „...За обща майка, за България“. Стихотворения, статии, писма. София, 1989, с. 403.

<sup>66</sup> Младенов, И. Неясният човек. – Език и литература, LIII (1992), кн. 2., 25–43.

<sup>67</sup> Пак там, с. 25.