

РАЗМИСЛИ ПО ПОВОД ЕДНА КЛАСИЧЕСКА СМЪРТ

Атанас Бучков

Пловдивски университет „Паусий Хилендарски“

„Вазов не подлежи на оценка, поне аз не се осмелявам да давам оценка, защото това би означавало да се заловя да давам оценка на майчиното си мляко.“

Йордан Радичков

„Късата памет е грях... Стани твар безпаметна, да се отървеш от съвестта.“

Емилиян Станев („Антихрист“)

The paper aims at situating the tragedy of Kocho Chestimesnki (in history as such as well as in Ivan Vazov's ode). The hero's self-sacrificial death is an opportunity for us to grasp what is actually happening with the concept of *national identity* in the perception of the generation that shaped itself during the years of political transition in Bulgaria.

The major terms, operationally set in motion to unearth the continual sense of 'classical death' are: 'memory', 'conscience' and 'horizon of expectations'. The strategy of research and reflection rests on the conviction that one could only speak about time in time itself.

Key words: Memory, conscience, death, horizon of expectations, national identity

Размислите, които се каня да споделя, са заченати от личен спомен. И то – има-няма – от преди два-сетина години. Споделяйки го, с него смятам да подсказва и какво имам предвид под „една класическа смърт“.

Като лектор в чужбина преподавах българска литература. Студентите, една шепа българисти, вървяха в обучението си по билото на българската литература. Според хорариума, в който е застъпена. Като е малко времето, разглеждаш онова, в което си убеден, а – надявам се – и до ден днешен все още сме убедени, че не можеш да пропуснеш. Имам предвид „класическите“ български автори. И на първо място сред тях –

Иван Вазов. Разбира се, не всичко от него. Но не говориш ли за „Под игото“ и за „Епопея на забравените“, ще рече да не си казал нищо за „класика“. Понеже представянето предполага и цитиране (в чуждоезикова среда то е двойно наложително), съсредоточавам вниманието към върхово драматичния момент от „Кочо“.

...И Кочо ножът си извади
кървав из гърди ѝ; и чучур червен
бликна и затече...
Главицата падна, трупът се затресе
И кръвта детинска с майчина се смеси.

След тези стихове една студентка рязко ме прекъсна – „Това е не-поетичен натурализъм“. Дали защото смътно реагираше на Вазовата немара за „поетическата функция на езика“, или „референтността“ на потресната картина ѝ дойде много, това и досега остава неясно за мен. Но и досега, връхлети ли ме споменът, усещам същото жегване както тогава. Срещата със саможертвената смърт на Кочо продължава да е среща с нещо не само лично. Сврълхлична ли е обаче неговата „класическа“ смърт? Опитвал съм се импровизирано да проверя това на лекции по повод на „класическото“ в литературата. След няколко пропедeutични ориентира, положени в разноречието около понятието, съм споделял и моя лекторски случай с „Кочо“. Сподирян от въпроса – би ли ви жегнало нещо, ако ви засрещне подобна реплика? Това всъщност е поводът за размислите, които се каня да споделя. За да продължа към тях, ще се позова на два от споменатите ориентира. Първият принадлежи на Хегел: „... ние имаме интерес към онова, което е отминало, не вече само поради простото основание, че то е било някога. Историческото съдържание е наше само когато можем да смятаме настоящето изобщо за последица от онези събития, в чиято верига изобразяваните характери или дела съставляват съществено звено“ (Хегел 1967: 380). Прилепям към думите на Хегел и Гадамеровата визия за „класическото“: „Класическото“ не се нуждае от преодоляване на историческата дистанция, тъй като самото то осъществява преодоляването в постоянно опосредяване. Следователно класическото е „безвремево“, но тази безвремовост е начин на историческо битие“ (Гадамер 1997: 399). Дали обаче класическото притежава „надвременна съвременност“ в нашия случай? Дали тук и сега „смятаме настоящето за последица от онези събития и дела“, в чиято „верига“ е мъченическата Кочова саможертва?

Утайката на съмнението започна да се напластява, когато аудиторията все по-плахо потвърждаваше като свое жегващото опровержение срещу „непоетичната натуралистичност“ на Вазовите стихове. Да повтора тогава въпроса: отслабва ли идентифициращо себепознанието валентност на героя? Способна ли е неговата саможертвеност да „опосредява минало и настояще“? С две думи – класическа ли е все още неговата смърт?

Давам си сметка колко многопосочни и стръмни са отговорите на подобен въпрос. Защото, макар и литературно зададен, той е прицелен в собствената ни историчност.

Затова, макар и твърде бегло, ще се опитам да го ситуирам.

Погледната от възможно най-висока позиция, ситуацията от Хабермас се формулира като „ерозия на увереността в силата на колективното действие и атрофия на нормативната чувственост“. А те, взети заедно, „далеч по-силно от всички останали фактори засилват и без това тлеещия скептицизъм относно просветеното себепознание на съвременността“ (Хабермас 2011). (Като противоотрова в този смисъл може да се чете „опитът“ на философа да търси възможност за конституционална „хармонизация на националната в транснационална общност“ (Хабермас 2011б: 7–8), каквото би трябвало да е бъдещето на Европейския съюз.) С поглед към „наблюдаваното в момента окончателно оттегляне на общественото доверие от държавата“ в сходна скептична посока политологът констатира: „постидеологическият свят е ирационален и неуправляем“ (Кръстев 2011а). Социологът пък намира причините за това във вездесещия в съвременния свят „консуматор“, обсебен единствено от „бъдещето“. А „със самия факт, че бъдещето става все по-определящо и по-важно от миналото, нациите са съборени“ (Райчев 2011). Цитирам думи, изтръгнати от неопределеността на света, в който сме; свят, в който – както предрече преди десетина години и културният антрополог – сме обречени да се движим от „принадлежност“ към „идентичност“. Понеже „националната хомогенност все повече се изтласква към „задния двор“ на идентичността“ (Дичев 2002: 97), ще ни се наложи да мислим себе си в „плаващи категории“ (Дичев 2008). Инак казано – „време е да престанем да мислим с тия чисти категории от типа на „робство“, „свобода“, „геройство“; с тях хората са живели във времето на класическите национални държави“.

За кризата в националната идентичност е натрупана респектираща библиография. В момента, казват, националната държава се е разпаднала на „етнически българи и неуважавана от тях държава“. А

„атомизацията“ на българина се откроява като един от най-ярките изрази на кризата. Особено важен за случая обаче е начинът, по който кризата присъства в аспекта на „историческата социология на колективната памет“. Ако се задава „краят на една парадигма, парадигмата на монолитната национално-държавна история и нейните царе, герои, мъченици, жертви“, то неизбежно предстои да се предефинира общностното „ние“ (Деянова 2009: 327, 331). Става дума за твърдение, стъпващо върху публичния скандал около „мита Батак“. Как може да прозвучи всичко това „посвоему“, ще подскажа с единствен пример, взет от форумните изживявания на кризата. „Къде ми е държавата? Моята си държава, държавата, която в училище ме учеха да обичам, която на 18 години се заклех да защитавам и в която трябва да отгледам децата си“ (Сега 2011).

Преди да насоча поглед към децата, които отглеждаме образователно чрез учебни програми и учебници, писани по тях, да ситуирам и поколенчески въпроса. Става дума за поколението, което ефектно Иван Кръстев кръсти „Е-поколение“ (т. е. съчетано от „Exit“ и „Enter“). Според него изцяло „визуално и виртуално“, то е поколение, в което „историята я няма, нито семейната, нито националната“. И по същество, обърнало гръб на държавата, това е първото „поколение, изцяло формирано от потреблението като начин на съществуване“ (Кръстев 2011б). В същата посока са и визиите на Ивайло Дичев от книгата му „Граждани отвъд местата“, в която е отделил подглава „Новата пропаст между поколенията“. А тя, пропастта, е издълбана от необратимо наложилите се „циничен прагматизъм“. Резултат от който е обобщението за „отчуждението на отделния индивид от своите“ и прогнозата за „раждането на ново флуидно гражданство“ (Дичев 2009: 127, 131).

Дали пък чашата на скептицизма не е на път да прелее, заговорим ли „pro domo sua“? Вярно е, че има изследвания, в които желаното е представяно за действително. Тоест, че „най-българските книги“ не толкова „ни съпътстват, колкото възпроизвеждат“; че „българите се раждат от тях, излизат от техните страници и правят родина“ (Алипиева 1999). При това сякаш напук на критическите постмодерни „патологии“, „десакрализиращи националната митология“. Тук е нужно обаче уточнението: какво да разбираме под „действително“?

Присъщо на литературата е да пита, търси и предлага отговор на въпросите „кой сме“ и „защо сме такива“, както и да участва в градежа на идентичностната митология. На това е посветена обхватната монография на Николай Аретов (Аретов 2006). В нея има важни ори-

ентири за сюжетите, „изграждащи българската национална идентичност“ чрез литературата. Ето и два от тях, нужни за случая. Първи – „Националната митология възприема изцяло сакрализирано Априлското въстание“, и втори – „Като се имат предвид начините, по които обществото и до днес ползва „Епопея на забравените“, може да се твърди, че Вазовият цикъл представлява нещо като ритуални текстове. Вазовият вариант на националната митология се налага и категорично доминира и до днес“ (Аретов 2006: 97, 436). Не по-малко красноречив ориентир, свързан с темата на размислите, е и изследването на Инна Пелева „Идеологът на нацията“. В него интенционалното ядро на „Епопеята“ е открито чрез „алгоритъма-лексемна поредица „българско“ – „чуждо“ – „сблъсък“ – „подвиг“ – „трагична-смърт-възвеличаване-на-своето“ (Пелева 1994: 20). Доколкото в литературата има „класически фонд“, именно защото е класически, той би трябвало да ни „въобразява“ като общност, според знаменитата теза на Б. Андерсън, и да осигурава нейния континуитет. Но въпросът, който поставих, и отговорът, за който размислите биха повдигнали завесата, гледа в друга посока. Изхождайки от неясната ни историчност, той има пред себе си „хоризонта на очакването“. Инак казано – пита не за фундиращото в литературата, а действително фундиращо ли е то?

Тъкмо литературоведският опит на 90-те години подсказва, че есенциализмът е клаустрофобичен, ако не ситуира възможностите си онтично. Защото, ако прекрояването на „канона“ го прави непредсказуем, това все пак не е най-голямата беда за... неговия живот. Заплахата идва от другаде. Формулирана е тя с красноречиво откровение от Ал. Кьосев. И то не къде да е, а в обобщението върху усилията на авторския колектив, част от който е самият той, работил в различни аспекти над „българския канон“. Тъкмо затова прибягвам до него. Да повторя – понеже тук ме интересува не толкова даденото в литературата, чрез което би могла тя да говори на нашето себеразбиране като българи чрез българското в нея, а преди всичко – събитието на неговото случване по повод на „една класическа смърт“ [„Времето и битието се случват в събитието“ (Хайдегер 1993: 404)]. Ето го и самото откровение: „Задължени сме обаче да отбележим накрая и още една подробност, която отново прави канона „проблематичен“. А това е случващото се с него по време на „кандидатстудентските сатурналии“ и предхождащо-следхождащото ги време. „Българските класици могат да се гордеят с това, че в майско-юнско време те наистина са де-нонощни „съвременници“ на всички български кандидат-студенти и техните родители. Но иначе, извън сатурналиите на кандидатстудент-

ския изпит, тя, българската литература, май – просто не се чете. Освен от оскъдната прослойка професионалисти, самонадеяно мечтаещи за кабинетно четене“ (Кьосев 1999: 269–270; вж. също Кьосев 2005: 91).

Това и ме подтикна окончателно да се поддам на изкушението за една импровизирана анкета, поставяща два взаимно свързани въпроса, в които Кочо Чистеменски (от националната история и от одата на Вазов) поколенчески ни среща със себе си тук и сега.

Въпросите са: „Трагичен герой ли е Кочо Чистеменски?“ и „Какво ви говори той в настоящето?“.

Насочвайки се към отговорите, нека спомена и това, че в учебните програми на дирекция „Политика в общото образование“ очакваният резултат по повод на Вазовата „Епопея на забравените“ се свързва с „идеята за националното“ (Учебни програми 2003: 9). Снета в учебниците, макар и вариативно поднесена, тя присъства достъпно и убедително. Любопитното е, че в учебниците по литература одата за Кочо не е интерпретативно застъпена. Което прави отговорите особено ценни. Що се отнася до учебниците по българска история (с изключение на един), там Кочо, заедно със Спас Гинев, е споменат само информативно.

И последно: анкетираните са около 400 души. Основно от Пловдив, Стара Загора, Сливен, Бургас и Смолян. До един – представители на „Е-поколението“.

И така – какви са отговорите и какви размисли пораждаат те?

На първия въпрос с пренебрежими изключения всички ясно определят Кочо като „трагичен герой“. Мотивират отговора си фактологично и обяснително – кога, къде, как и защо Кочо Чистеменски извършва своя подвиг саможертва. За да го обобщят като „национален мъченик“. Или примерно така: „Кочо е един от вечните герои на България“; „неговата смърт е пример за българщина“; „Кочо извършва най-трудния, най-мъчителния избор чрез акт на жертвоприношение пред олтара на свободата“; „неговата постъпка трябва да бъде канонизирана“, защото „смъртта му е била неговата свобода“.

Сред отговорите има един колкото кратък, толкова и доловимо загатващ посоката на отговорите по втория въпрос – Кочо излъчва „гордост, величие и срам“. Оставайки засега при „гордостта и величието“, да посоча обобщаващо, че великата саможертва на „простия чизмар“ присъства пиететно ясно в полето на спомена – присъства като „функционална памет“. А тя, както я формулира Алайда Асман (Асман 1999), е памет, фундараща идентичността, носи жизнени ориентации и поведенчески мотивации. Такъв спомен е „по принцип пер-

спективистично положен“. И тъкмо заради присъщата му хомогенизиращо-континуитетна сила споменът влиза в пантеона, в календара, в образователния канон. За какво обаче намеква „срамът“ в спомена за Кочовата саможертвена смърт, редоположен с „гордостта“ и „величието“? Изпреварващо казано, намеква за моралния товар, с който се засреща споменът в настоящето, и поставя на изпитание „задължението за памет“. Постановката за нея принадлежи на Пол Рикьор и кълни от тезата му, че „идеята за дълг“ и „идеята за наследство“ са сдвоено неразделни. „Задължението за памет е задължение за отдаване на справедливост чрез спомена за някой друг различен от себе си“ (Рикьор 2006: 101). Както и може да се очаква, „моралното предимство“ в задължението за памет „принадлежи на жертвите“. За да заработи в посока на дълга, паметта трябва да събуди или да бъде събудена от чувството за справедливост. В конкретния случай – справедливост към жертвите от Априлската епопея, символизирани от саможертвата на Кочо. Чрез нея имаме себе си като потомци. А чрез уважението към тях е възможно и уважението към себе си. Именно чрез спомена за другите в нас, които задължаващо ни задават. Да останем в следата им. Да продължим следата им. Чувайки техния зов, ние чуваме гласа на своята съвест, чрез която уважението към тях може да се превърне в самоуважение. Защото, ако „уважението е субективен корелатив на моралния дълг“ и ако „изходно е структурирано като диалогична категория“, то – твърди Рикьор – няма и не може да има самоуважение без уважение на другия“ (Рикьор 1989: 91). Затова и „свидетел на тази интернализация на другия в мен в самоуважението се явява съвестта“. Така, тръгвайки от паметта, стигнахме до съвестта, за да се насочим вече към начина, по който тя онтично преживява спомена за Кочо.

Има един отговор на втория въпрос в анкетата, посвоему съчетаващ вариантите, в които саможертвата на Кочо се мисли в настоящето. И то именно под знаменателя на „срама“. Ще го цитирам цялостно: „Миналото и настоящето са различни по своето време. В миналото една смърт е била увенчавана. Смъртта му го е направила герой не само него и семейството му, а и за българите. Смъртта в настоящето е нещо, което не би направило впечатление на никого. Страхът от това да бъдат потурчени е накарало Кочо Чистеменски да се скрие в църквата със семейството си и още българи. Там те намират своята смърт. И все още в настоящето ние чуваме техния зов“.

Зад грапавия синтаксис тук е доловима откровеност, съчетаваща в единство труднообясними твърдения. От една страна – миналото е живо, саможертвата е „зов“, който чуваме в настоящето. И същевре-

менно от друга – „смъртта в настоящето е нещо, което не би направило впечатление на никого“. Да попитам тогава: как взаимодейства паметта за саможертвата с „хоризонта на очакване“? Мержелее ли се в него тя? Не превръща ли поколенческото чувство за справедливост паметта в „следа“ без бъдеще?

След тези въпросителни ориентири прекрачвам пряко във втората част на анкетата. Можем да я тълкуваме в два аспекта: единия – като справедлив израз на отношение към настоящето. А оттук втория – като израз, в който се антиципира бъдещето. Ще лицезрем това, попитаме ли как настоящето подхранва битийната валентност на Кочо и какво е херменевтичното му поведение в него. Ако за анкетираните саможертвената смърт, като всяка среща с трагичното, е и „среща със самия себе си“ (Гадамер 1997: 180) и тази среща, както стана дума, е по същество дълженстваща и в този смисъл проективна, то в отговорите на втория въпрос ни чака нещо изненадващо. А именно – поколенческото саморазбиране като безпомощен гърч на „задължението за памет“. Преди да го усетим отблизо, трябва да кажа, че приблизително половината от анкетираните мълчат, просто не отговарят на втория въпрос. Или отговарят еднословно: днес, тук и сега, Кочо не ми говори „НИЦО“. Истина, която не може да се заобиколи или премълчи, но и която не е цялата истина. Ето я другата ѝ половина: „В настоящето... всеки мисли за себе си“ и „никой не би повторил неговото дело“; „Смъртта му ми говори за достойнството и героизма, който има. Подобни качества все по-рядко се срещат у съвременните хора в България“; „неговото действие е показателно за патриотичното мислене и готовност за саможертва... Нещо, което в наши дни би изглеждало абсурдно“; „Героизмът на Кочо е считан за отживелица и е напълно ненужен за нашето време“; „в очите на днешните поколения причината за смъртта му изглежда странно“; „едно голямо геройство, което ще остане минало, няма човек, който да бъде като него“; „ако бяха на мястото на Кочо, хората в днешно време въобще нямаше да направят нищо, а щяха да гледат как се обезчестява народ и семейство“; „в настоящето... малко хора са останали с чувството на достойни българи“; „Смъртта на Кочо е велика и вчера, и днес. Но българинът е забравил историята си, а без нея няма как бъдещето му да е пълноценно“; „В настоящето неговата смърт има ореол, който озарява... тъмните и бездуховни времена, в които живеем“; „Кочо няма нищо общо с настоящето... Той притежава нещо, което сега ни липсва, и това е чувството за самосъзнание, себеуважение и любов към семейството и родината“...

Спирам дотук, за да добавя само още няколко отговора, насочващи към причините и обясняващи защо Кочо е „непонятен“, „немислим“, „абсурден“, а саможертвата му – „безсмислена“ и „отживелица“. Така е, защото „днес всеки гледа себе си“; „днес всеки е егоистично настроен“; „в настоящото време всичко се продава. Хората имат все по-малко морални качества. Всеки си гледа интереса“; „Всеки гледа себе си и търси облаги от всичко“... Повече цитати едва ли са нужни. Мисля, че отговорите очертаха както отношението, така и причините за това отношение към настоящето. В него Кочо е „велик“ и... „абсурден“. Вместо да слива „хоризонтите“, неговата „класическа смърт“ ги среща в точката на късото съединение. Ако първият въпрос чрез отговорите възпроизвежда миналото като значимо, то вторият произвежда чрез миналото смисъл и осмисляне. Конвулсивно изговаря една онтична трезвост, независимо от възрастта и крехкия социален опит на анкетиранияте. И те по същество чрез преценката си уличаващо сочат вината. Така дългът се превръща в обвинение срещу обстоятелствата. Чувството за справедливост, което помни и уважава „следата“, превръща Кочо в аксиологически императив за съвестта. Превръща уважението в инвектива. Тъкмо благодарение на него настоящето е „егоистично“ и комерчески себично. Обсебващо доминиратите в настоящето ценностни ориентации и нагласи правят Кочо „абсурден“, за да назоват собствения абсурд, в който исторично сме. Мисленето за Кочо е амбивалентно: той е жива памет, в която настоящето се оглежда критично и самокритично. Както се казва в един от отговорите – „това ни показва сблъсъка на идеали“. Единия от тях, разбира се, в интонационно саркастични кавички.

Споделям тези размисли, като си давам ясна сметка, че анкетата е импровизация по повод. Лишена от солидна социологическа база и методическа промисленост (да не говоря за опущенията спрямо социологическата максима за „въздържане от оценка“). Истините, с които тя ни среща, едва ли могат да претендират за познавателна валидност. Чувал съм от социолозите, че те не врачуват, а се опитват да сочат тенденции. В този смисъл, ако с нещо споделените размисли могат да бъдат полезни, то е именно посоката („тенденцията“) на императива. „Категоричен“ или не, в отговорите той присъства, буди тревога, ражда критицизъм. Трезвост спрямо нашето „бъдеще в миналото“. С което ни подсеща, че „чистият разум“, на който професионално служим (дори когато не си даваме сметка за това), е все пак разновидност на „практическият“. Другото е иждивенчество, за което Кочо би бил „непонятен“ или „абсурден“.

ЛИТЕРАТУРА

- Алипиева 1999:** Алипиева, А. *Национална идентичност в българската литература*. Варна, 1999. <ЕИ literNet, посетен на 11.05.2011>.
- Аретов 2006:** Аретов, Н. *Национална митология и национална литература*. София: Кралица МАБ, 2006.
- Асман 1999:** Асман, А. <ЕИ literNet, посетен на 24.07.2011>.
- Гадамер 1977:** Gadamer H-G. *Истина и метод*. Плевен, 1997.
- Деянова 2009:** Деянова, Л. *Очертания на мълчанието*. София: Критика и хуманизъм, 2009.
- Дичев 2002:** Дичев, И. *От принадлежност към идентичност*. София: ЛИК, 2002.
- Дичев 2008:** Дичев, И. Интервю. // *Култура*, № 31, 19.IX.2008.
- Дичев 2009:** Дичев, И. *Граждани отвъд местата*. София: Просвета, 2009.
- Кръстев 2011а:** Кръстев, Ив. Интервю. // *Култура*, № 30, 30.IX.2011.
- Кръстев 2011б:** Кръстев, Ив. Интервю. // *Капитал*, № 34, 15.IX.2011.
- Кьосев 1998:** Кьосев, Ал. Следговор. // *Българският канон*. Под ред. на Ал. Кьосев. София: Изд. къща „Александър Панов“, 1998.
- Кьосев 2005:** Кьосев, Ал. *Лелята от Гьотинген*. София: „Фигура“, 2005.
- Пелева 1994:** Пелева, И. *Идеологът на нацията*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство, 1994.
- Райчев 2011:** Райчев, Ан. Интервю. // *Култура*, № 32, 26.IX.2011.
- Рикер 1989:** Ricoeur, P. Човек как предмет философии. // *Вопросы философии*, № 2, 1989.
- Рикьор 2006:** Ricoeur, P. *Историята, паметта, забравата*. София: СОНМ, 2006.
- Сега 2011:** <segabg.com> *Форум под материала на Елена Кодинова, Сега*, 27.IX.2011.
- Учебни програми 2003:** МО. Дирекция „Политика в общото образование“. *Учебни програми, I част за задължителна и профилирана подготовка IX, X, XI, XII клас. Културнообразователна област: Български език и литература*. София: Главна редакция на педагогическите издания към МОН, 2003.
- Хайдегер 1993:** Хайдегер, М. *Время и бытие. Статии и выступления*. Москва: Изд. „Республика“, 1993.
- Хабермас 2011:** Хабермас, Ю. Що е политическо. // *Култура*, № 29, 23.IX.2011.
- Хабермас 2011:** Хабермас, Ю. *За конституцията на Европа. Опит*. София: КХ, 2011.