



„Чий е Ботев?“

Заглавието на настоящия текст отправя към ескалаторите през 20-30-те години на ХХ век полемики в българското публично пространство, свързани със стремежа за идентификация с фигурата на Христо Ботев. В този времеви отрязък се появяват над 10 статии, озаглавени „Чий е Ботев?"; до 1944 г. броят им нараства на около 20; и като се прибавят поне още толкова номинативни варианти, надсловни от типа: „Кому принадлежи Ботев?", „Патриот или социалист?", „Към кой лагер би принадлежал Христо Ботев в днешно време", „Ботев е наш!" и пр., може да се каже, че през този период поетът очевидно се е превърнал в свръхценностно средоточие на напълно противоположни, противоборстващи помежду си идеологии, всяка от които се опитва да изкове своя линия на принадлежност и каузалност; превърнал се е в „светецът – както пише Боян Пенев – когото признават тук всички секти и религии“.

Прелюдии около канона

Защо тъкмо 20-30-те години на ХХ век изковават въпросната святост и издигат фигурата на Ботев, заедно с тази на другия „светски светец“ – Васил Левски, на челна позиция в националния героичен пантеон? Вероятно защото през този период поколението на сподвижниците на възрожденските революционери в общи линии е приключило земния си път. Отишли са си техните първи биографи и автори на мемоарни текстове (Захари Стоянов още през 1889 г., Стоян Заимов и Димитър Страшимиров – през 30-те години на века); също и писателите, задали традицията на охудожествяването на бунтовните дела. Отишли са си както изобретателите на революционния култ, така и техните критици, което значи, че дискуссионното поле относно приемането и отхвърлянето на героите постепенно се стеснява; т. нар. комуникативна (т. е. делнична, поколенческа) памет отстъпва място на едно ритуализирано, трансцендиращо спомняне, което изтласква подривните интерпретации и налага сравнително единен, преобладаващо позитивен разказ за героичните изяви. Монолитността на този разказ, разбира се, не е абсолютна: що се отнася до Ботев, тъкмо през 20-те години той, така да се каже, пада жертва на възможно най-безкомпромисен прочит, който не само че се усъмнява в подвига на революционера, а и директно го определя като „зловеща личност“. На въпросния прочит ще се спра по-нататък в текста; тук само ще отбележа, че той се явява по-скоро изключение, случаен дисонанс в иначе масово славословната, възвишено оркестрирана представа за героя. И точно защото е самотна алтернатива, този прочит набързо бива маргинализиран от ответни критически реакции, призвани не само да въздигат култа към поета, но и да го обезопасяват, да разчистват терена от възможни дискредитиращи атаки.

Същото се отнася и до оценката за поезията и публицистиката на Ботев: макар и да претендира за плуралистичност, макар и да допуска обсъждане на известни естетически недостатъци, културното поле от 20-те и 30-те години все по-отчетливо обръща гръб на критическите подходи, опитващи се да демитологизират или просто да „нормализират“ прочита на Ботевото творчество. Преди разглеждания период, когато проблематизациите на това творчество не изглеждат кощунствено, интерпретациите от типа на Иван-Вазовата „критическа студия“ върху текстовете на Ботев са обичайно явление. Във въпросната студия, публикувана в сп. „Денница“ през 1891 г., Вазов твърди, че при цялата си несъмнена оригиналност, поезията на Ботев все пак излъчва разни смущаващи несъобразности: ту някой „слаб или неправилен, или лошав“ „куплет“, ту някоя досадна „погрешка“ в „слога“, която „неприятно нарушава армонията на цялото стихотворение“, ту прекомерна радикалност в плана на съдържанието, в която резонира „трясъкът на бомбата на руския nihilist“. От подобен характер са и анализите на Пенчо Славейков, в един от които (като реплика на възторженото мнение на Д. Страшимиров, че „Ботев е най-велик наш народен поет“) дори се допуска, че „Ботев не е не само велик, но едвам ли може да се нарече и добър поет“. Такива



снизяващи интерпретации до голяма степен са подхранвани от обстоятелството, че Ботев е все още твърде исторически, неотдавнашен герой. След 20-те години на ХХ век се случва необходимата „епическа“ дистанция, която успешно трансформира историзма в национален мит.

Този мит успешно е инкорпориран в стабилизирания тогава национален метаразказ и литературен канон. Твърдя, че тъкмо през 20-те години на ХХ век тези институционални, държавно регламентирани структури придобиват що-годе нормиран, константен вид. Дотогава те представляват по-скоро аморфно пространство на случайни йерархии, вместиания и размествания. Индикации за тази аморфност дават първите следосвобожденски прегледи и учебници по българска история и литература, в които уклонът към регистриране на имена и събития в редица случаи надделява над тяхното селектиране (а тъкмо принципът на подбора, на еталонното оразличаване е белег за канонична осъщественост). Така в „История на българската литература“ (1887) от Димитър Маринов, да кажем, изложението за Добри Чинтулов е вместиено едва в два реда; точно колкото са посветени и на Кръстьо Пишурка; последният дори печели известна преднина, доколкото е споменат с четири произведения, а авторът на бунтовни песни – само с две. Регистрирането при това изглежда пропускливо, особено що се отнася до Ботев, който или напълно отсъства от първите литературноисторически и историографски съчинения (отсъства например от „История на българската литература“ (1884) на А. Пипин и В. Спасович), или споменаването му, както ще видим, е твърде пестеливо, или пък присъствието му, и без друго слабо открито, е разположено между два незасрещащи се образа – на революционера или на поета. В „История на българския народ“ (1881), съставена от Стефан Бобчев, Ботев фигурира като революционер, пленил парахода „Радецки“ с помощта на „200 войнишки организирани доброволци“, сетне стъпил с дружината на българска земя, но „подир няколко бойове“ в крайна сметка „постигнал (...) същата съдба, която преди осем години претърпя Хаджи-Димитровото преминаване“. В друг учебник на Бобчев обаче от 1883 г. образът на революционера Ботев напълно изчезва; в едни „Прибавки“ накрая на изданието, разглеждащи „просвещението и новата книжнина“, той е споменат единствено в качеството си на поет, при това твърде необособено, редом с други автори: „В поезията, освен Славейкова, немало се отличиха по-младите: Христо Ботев, Великсин, Козлев, Жинзифов“. Друга особеност, която спъва каноничните легитимации в първите следосвобожденски десетилетия, е наследеното още от възрожденския период напрежение между почвенически и, нека го кажем нарочно огрубено, чуждопоклонически нагласи; между „его-центризм“ и „екс-центризм“, ако се позовем на терминологията на Трубецкой. Очаквано, в стремежа към изграждане на „родни“ образцови културни инстанции и вертикали, почвеническите проекти постепенно надделяват, но и тогава, обратно на намеренията, техният фундамент продължава да е външноцентричен, форматиран в чужди традиции и мисловни модели. За образец на „Българска христоматия“, съставена от Иван Вазов и Константин Величков (1884), служи „Русская христоматия“ (1881) на Алексей Галахов, както споделя самият Вазов пред Иван Шишманов; „Кратък исторически преглед на българската литература“ (1886), съставен от Г. Д. Попов, е извлечение от споменатото съчинение на А. Пипин и В. Спасович, а учебниците по история на Стефан Бобчев са преработки на руското издание на труда на К. Иречек „История на българите“ (1878). Пулсациите между его-центризма и екс-центризма маркират и съдържанието на разглежданите учебници, в някои от които, като Христоматията на Вазов и Величков, чуждестранните произведения надхвърлят броя на българските текстове. В други фигурата на Юрий Венелин, да кажем, се оказва в един символен ред с имената на Паисий Хилендарски и Софроний Врачански и далеч по-уплътнено представена от тази на Ботев. В учебника на Г. Д. Попов, който след Христоматията на Вазов и Величков пръв инкорпорира поета в литературноисторическия разказ, на Ботев са посветени едва 18 реда срещу цели 3 страници в полза на Венелин; съотношение, което в общи линии се запазва и в учебника на Д. Маринов, където в страница и половина е разгледана литературната дейност на Ботев, а цели 6 страници разказват културния подвиг на Венелин, „човекът – както четем в изложението – който (...) възкреси българския народ и България“.

Подобни екс-центрични вклинявания в изграждания канон и метаразказ може и да са задействани от патриотични подбуди; те може би опитват да легитимират „своето“ чрез чужди имена-емблеми, още повече, че някои от тези емблеми, като Венелин, доколкото са причастни към славянството, се осмислят като „наши“, „свои“. И все пак тези



външноцентрични криввания свидетелстват за един все още неустановен канон, поне в качеството му на национален канон, каквато е изобщо презумпцията на неговото конструиране. Ситуацията не се променя съществено до Първата световна война, защото, от една страна, част от разгледаните учебници, претърпели по няколко издания, продължават да са водещи в образователната система и дотогава. От друга страна, с програмата на кръга „Мисъл“ и последвалия символизъм, се забелязват пориви към създаване на универсален, неутрален „златен фонд“, което в някаква степен възпрепятства (вероятно не толкова на образователно равнище, колкото като общ културен фон) отколешната почвеническа мечта литературата да бъде „народна работа“. Към 20-те години на ХХ век, когато представата за модерност неизменно се свързва с открояване на знаците на „българското“, когато етноидентификационните пориви избухват и поотместват напъните за универсалност, тогава канонът бива стабилизиран в познатата ни и днес националистическа визия, доминирана от фигурата на Ботев. Тази фигура изглежда монолитна и неразчленима, сляла двете ипостаси (на поета и на революционера) в единен образ: „той е за нас и за бъдещите поколения – четем в един учебник по литература от 20-те години – най-светлият образ на поет-революционер“. Настъпила е както литературната канонизация на Ботев, открояваща го над другите доосвобожденски поети, така и поместването му в „големия“ исторически разказ, в чиято йерархия дели първенство с Васил Левски.

Челната позиция в този разказ е предопределена и от политическия контекст на 20-те години, в който след преживените национални катастрофи и иредентистки поражения настъпва развенчаване на определени монархически персонификации (Фердинанд I), което, вероятно по аналогия, намалява блясъка и на митологизирани до този момент средновековни владетелски образи. Според Мария Тодорова „ако преди войните най-големите герои са Симеон, Аспарух, Иван Асен II (...), след които само постепенно и отдалеч се нарежда плеядата национални революционери от ХІХ век, сега редът се преобръща“; възрожденските герои излизат на преден план и поради обстоятелството, че са носители на републикански възгледи. Като към прокламирането на тези възгледи добавим и други характеристики на междувоенната среда (които според Николай Поппетров включват „обществено недоволство, тотално олевяване, силно настройване на социална вълна“, утвърждаване на нагласи „срещу буржоазните партии, срещу парламентаризма, и съответно за народовластие и за пълна смяна на системата по революционен път“), можем да очертаем идеологическия фон, в който възрожденски герои, като Ботев, стават особено употребими за търсещите легитимация леви политически алтернативи. От друга страна, в политическия десен спектър също се наблюдава постепенно втвърдяване на идеологическите позиции (и като разцвет на националистически формации, и като засилване на авторитарния климат след 1934 г.), които на свой ред моделират линии на каузалност с възрожденските герои. Ако първите националистически обединения градят своя „катехизис“ в „духа на Кубрата, Крума и Симеона“, то младежките движения от 30-те години (като „Млада България“, „Нация и политика“, Съюз на младежките национални легиони в България“, Съюз на ратниците за напредъка на българщината“ и др.) все по-отчетливо изместват поглед от по-отдалечените исторически периоди и пропагандират „завета на първия легионер Левски и пламения Ботев (...) за истинска нова България“.

Така в междувоенния период, отличаващ се с радикализиране на идеологическите платформи, с несекващи борби за значение и обозначение, Ботев се превръща в знаме на леви и десни политически доктрини, които независимо от несъвместимите си каузи, в еднаква степен участват в битката за символното му присвояване.

Визии за Ботев в левия идеологически спектър

Формираният през този период „ляв“ образ на поета подчертава уклона му към социализма (макар и в неговата „крайна“, „утопична“ версия); революционната му насоченост (тук се следва определението на Благоев, че Ботев принадлежи към най-лявото крило на революцията, това на „комунарите“); набляга се също на антирелигиозните му възгледи; на визиите на героя за южнославянска федерация, с което се акцентува на неговия интернационализъм; на социалната тема в творчеството му, в която се откриват наченките на



класовата борба.

Марксистическите интерпретации не скриват определени „слабости“ в мирогледа на Ботев. Според Михаил Димитров те идват от влиянието на Бакунин върху поета, което го отдалечава от „научния“ социализъм и прави възгледите му твърде „утопични“. „Утопистът социалист у Ботев – пише авторът – се чувства на всяка крачка“. Под влияние на Бакунин той придобива погрешно схващане за ролята на държавата: вижда я предимно като инструмент на насилието; не успява да се освободи от „абстрактното противопоставяне на правителство и народ“. „Лесно е да разберем – продължава този автор – че човек, който гледа така на държавата, не може да разчита на последната в обществените борби“. Георги Бакалов също не приема утопичния социализъм на Ботев, „вапцан – както се изразява той – с бакунистка боя“; „днешните социалистически схващания – продължава критикът – са много по-други от Ботевите“. С известна неохота Иван Клинчаров също отбелязва влиянието с „анархически оттенък“, което застига Ботев в руска среда главно чрез произведенията на Чернишевски, Добролюбов и Бакунин. Не стига това, но и напускайки Русия, под въздействието на едно конспиративно обкръжение („Флореско, Иван Иванович и др., които дружаха с Ботева“), той радикализира своите анархически, „крайни идеи“. Ето защо Клинчаров съветва „читателя да си вземе бележка“ за същностните различия между утопическия и марксистическия социализъм.

Проблемните зони в Ботевия мироглед обаче се обеззначаваат чрез формулата, завещана от Благоев, която предписва надграждане, диалектика на въпросните възгледи. От една страна, еволюира социалистическото движение, което не просто продължава завещаното от поета, но и го усъвършенства, освобождава го от всичко „временно“, „несъгласно с днешните условия за борба“. Недостатъците в идеологията на Ботев, пише Бакалов, не го правят „чужд на нас“; „времето измени задачите и похватите, но идеалът си е същият“. От друга страна, към края на живота си, според някои марксисти, еволюира самият Ботев. Този наратив е разгърнат обстойно в биографията на Ботев, написана от Ив. Клинчаров през 1910 г. и после е възпроизвеждан под една или друга форма от други автори марксисти. Според Клинчаров тайнственият приятел на Ботев, поклонникът на парижката комуна – Флореско, попаднал на руското издание на „Капиталът“ на Маркс – книга, която променила възгледите му, довела го до нещо като катарзис, който, както пише Клинчаров, „размътила малко нещо главата“ на довчерашия анархист. Той препоръчал съчинението на Ботев, който прочел „критическите забележки на Маркса върху частната собственост“, прозрял ролята на пролетариата, отърсил се от „простите думи на Прудона“, които „сами по себе си нищо не обясняват и до никакви плодови резултати не водят“. Така, доколкото имал време, Ботев успял да вникне в „концепцията на диалектическия материализъм“. По-нататък в „Биографията“ Клинчаров става съвсем патетичен: според него Ботев не само чете, но и декламира „Капитала“ – „новото евангелие на робите на съвременната цивилизация“, и въпреки заблуждаващата вяра в Прудон, той все пак понаучил нещо „от своите нови, макар и за жал, не единствени учители“.

Срещата на Ботев с Марксовото съчинение била „съдбовна“ и в предохранителен смисъл: според Клинчаров без спасителното влияние на „Капитала“, „Ботьовото развитие щеше да отиде, по всяка вероятност, към дясно“ и пак по вероятност „щеше да свърши с пълно примирие с догмата“. Утопичните кроежи в условно наклонение, захранващи темата „Ако Ботев беше жив.“, имат своята устойчивост както в публицистични и мемоарни текстове, така и в художествени произведения. Последните може и да реализират метафората за „безсмъртието“ на поета (по аналогия със собствения му умиращ-неумиращ герой Хаджи Димитър), но имат за отправна точка съвсем неметафоричния слух (кулминирал през 1900 г., но незагълхнал и през следващите десетилетия), че Ботев действително е жив и е затворник в Диарбекир. При претворяването на тази буквалистична сензация във фигуратив авторите обикновено изграждат рязък контраст между идеализма на Възраждането (чиято квинтесенция е тъкмо подвигът на Ботев) и малодушието на „настоящото“. Възкресен в тягостните рамки на „днешното“ време, завърналият се от заточение герой е изправен пред решителен избор, в който прозират идеологическите пристрастия на моделиращите този сюжет. В една своя статия от 1933 г. Г. Бакалов споменава за стихотворение на Стоян Михайловски, в което този избор се разгръща в песимистичната условност, пророкувана донякъде от Клинчаров: разочарован от новата действителност, Ботев като че ли се примирява с нея; във всеки случай не предприема действия за промяна на статуквото, а



търси индивидуален спасителен изход – завръщането обратно в Диарбекир.

Според Бакалов подобен, застиващ в апатията, финал може да е вдъхновение само за идеолозите на „умиращата реакционна класа“. Ето защо той дава за пример друга версия на сюжета, изобретена от Христо Смирненски през 1921 г., в която е интегрирано „борческото становище на Ботева“, неговата непримиримост към „царе, папи, патриарси, султани и капиталисти“. В стихотворението на Смирненски „старият борец“ („леко поприведен“, побелял, със „следи от тежки рани“, но съхранил „пламтящия“ си поглед), се е освободил най-сетне от „черната преизподня“ на заточението, завърнал се е на родна земя, но заварва „нова робска орис“. Г. Бакалов тълкува тази „орис“ съвсем еднозначно в класов смисъл: „вместо осъществяване на социализма, както някога мечтаеше, Ботев вижда развито капиталистическо общество с всичките му класови антагонизми, много по-ярки, отколкото в епохата до Освобождението“. Затова според марксистическия критик всички възкресителни процедури, поставящи въпроса „На чия страна би застанал Ботев пред такава гледка?“, донякъде опират в банално-предизвестното. За героя няма друг път освен революцията, която в хибридната реторика на стихотворението на Смирненски звучи така: „възпламна гняв пак в стария борец / (...) и орловият поглед пак зашепна: / „Ще викнем ние: хляб или свинец!““. Става дума, разбира се, за нова революция, напуснала „националната обвивка“ и придобила „социално-класово съдържание“.

Ако има нещо в текстовете на Смирненски, което причинява известен идеологически дискомфорт у Бакалов и го въвлеча в допълнителен режим на обяснителност, то е широко използваната християнска символика. Така например, смята критикът, в предходно свое стихотворение от 1920 г., посветено на Ботев, Смирненски някак безогледно успоредява революционното израстване на героя с религиозното прозрение („прозря на Христа той същинската диря / и тръгна по нея възторжен и смел“). Подобни образи, преминали „у Смирненски под влияние на дребнобуржоазната поезия“, почти не присъстват в стихотворението за Ботев от 1921 г. (изключение е комай „характеристиката на чорбаджиите с християнското ругателно слово „фарисей“), което според Бакалов е несъмнен знак за творческото развитие на пролетарския поет в идеологически „правилната“, тоест лишена от „упоминание на божествени неща“ насока.

„Упоминанието“ впрочем е допустимо само когато заклеявя „религиозните проповеди“, което според марксистическата критика напълно импонира на Ботевия мироглед, видян като подчертано атеистичен. Ще припомня, че тъкмо атеизмът на Ботев, осмислен като дръзко богохулство, безпокои консервативно настроените интерпретатори на неговото творчество от предходните десетилетия. В своята „История на българската литература“ (1895) Москов Москов например не одобрява обстоятелството, че Ботев „напада църквата и нашето духовенство, без да иска да разбере, че то е било истинският страдалец и служител на народа“. Не приема и низвергването на християнския бог, чието място в стихотворението „Моята молитва“ е заето от „някакъв си бог на Разума“: твърде абстрактен и неопределен; необвързан с просвещението и науката (защото Ботев е враг на т.нар. еволюционистка линия на Възраждането, припомня Москов), което го прави „бог на разрушението“, даже не бог, а „чудовище, гладно за жертви, за кръвопролитие“. Възгледите на Москов удивително напомнят разбиранията на Т. Карлайл за разрушителните импулси на модерното революционерство; за анархията, която всякога подрива мярата и порядъка; ето защо литературният историк недоумява как е възможно „зверовитото“ Ботево божество да бъде предпочетено „пред Разпнатия Бог, който пръв произнесе: „да бъде мир между човеците“. Същата консервативна нагласа споделя и Вазов в цитираната вече „критическа студия“ от 1891 г., в която, покрай другите „слабости“ в поезията на Ботев, се посочва и „един ужасен и скръбен спуск в „баналното“ безбожничество“, дошъл под влияние на „четените книжки в странство“. Илюстрация на въпросното ценностно, а и естетическо пропадане е стихотворението „Моята молитва“, по повод на което Вазов дори заявява, че „на никой културен език такова дебелашко и ненужно богохулство не е било написано“.

Социалистическите реплики на подобни тълкувания, разбира се, не закъсняват. В студията си „Христо Ботев пред съда на „естетичните“ (1891), написана като контраотговор на Вазовия текст, Д. Благоев свежда „безбожничеството“ на Ботев (в което иначе не се съмнява и дори приветства) до класов конфликт. Богът на „калугери и попове“, предизвикващ Ботевата



радикалност, е всъщност бог на „социално-икономическото неравенство“, на „силните и експлоататорите“, на „студения материализъм“; той е „бог-Капитал“. Ботевият „бог на Разума“, обратно, е защитник на „равенството, на правдата, на мира, на светлината“; скоро, смята Благоев, когато „социалната демокрация (...) се яви с грамадното си болшинство в парламента“ и измести буржоазията, победата на този „бог“ ще възтържествува.

Следвайки предназначенията на Благоев, марксистите от 20-30-те години на века отново подхващат темата за атеизма на Ботев, още повече, че в средите на недолюбаната от тях буржоазия не липсват критически предизвикателства, провиждащи религиозни чувства у поета. „Да се твърди, че Ботев е бил безбожник, значи да се скверни великата му личност – пише през 1924 г. в сп. „Хиперион“ Константин Стефанов. Според този автор, ако има нещо, срещу което Ботев се опълчва, то е само „тесногърдното схващане, че Бог се намира в едно ограничено тясно пространство, наречено небе, когато той обитава и дори държи цялата вселена“. Тезата за Ботевата религиозност, защитена и като позиция на църквата (в статията на архимандрит Борис от 1926 г. например, в която се твърди, че Ботев не е атеист), разбира се, е отхвърлена от идеологическите последователи на Благоев. Според тях „е във висша степен комично, когато слушаш някои не по разум яростни буржоазни фалшификатори на Ботева да говорят за религиозността на оногова, който изповядваше най-неприкрито безбожие на шейсетте години“.

„Предтечата“ Благоев, развил идеята за Балканска федеративна република, се ползва с авторитет и при обсъждане на „интернационалните“ възгледи на Ботев, които, ведно с темата за религиозните чувства на поета, се превръщат в ядро на дебата „Чий е Ботев?“. Срещу десните тези, подчертаващи национализма на поета, лявата критика прононсира доводи за „поезия общочовешка“, надхвърляща тесните измерения на родното. Тя набляга и на федеративните амбиции на Ботев, които според крайните социалистически интерпретации напълно зачеркват идеята за нация. Според някои по-балансираны тълкувания, пригодени за учебни цели, Ботев е „силен защитник на балканския съюз“, но той е и „горещ патриот (...)“, преди всичко българин“. Затова той не може да допусне „безогледно федерация или конфедерация, при която народните български права биха се накърнили“. За сравнение, интерпретациите, клонящи към десния спектър, съвсем изключват концепцията за балкански съюз от възгледите на поета; в една от тях, също с учебно предназначение, тази концепция е видяна като основна причина за разрива между Ботев и Каравелов: „Ботйов не одобрявал тежненятията на Каравелова към Сърбия и идеята за балканска конфедерация“.

И така, през междувоенните десетилетия образът на поета революционер неизменно присъства в социалистическите подстъпи за набавяне на генеалогия и градене на перспективни връзки. Това личи особено в текстовете на Г. Бакалов, почти всички подчинени на бленувания континуитет, както можем да забележим и от самите заглавия: „Христо Ботев социалист“ (1919), „Христо Ботев и пролетариатът“ (1920), „Предтечата на комунизма“ (1922), „Христо Ботев предвестник на Червената армия“ (1922) и др. Социалистическите визии за поета не са непременно единни; вариативността им е следствие на задълбочаващи се във времето идеологически разпри (между т.нар. широки и тесни социалисти, да кажем) или на персонални обвинения във фалшифициране на Ботевото наследство (Ив. Клиничаров често полемизира с Г. Бакалов и М. Димитров, както и те с него). И все пак единна изглежда мобилизацията им срещу консервативните десни дискурси; видимо е и колаборирането им в трансформирането на несигурното в „твърди“ тези („Че Христо Ботев е безбожник, няма никакво съмнение“) или поне в разни мечтателни конструкти (в Ботевите възгледи Ив. Клиничаров например усеща „лъх от ... иска ни се да кажем – марксизъм“). Понякога мечтанието поражда мистификации, какъвто е случаят с прословутия „документ“ „Символ-верую на българската комуна“, попаднал по неясни и конспиративни пътища в ръцете на М. Димитров и Г. Бакалов през 20-те години на века.

Любопитно е, че сякаш най-яростна съпротива срещу подобни употреби на Ботев оказват автори, чиято идеология има сходна генеалогия с тази на споменатите по-горе. Имам предвид изявите на Иван Правдолюбков, който през 1933 г. издава полемичната книга „Христо Ботев не е марксист“. В нея от позициите на анархизма (авторът е сътрудник на изданията „Свободна мисъл“ и „Мисъл и воля“), той се опитва да громи марксистическите постановки за Ботев. Цитирайки собствените им доводи за несходства с мирогледа на героя, Правдолюбков



набляга на враждебното отношение на Ботев към държавата, на неопровержимия „факт“, че под „федерация“ поетът разбирал „нецентралистически“, безвластен съюз на свободните народи, а не на „болшевишки балкански държави - републики“. Твърди, че еволюция към марксизма у Ботев не се наблюдава, че той докрай си остава „прудонист и бакунист, тоест, анархист“. В опита си да изопачат тази истина, мисли авторът, „марксистическите ботевоведи са напълно единомислени със своите буржоазни съратници: и едните, и другите не харесват Ботева, какъвто си е в действителност, а го виждат такъв, какъвто им се ще да бъде“. Друг е въпросът, че самият Правдолюбов попада в същия плен на политическото въображение; в същата битка за символно притежание на героя.

Погледи отдясно

Как политическата десница се включва в дебатите на тема „Чий е Ботев?“ Според социалистическите писания – с твърда ръка и рестрикции. Те известяват за случаи на насилствено смазване на леви демонстрации, за забранени събрания и репресии от страна на полицията. В една статия от 1930 г., да кажем, се твърди, че в христоматия за I клас на прогимназиите стихът „чорбаджия ли изедник“ от поемата „Хайдутин“ е цензуриран на „лош ли човек, изедник“ (може би за да се защити възневидяната от Ботев социална прослойка).

Според самата политическа десница нещата, разбира се, стоят по друг начин или, най-малкото, атаките са реципрочни, често с грубовато-телесен, кръвопродителен размах. За такъв сблъсък на идеологическия тепих съобщава например публикация във в. „Пряпорец“ от 1924 г., в която се твърди, че на гара Мездра група от „60-70 души, начело с червено знаме и музика, която свиреше Интернационала“, се запътва към влака, с който пътуват младежи от дясната студентска организация „Христо Ботев“, отиващи на поклонение на лобното място на поета край Враца. Помежду им става сблъсък, защото групата на социалдемократите (каквато се оказва политическата принадлежност на спрелите влака) не изпълнява инструкцията „да престане да свири Интернационала и да бъде прибран партийният флаг“; освен това въпросната група била в неовладяемо емоционално състояние, „следствие питите наздравници на една сватба“, от където, както се разбира по-късно, идвала. Та, след „печалната сцена“ на сблъсъка, довел до намесата на стражата и гражданството, резултатът бил „двама ранени, няколко души контузени студенти и няколко счупени социалдемократически глави“.

Основна цел, която политическата десница си поставя в полемиката „Чий е Ботев?“, е да денонсира каузалните връзки, изковани от социалистите по отношение на героя, и да наложи своите представи за континуитет, според които Ботев е непременно „националист“; дори, както четем в един юбилеен лист от 40-те години – той е „ултранационалист“. Други атрибутивни имена, с които е снабден героят, са: „въплощение на националния ни гений“ (както четем в речта на Борис III по повод откриването на бюста на героя в Борисовата градина през 1926 г., когато се чества 50-годишнината от смъртта му); или „вечна гордост за българското племе“; „богочовек“; „сврѣхчовек“ („не философски разбираем – както пояснява авторът на тази номинация Михаил Герасков – а реален, осъществен, носещ у себе си всичко човешко, но много нещо и над обикновено човешкото“). Някои от споменатите назовавания на Ботев принадлежат на автори, не непременно обвързани с дясната политическа платформа (М. Герасков например е широк социалист); като имаме предвид и включванията на Б. Пити в процеса на именуването (за него Ботев е „еманация на българския дух“), на Гео Милев (за когото поетът е „отражение на расовия гений“), бихме могли да кажем, че националистическият речник очевидно прониква във всички сфери на публичното говорене, включително и в неговия ляв регистър.

Акцентът върху националния елемент в завета на Ботев започва да се мобилизира за определени иредентистки, обединителни, понякога и подчертано етатистки, авторитарни цели, излизачи на дневен ред през 30-те и особено през военните 40-те години. Така че впитането на Ботев в конструкти като „български дух“, „идеал“, „българско племе“ явно функционира в режима на един нов, по-силен национализъм, утвърден като държавна платформа. В съзвучие с този национализъм интернационалните реторики зазвучават (поне в



съзнанието на идеолозите на дясното) като отживелица. „Беше време – пише Ст. Консулов – когато най-дейните (...) наши младежи се кичеха със знака на интернационализма“. Световната война обаче, „потоците кръв“, ревизират заблуждаващата доктрина и тогава на преден план излиза онова, „което лежи дълбоко в нашата душа, в нашето подсъзнание – родното, националното“. На пребиваващите все още в „духа на миналото“ интернационалисти Ст. Консулов, с нескрита ирония, предлага следната оздравителна мярка: „отвел ги бих в „рая на техните мечти [Съветска Русия] с обещание, че след една година, който пожелае, ще бъде върнат пак у нас; сигурен съм, че всички до един ще се върнат и за „рай“ вече никой няма да приказва“.

Интернационалните нюанси във възгледите на Ботев също биват отменени ведно с идеята за балканска федерация. Механизмът на отмяната, особено през 40-те години, често е съпътстван от крайно негативизиране на чуждестранните образи: „Ботев изобличаваше „братските“ славянски сръбски вероломства и гръцки лукавства, проповядваше национален бунт за освобождение и призоваваше именно българи, а не чужденци (к. м. – А. А.), да се вдигнат, за да смъкнат ярема на робството и да създадат велика България“. В някои случаи националистическата аргументация взема под внимание „общочовешките“ привързаности на Ботев само за да може обаче реторически да ги обеззначи. В една своя статия от 1940 г. Любомир Владикин например пише: „Ботев мечтаеше за общочовешка правда, но умря под националното знаме; той идеализираше човека, но даде живота си за свободата на българина; той скиташе по свободния свят, а сърцето му оставаше в поробена България; и с фанатична вяра в бъдещето, той принесе себе си в изкупителна жертва на своя кумир – отечеството, българското отечество“.

Статията на Любомир Владикин, професор по право в Софийския университет, е обръщение към членовете на Общостудентска организация „Христо Ботев“, създадена още преди войните, сетне преустроена и в крайна сметка функционираща като алтернатива на левите студентски движения. Че се обозначава като алтернатива, личи както от приветствията на Владикин, който в друга своя реч поздравява студентите, че са успели да преборят „Маркс-Лениновите кръжоци, които бяха свили гнезда и в университета“, така и от изявленията на самите членове, които я определят като „организация, преди всичко национална“. Към този маркер се добавят призови за „национално могъща и социално справедлива България“; пропагандни реторики за национално обединение, което следва да пребори „индивидуализма, основата на либералната демокрация“. Мечтите за обединение често се скрепват с митологизирани фигури и сюжети („нека не забравяме – четем в една статия – снопа пръчки – символ на победата чрез единство“). Линията на континуитет, започваща с изкования от Ст. Бобчев мит за завета на Кубрат, неизменно стига до светлия образ на Ботев – патрон на организацията, и до неговите възторжени последователи. „Ботев е нашият вдъхновител. България е нашето знаме – пишат младежите – (...) ние сме ботевци в пълния смисъл на думата“.

Пак по линия на младежките обединения, така характерни за подобни периоди и режими, могат да бъдат споменати и някои крайно десни организации, които в една или друга степен също участват в символното присвояване на героя. Като Съюз на младежките национални легиони например, учреден през 1932 г. Първоначално организацията изповядва радикални антикомунистически и антилиберални възгледи; впоследствие в идеологическата ѝ платформа все по-често изпъкват социални постановки, както личи от статията на Димитър Вълчев „Национализъм и социализъм като неразделни елементи на ново политическо съзнание“, посветена на Хр. Ботев. Изхождайки от дългогодишния „нестихващ спор“ между националисти и социалисти за легитимация чрез личността и делото на поета, Д. Вълчев настоява, че двете уж незасрещащи се доктрини по същество не си противоречат („от кръвите и пожарищата на световната война (...) се показва току-що разведреното небе [с] нова дъга с цветовете на национализма и социализма, сплетени в едно!“). Същото хармонично единство маркира и образа на Ботев и на „плеядата други идеалисти от епохата на Възраждането“: като „истински и пламенни националисти, [те] не можеха да не бъдат и социалисти“, пише Вълчев и призовава за следване на този „политически идеал“, хем „нов“, хем завещан още от времето на Възраждането. В периода на Втората световна война легионерската организация застъпва идеята за изграждане на авторитарен, еднопартиен режим по националсоциалистически модел (приемайки включително и антисемитския му



характер).

Друга, по-ранна формация – Съюз на българите фашисти (1928 г.) – както личи от самото название, проявява явна симпатия към постановките на италианския фашизъм, които мечтае да наложи на българска почва. През 1929 г. в печатния орган на организацията – в „Български фашист“ – се появява статия под заглавие „Чий е Ботев?“, която, включвайки се в съществуващата полемика, обявява героя за „предтеча на българския фашизъм“ – „той пръв възвести и умря за неговите принципи: международна солидарност и общочовешко благоденствие чрез национална свобода и национален възход; национална свобода и национален възход чрез дълг, меч, себежертване за националното благо, труд, социална правда и народно добруване“.

През същата 1929 г. е публикуван и още един текст, малко или много ангажиран с идентификационните дебати, но и достатъчно отстранен от тях: доколкото се опитва да ги денонсира, да ги чете през насмешливо-презрителен филтър ведно с обекта им на преклонение; казано накратко – текстът громи митологемата „Ботев“ – рязко, скандалджийски, но и доста самотно на фона на всеобщо утвърдения култ. Става дума за книгата „Чий е Ботев?“ с подзаглавие „Нравствения лик на тая зловеща личност. Ботев или Левски е хероя на България?“, подписана с псевдонима Макдъф, зад който се крие някой си Петър Наумов. Причислявам инак непопулярната позиция на автора към десния идеологически спектър, защото е силно консервативна, подчертано религиозна, подплатена с националистически патос (когато е съсредоточена върху фигурата на любимия си възрожденски „херой“ Левски), радикално чужда и дори ужасена от всякакви „социални революции от болшевишки тип“, от антимонархически демонстрации и пориви за драстични промени на статуквото. Та, изхождайки от такива мирогледни предпоставки, Макдъф заклеява атеизма на Ботев, неговото увлечение по руската литература („символ на бунта и разрушението“), по социалистическите идеи (тъкмо когато „всички здравомислещи хора в Романия и България порицавали комунистите“). Макдъф дискредитира и революционерството на Ботев, първо, защото изначално не одобрява отстъпленията от мирно-просветната, еволюционистка линия; второ, защото в бунтовните изяви на Ботев съзира „зловещия хормон, от който била преситена неговата кръв“ и който тласкал поета към безредие и анархизъм; и, трето, защото бунтът на Ботев е следствие от егоистични, а не от самопожертвателни подбуди; „ефектът на сполуката и изгледите за бъдеща слава са били единствените негови двигатели“, пише авторът. И съвсем недвусмислено нарича Ботев „престъпник“, „тилов герой“, „панаирджийски глинени великан“. Всичко това, за да се докаже превъзходството на друг, конкуриращ го образ – този на Левски, определен от Макдъф като истинския „херой“ на България. Любопитно е как революционерът Левски, въплъщение на бунтовно-освободителните кроежи, на радикалните покушения срещу статуквото, се вписва в консервативните нагласи на Макдъф. Всъщност във въображението на този автор Левски е лишен от битността си на революционер; той е преди всичко образ, причастен към религиозното. Затова и в една пределно обобщаваща конструкция полюсите на доброто и злото са разпределени така: „Левски е монах и християнин, а Ботев – атеист и отявлен рушител на държава, религия и общество“.

Книгата на Макдъф се явява гротескна страна на наложилия се култ към героя; едно грубовато кривване от всеобщия дух на въодушевление. Но тя е продукт на този дух, макар и като негативна ответна реакция; „деконструкция“, станала възможна само поради наличието на „конструкция“, на достатъчно стабилизирани към този момент канон. Че канонът удържа на (псевдо)покушения от подобен характер, свидетелства критическата маса, която се стоварва върху дръзкото Макдъфово творение. Срещу неговата пагубна отрицателност вкупом се изказват К. Стаматов, П. Динев, С. Събев, Л. Петров, също и Б. Йоцов, който поради десните си убеждения за малко да се солидаризира с Макдъф по определени идеологически пунктове (привързаността към „еволюционистката“ линия например), но, изправяйки се пред лика на светинята, все пак избира езика на конюнктурата и определя заключенията в книгата като „прибързани, необосновани (...), а много често и смешни“.

Междувременно щенията за присвояване на героя се изострят до там, че в периодиката се появяват затрогващи заглавия от типа на „Не раздробявайте душата на Великия човек“; или сатирични интерпретации на спора (например статията „Ботев е наш, на хумористите“); или



призиви за прекратяване на полемиката (например текстът „Спорът на малките“), в които се прокарва помирителното становище, че Ботев принадлежи на цяла България.

Тези призиви не успяват обаче да приглушат противоборстващите дискурси. Тяхното обеззначаване се случва единствено по рестриктивен път – с настъпването на социалистическия режим, когато и съчинението на анархиста Правдолюбов, и книгите на видния юрист Любомир Владикин попадат в списъка на вредната литература; самият Владикин впрочем се сдобива и със задочна смъртна присъда от Народния съд, която не се изпълнява само защото през този период юристът е на лечение в чужбина, където остава до смъртта си през 1948 г.

Ако до този момент различни идеологически платформи са претендирали за контрол над Ботевия сюжет в гранд наратива, то след 1944 г. тази претенция е немислима. Единствено социалистическата доктрина има правомощията да охранява образа на героя и да го осмисля като предходник на новото социалистическо поколение. Или, както се изразява самият Тодор Павлов, „нашата буржоазия се отрече сама от великото Ботево наследство; българският пролетариат и ръководените от него селски маси и народна интелигенция се оказаха единствените законни наследници на това велико наследство и поради това именно те и само те (...) имат право да кажат: Ботев е наш – на българските комунисти“. Както изглежда, тъкмо с този апломб дебатите „Чий е Ботев?“ се изчерпват.

Година: 2015

Том: 12

Книжка: 1-2

Дата на публикация: 04.12.2015

Share to: [Delicious](#) [Digg](#) [Facebook](#) [Google](#)

[Plus](#) [LinkedIn](#) [Myspace](#) [Orkut](#) [Reddit](#) [StumbleUpon](#) [Twitter](#) [Yahoo](#)

Source URL: <https://naum.slav.uni-sofia.bg/en/lilijournal/2015/12/1-2/aalexieva>