

ХАЙДУТИ, БАБАИТИ И РЕВОЛЮЦИОНЕРИ
В ТЕАТЪРА НА ЧЕСТТА
В „ЗАПИСКИ ПО БЪЛГАРСКИТЕ ВЪСТАНИЯ“

Димитър Бурла
Софийски университет „Св. Климент Охридски“, България

HAIIDUKS, BABAITES AND REVOLUTIONARIES
IN THE THEATRE OF HONOR IN “MEMOIRS
ON THE BULGARIAN UPRISINGS”

Dimitar Burla
Sofia University “St. Kliment Ohridski”, Bulgaria

Abstract: The text aims to explore the notions of honor and dignity in “Memoirs of the Bulgarian Uprisings” and their role in shaping both personal and collective identity. Through the figures of haiduks, babaites, and revolutionaries, the study interprets the various models of behavior oriented toward the defense of honor and/or dignity. It also examines their relation to the ideals of traditional and modern society.

Keywords: Zahariy Stoyanov, identity, honor, dignity

В Предисловието към „Записки по българските въстания“ Захари Стоянов определя целта на текста така: да се опишат нашите въстания „и изучат заедно със сичките свои по-известни херои“ (Стоянов 2010: 11). Тези герои са онова „безбройно число мъченици херои, българе, наши братия, които са оставили костите си из далечните азиатски за-

твори, умрели са от бой и мъки по пътищата в тежки синджири, предали са душа по бесилниците, изложени на поругания и осквернения, посягали са сами на живота си, брат брата е убивал, баща – чедото си, и обратно“ (Стоянов 2010: 9–10). Това, което ги характеризира като герои, са „святата цел и благородните побуждения“ (Стоянов 2010: 10), а героизмът им се проявява в зачеркване на установените в традицията модели на поведение и в утвърждаване на националния идеал и човешкото достойнство чрез саможертвата и избора на смъртта. На обвиненията, че са били „луди и неразбрани глави, нехранимайковци“, пишещият отговаря: „Да, но тие бяха честни и непорочни като ангели, идеални...“ (Стоянов 2010: 10). На свой ред след това той заклеява липсата на „пожертвование“ или „хероизъм“ в живота на всички „благоразумни поклонници на разсъдъка“, които най-вече са движени от прагматизма и от грижата за „собствените черва“ (Стоянов 2010: 10–11). По този начин текстът противопоставя две различни ценностни ориентации или нагласи към живота и смъртта.

Едната е изградена върху личния интерес, разбиран най-вече като преследване на материални блага, с които човек да осигури както себе си, така и „чеда и унуки“. В основата ѝ лежат благоразумието и пресметливостта. Това е нагласата на мъжа стопанин в традиционната култура, пренесена и върху ранномодерната буржоазна представа¹ за ценното и достойното у един мъж. Другата е ориентирана към идеали, лежащи отвъд непосредствената полза на индивида или дори в разрез с нея. Мотивираното от тази втора нагласа героично поведение изисква жертва, доколкото е служене на един идеал, който стои по-високо от действителността и е в контраст с всеки частен интерес или лична изгода. Това поведение е насочено не към личното благоденствие, а към „щастие на другите“ (Стоянов 2010: 14).

Конфликтът между идеализма и материализма, между духовната извисеност и подвластността на низките и егоистични страсти изгражда до голяма степен ценностната рамка на „Записките“. Според подобно разграничение революционерите са поместени в реда на героите, задаващи образец за следване на модерните идеали, vyplътени в целите на

¹ З. Стоянов я приписва на чорбаджии, търговци и учени, т.е. наследниците на традиционните авторитети.

националната революция. Страниците на текста обаче ще бъдат изпъстрени и с редица персонажи, чието поведение трудно се вписва в героическия модел, изискващ саможертва в името на по-висш идеал или на общото благо. Те едновременно се противопоставят и на традиционните норми, и на представата за модерния субект като рационално действащ, движен от вътрешна мотивация, свободен и отговорен индивид.

Това, което ги отличава от обикновените хора, е тяхната „природа“, срещу която не може да вървят и на която остават верни в променящите се обстоятелства. В тази природа текстът вижда специфичните изисквания и очаквания, произтичащи от една етика на честта с присъщата ѝ морална онтология и представа за личностна идентичност. Такива са образите на овчари и хайдутите, за които съзнанието за собствената стойност зависи от признанието на другите и е тясно обвързано с уважението, дължащо се на способността на индивида да отстоява своите претенции за социален статус или място в обществената йерархия. Заедно с образите на турските бабаите те най-пълно възплъщават ценностните нагласи на традиционния човек.

Както посочва Питър Бъргър, представата за честта „предполага, че идентичността е есенциална или поне свързана със социалните роли“, докато в модерната концепция за човешко достойнство идентичността се отнася непосредствено до човешката същност на индивида и е независима от социалните роли (Berger 1970). В основата на новата етика е съзнанието за моралната ценност на личността, произтичаща не от отношението към един външен морален ред, възплътен в традицията и вписаните в нея социални роли, или от начина, по който човек е виждан от другите, а единствено от способността за морално отговорен избор. Въпреки че това достойнство се признава в равна степен на всеки човек, в „Записки по българските въстания“ образът на революционера е този, който го издига в идеал на борбата и го отстоява пред лицето на смъртта, в екстремните изпитания на бунта или на мъченията в затворите. Надмогването на етиката на честта и замяната ѝ с етиката на достойнството в подготовката и хода на бунта, както и в погрома на въстанието, чертае пътя на раждане на свободния човек.

Определящото за „Записките“ разграничение между носителите на двата типа етически нагласи е видно и като противопоставя-

не между две различни времена, които се срещат в разказа за бунта: „Старите войводи имаха значение и кураж дотогава, докогато минаваха за „хайдуту“ и докогато турските аени ги имаха за бабаити на равна степен с турците. Щом думата „*комита*“ доби право на гражданство, щом бесилките се устройоха из България, мисията на старите войводи престана вече. Нови идеи – нови хора!“ (Стоянов 2010: 167). По този начин българските въстания са представени като своеобразен театър на честта, в който хайдуту, бабаити и революционери проиграват различни варианти на традиционната и модерната идентичност. Театралността² (като представяне пред погледа на другите) е вътрешно присъща на всяко поведение, основано на честта, доколкото тя предполага признание от страна на обществото (Pitt-Rivers 1965: 21, Коллманн 2001: 51). Обвързана със социалния статус, от една страна, и заявявана като претенция за превъзходство или основание за гордост, от друга, тя изисква постоянни жестове на демонстрация на знаците, сочещи представата за собствената стойност, произтичаща от социалната роля и мястото в йерархията на обществото. Поради това честта най-вече се проявява във външния вид, в облеклото и в поведението, т.е. в онова, което е видимо в очите на всички (Pitt-Rivers 1965: 25). Това обаче е театралност, която предполага отъждествяване на индивида със социалната роля, а възприемането му от другите преминава през съответствието с налагания от самата роля модел на поведение.

Усвояването на нова социална роля от страна на индивида обаче не е въпрос на свободен избор. То е предопределено до голяма степен от произхода и задължително изисква одобрението на общността, поради което е предхождано от въплъщаването в обредна роля по време на различни ритуали на прехода. В хода на инициацията отделният човек получава знаците на новата социална роля и потвърждението на правото да се отъждествява с нея, да я приеме като израз на своята идентичност. В това е и разликата с модерната публичност, където

² Темата за театралността на българските въстания разглежда и И. Пелева. Според интерпретацията ѝ театралността е израз на нарасналото чувство на видимост в очите на Европа, а театърът и литературата „произвеждат бунтовник от българина“ (Пелева 1994: 165).

дистанцията между личностна идентичност и роля е определяща и се схваща като привидност и условност, зад която може да се строят различни стратегии на себесъграждане и себепредставяне. Текстът на З. Стоянов изобразява бунта именно като своеобразна инициация в новия социален статус на българина като свободен човек, която въвежда да промяната, но не успява да я осъществи напълно, защото самата промяна изисква надмогване и зачеркване на целия традиционен модел. Видяна през погледа на модерния субект, възплътен във фигурата на разказвача, театралността на жестовете, с които традиционният човек заявява своята чест, се оказва една привидност, само външни знаци на достойнството на личността, представление за пред другите. И ако традиционното съзнание не вижда проблем в това, модерното изисква да види в думите и постъпките на индивида истински добродетели, разбираани като вяроност към заявения идеал, отстояван пред лицето на опасността и дори на смъртта.

От гледна точка на модерните идеали революционното дело като обредна инициация е преосмислено, а сцените на бунта се превръщат в театрална сцена, на която се осъществява екзистенциалният преход към свободата не като привилегия, закрепена към определена позиция в обществото, а като духовна нагласа и отношение към себе си и света. Истинският герой според „Записките“ е този, който не се бои да рискува живота си и знае как да умира, а не онзи, който разиграва „театър“, благодарение на който се радва на слава и престиж в обществото.

От друга страна, честта може да се утвърждава само сред „споделящи еднакъв статус в йерархията“ (Berger 1970), съревнованието в полето на честта е възможно най-вече между равни (Pitt-Rivers 1965: 31). Такива съперничества, целящи да изпитат или отстоят личната чест, в „Записки по българските въстания“ са описани неведнъж – в отношенията между овчарите, между русенските калфи или в поведението на манастирските копачи към Захари. Пред господаря обаче те могат да са покорни и смирено да търпят насилническия произвол.

Един от първите образи в „Записките“, чрез който се представя агоналното като етос, основан на нормите на честта, е образът на Кондьо Делидимоолу. У него по своеобразен начин се срещат и противопоставят представите за овчарите и хайдутите като маргинални

групи, живеещи по свои собствени закони извън обхвата на официалните власти. Културата на честта е особено присъща на общности, в които редът и властта на закона не защитават отделния индивид или цели групи. Тогава от човек се очаква сам да защити себе си и малката общност, на която непосредствено принадлежи, което придава особена стойност на добродетелите, свързани с честта (Cohen 1998: 262). Самите овчари водят живот в планината, който е твърде див и примитивен спрямо обществото в града и в който агоналното начало до голяма степен определя взаимоотношенията между индивидите. Това личи в отношението към всеки, проявил слабост или хитрост в границите на собствената общност. Унижението му се схваща като победа, която утвърждава в очите на другите собствения авторитет и препотвърждава нормите, охраняващи границите на общността и налагащи вяръност към начина ѝ на живот. Затова, след като сам ги е напуснал, за да стане търговец, Захари избира глада пред безчестие-то. Той не само се е провалил, но е изгубил и овчарския си калпак и не може да се яви пред овчарите „гологлав“ или с фес, без да предизвика смях и подигравки, „на което са големи майстори“ (Стоянов 2010: 56–57).

За Кондьо обаче овчарлъкът е „само за очи“ – да изкара зимата, докато се разлисти гората (Стоянов 2010: 48). И макар да изглежда, че се е „покаял вече“, като дори си е купил овце, той си остава чужд на мирния живот на овчарите. Хайдушкото у него не е само в миналата му слава, когато са го виждали да шета по пътищата или „в гората, с тузлушко шишене на рамото, с дълъг ятаган на кръста и с турски тарабулос на главата“ (Стоянов 2010: 47). Дори и сред овчарите той продължава да е различен: „Той не се съгласяваше в нищо с другите овчари“, не се кръсти, не слуша „за чудесата на св. Богородица“, а набожността му е съмнителна, защото са го виждали да яде тайно сирене в петък и дори по време на пости (Стоянов 2010: 48).

Както не успява да стане овчар, защото не е в „природата“ му, така Кондьо ще се провали и в желанието си „да се учи на книга“ (Стоянов 2010: 50). Макар да се е „разгорещил“ по неизвестни побуждения, той не е способен да измени на същността си: „Кондювата глава не беше за такива тънки работи. Аз му показвам а, б, а той разказва за Димитра Калъчлията, че много салтанатлия ходел и бил

нишанджия“ (Стоянов 2010: 50). И напролет, естествено, той се завръща към „лесния занаят“, т.е. хайдутството. В описанието на Кондьо текстът последователно противопоставя образа на хайдутина на този на овчарите. Първият е воден от представите за лична чест и слава, спечелени с престъпването на общоприетите морални норми и въплътени в представата за един лесен живот, заслужен със смелостта да се предизвика опасността и дори да се понесат последиците от подобен риск.³ Вторият е подчинен на един стремеж за чисто битово благополучие и уважение, основано на благонаравие и набожността.

Честта е ценност, която свързва равни, и по принцип този, който стои по-ниско в йерархията, не може да отправя предизвикателство към някого, който го превъзхожда по статус. Напротив, тя служи като демаркационна линия спрямо социално низшестоящите (Berger 1970). Турските бабаити може да демонстрират насилнически произвол и да унижават българите, но повече като себеутвърждаване в очите на собствената общност. „Записки по българските въстания“ обаче представят и редица сцени на съперничество между роби и господари, в което залогът е честта. Робът е невидим, той няма лице. Затова пътят към свободата и човешкото достойнство преминава през възвръщането на лицето – а това става първо в собствените очи, след което в очите на турците и накрая в очите на Европа.

Сдобиването с лице започва с редица символични предизвикателства към господарите, оспорващи властта им и търсеци признание чрез заемане знаците на високия статус – българинът подражава на турчина във външния вид и в поведението и по този начин се съизмерва с него. Така например определени елементи в облеклото на овчарите се възприемат като дързост, на която турците трябва да отговорят, защото в противен случай сами се посрамват в претенцията си за бабаитско превъзходство. Дори сред самите овчари се приема за „крайлък“, ако си позволи „да си подсуче някой мустаките и да си кривне калпака на една страна“, както и „да запаше улията през кръста си“ (Стоянов 2010: 39). Това запасване, позволяващо да се затъкне оръжие в улията, е подобно на това при турците, поради което турските „кабадаита“ пламват при вида на тази демонстрация на бабаитлък.

³ Кондьо неведнъж е бил залавян и бит, уточнява разказвачът.

Още по-плътно повтаря образа на турските бабаити хайдутинът, който разкрива своето юначество най-вече във външния вид. Особено място в демонстрирането на мъжката чест е отредено на дългите засукани мустаци и оръжието (Кирова 2011: 31–36). Кондьо е описан като повече от юнашки на вид – с голяма глава, „очи като разпалени въглени“ и дълги мустаци, които той засуква „нагоре, и то само тогава, когато започваше да разказва за някои бабаитлъци“; за разлика от другите овчари, „в чувала на Кондя“ се намира цял арсенал от оръжия (Стоянов 2010: 48). Сходен е и външният вид на Орчо войвода: „възраст 35–38 години, мустаки черни, завинаги подсукани във форма на кравайче, очи черни и светли, глава голяма, врат дебел, та червен, като на касапин, ръст среден, снага дебела и ръце мускулести, които от белегчетата и от разни други действия бяха накълцани като четеля; с една реч, той имаше изглед на същи войвода и юнак в пълна смисъл на тая дума“ (Стоянов 2008: 211). Ролята на мустаците като знак за юначество е специално отбелязана като присъща на една отминала епоха с нейните представи за мъжка и юнашка чест: „Според тогавашните понятия за могъществото на дългите мустаци, за авторитета на старите войводи ...“ (Стоянов 2010: 571).

Гордостта на овчарите обаче са белите навуща и „пискюлии чанти“, които разказвачът отбелязва, че са били също така „на почит и между нашите хайдути, а после и между хъшовете“ (Стоянов 2010: 40). Тази „приемственост“ е пряко свързана със стойността, която се придава на подобни детайли в облеклото – да бъдат своеобразен бунт срещу господстващия ред и позицията на българите в него: „пискюлията чанта, белите навуща и черните върви се считаха като символ на юначество, на бабаитлък“ (Стоянов 2010: 39). Притежанието им се възприема от турските „кабадаита“ като също такова предизвикателство, каквото са засукването на мустак и накривяването на калпака.

В това предизвикателство отстояването на честта прераства в истинско съперничество, пораждащо и възмущението на турците от това, че нещо, което те така ценят и са превърнали в символ на своето господство, не могат да си направят сами, а го притежават „техните покорни рай“ (Стоянов 2010: 40). Така отношенията между господари и роби придобиват особено драматичен характер, а залогът може да е

изключително висок. Някои от турците са готови да заплатят с труда си или дори да вършат най-унизителни за тях неща,⁴ други обаче са взимали насила и дори са убивали българина, за да му „вземат улията и белите навуца“ (Стоянов 2010: 40). Във всеки случай това е „игра с нулев резултат“, при която унижението на единия или потъпкването на честта му е начин да се утвърди и издигне престижът на другия (Pitt-Rivers 1965: 24).

Шегата на турчина – да удари калпака на българина в земята, за да „опита ще ли има наскоро някой празник“ (Стоянов 2010: 36), е такова действие, с което се унижава мъжествеността на другия и се утвърждава собствената. По-нататък в текста именно на калпаците като символ на мъжката сила и потентност, а оттам – и на мъжката чест, ще бъде отредена особена роля. При обявяването на бунта въстаниците захвърлят и разкъсват фесовете, заменяйки ги с калпаци, които хвърчат нагоре. И обратно – при потушаването на бунта башибозуците на свой ред извършват поругаващи честта действия, като пробиват калпака на Захари и затъкват в него полски цветя, така че „да изглеждат като метла на главата му“. И това е, за да го харесат „троянските хубави моми“, както подигравателно му обясняват турците.⁵

Турците обаче също може да бъдат посрамени – не само в претенцията си за бабаитско превъзходство, но и в статуса си на мъже. В традиционното общество да бъдеш (признат за) мъж, означава да имаш чест, която постоянно е изложена на посегателства, целящи да я отнемат или унижат. Доколкото честта утвърждава статуса, да бъдеш мъж, означава да притежаваш определен статус, въз основа на който да претендираш за правото на власт. М. Кирова посочва, че в подобни общества робите и чужденците са само малко повече „мъже“, отколкото жените (Кирова 2011: 24), но това не е даденост, а позиция, в която те трябва постоянно да бъдат удържани. На тях трябва постоянно да им бъде напомняно, че не са „истински“ мъже, достойни да се съизмерват с господарите. Нещо повече, ако правото на власт произтича именно от „мъжествеността“, от способността да бъдеш „мъж“,

⁴ Например да бъдат свини по Балкана, за да ги разменят за бели навуца.

⁵ Символиката на подобни действия е интерпретирана от Р. Радев в „От калпака до цървулите“ (Радев 2002).

тогава подчиненото положение на роба задължително ще преминава през отнетата възможност да се показва като „мъж“.

В театъра на честта са въввлечени не само мъжете, но и жените, доколкото за традиционния човек мъжествеността се определя като другото на женствеността (Бурдийо 2002: 68) и се доказва в способността да се отстои мъжката власт. Според Колман „в ценностната система на средиземноморските общества жената е ключ към семейната чест: от жените се очаква да култивират „срам“, докато честта на мъжете се оценява в зависимост от успеха им в защитата от оскърбление на жените от тяхното семейство. Мъжката чест се усилва за сметка на сексуалното използване на жените на другите мъже“ (Колманн 2001: 52). Като пародийно преобръщане на високия митологичен сюжет звучи разказът за един овчар – „прочут кавалджия“, който е заплашен с убийство, защото, „когато той засвирил вечер покрай селото, белоликите кадъни излязвали да го слушат“ (Стоянов 2010: 41). Подобно на Орфей, овчарят е представен като фигура, владееща магически сили и притежаваща благодарение на тях власт над хора и животни. През символиката на царската митология (Кирова 2011: 268–269) овчарят израства от чисто битов образ в символ на българската чест и съхранена (мъжка) сила и господство – при това в противопоставянето с турците.

Описанието на подготовката на бунта очертава една от важните разлики в представите за чест и за достойнство. И честта, и достойнството се определят през способността за ангажиране и вяръност, но те са подложени на изпитания от различен порядък. Верността на хайдутите и старите войводи е преди всичко към образа, който поддържат в очите на обществото,⁶ т.е. тя е свързана най-вече с желанието да се получи признанието на другите и поради това – твърде театрална. За З. Стоянов обаче верността трябва да е към делото и неговите идеали, което означава, че тя се разкрива най-пълно в граничната ситуация на изправянето пред смъртта. Тогава проличава разминаването между заявеното намерение и действителната мотивация или стремежи; снемат се маските и човек остава без прикритието на ролята, разкривайки истинската си личност.

⁶ Чрез самохвалство или действия с показан характер.

Обявяването на бунта обаче е съпътствано от една различна театралност – тази на празничната обредност, в която участниците не играят някой друг, а сами стават други. Текстът описва редица действия, наподобяващи посвещение в по-висок социален статус. Сред тях се откроява грижата на въстаниците да се сдобият с оръжие и да демонстрират юнашки вид. Ритуализиран характер на тази промяна придават тържествените шествия, при които особена роля играят знаците, представящи новопридобитата свобода като възвръщане на честта в собствените очи и в очите на господарите.

Ето как е описано тържественото влизане на четата в Панагюрище, внимателно режисирано с оглед на ефекта, който трябва да произведе: „Четата, която възлизаше близо до 200 души, вървеше по следующия ред: най-напред идеше авангардата, състояща от осем души, която вървеше на стотина, сто и петдесет крачки разстояние пред четата. Подир тях следваше кръстоносецът на четата поп Неделя с голям позлатен кръст в ръката, който дигаше наспоред главата си; той яздеше на кон. После него идеше байрактарят Крайчо и няколко души песнопойци, които пееха юнашки песни, а Бенковски, с гола сабля в ръката, вървеше отстрана. Той стъпаше на пара. С подсукани мустаки, с кривнат калпак и с ат, който от него повече се гордееше и чупеше, той изглеждаше нито да е много радостен, нито пък замислен, с една реч – човек, достоен да заповяда и управлява“ (Стоянов 2010: 471). Описанието се повтаря при всяко влизане в населено място, придавайки на събитието смисъла на особен ритуал на прехода в нова, по-висша действителност и в по-висш социален и екзистенциален статус.

Пробуденото чувство за чест намира израз дори в съперничеството, което се поражда между самите въстаници по време на тези шествия. Така при появата със знамето „Поп Грую с черковната мантия, която покриваше целия му кон, отдавна вече пречеше надолу-нагоре. Това право, да язди на кон с кандилницата в ръка, той казваше, че принадлежало само нему, а събратията му трябало да вървят апостолски“ (Стоянов 2010: 475).

Своеобразен връх в това театрално себепредставяне е явяването на четата на Бенковски пред (погледа на) европейците в Белово. Подробно е описано преобразяването на Бенковски, в което личат преднамереността и стремежът да предизвика желаното въздействие вър-

ху публиката. Той едва сега „заприлича на същи войвода по своите дрехи, на което от по-напред не обръщаше твърде голямо внимание. Хвърли от себе си измокрения ямурлук и мушама и остана само по униформа, която състоеше от чер астраганен калпак, половината облечен с червено сукно, със златен лев отпред; китка от паунови пера, забодени над лева отгоре, жълт копринен кордон, вързан от рамото му и калпака; къс сюртюк от зелен шаяк, с червена яка и с жълти копчета, прищъпнат в тънката му снага; бели тесни бенеvreци, също от шаяк, с жълти сърмени ширити отстрана, и обут с високи ботуши до над коленете му. Оръжието му се състоеше от два револвера с бели кокалени дръжки, окачени на скъпи ремъци и гайтани от двете му страни, със сребърна сабля и с пушка от системата винчестер. През раменете му имаше още праметнати чанта за писма, бинокъл, компас и други дреболии. Сичко това, наредено, предаваше му съвършено бунтовнически изглед“ (Стоянов 2010: 528–529).

Подобно на воеводата и останалите момчета от четата се подготвят да демонстрират в най-пълна степен своя юнашки вид: „Най-представителните момчета от четата, които се гордееха с черни каварджик мустаки – символ на юначеството, – разиграха своите коне и завзеха мястото на авангарда. Тие щяха да поразят най-напред беловчени и европейците със своята представителност. Няма нужда да ви разказвам, че техните мустаки отдавна стърчаха като рогчета. Подир тях потегли кръстоносецът отец Кирил с разчесана брада по гърдите му и с разплетени черни коси, закопчан и уреден с подобаващото на сана му смиреномудрие. Той имаше брада, около половин аршин дълга. По-нататък Крайчо Байрактар, който съперничеше заслужено между дружината с ястъклиите си руси мустаки, беше извадил малко огледалце и обърнат сгърбом, придаваше на любимите си мустаки геврекообразна форма“ (Стоянов 2010: 529).

Почитта, която се отдава на тези шествия, внушава представата за въплътения в тях идеал, за нещо възвишено и дори свещено, пред което човек се прекланя и около което цялата общност се обединява: „малките деца радостно и засмяно тичаха пред шествието като авангарди и късаха с ръцете си яростно който фес им се попадне, така щото улицата почервения от османлийската емблема; най-последно, старите баби, които бяха излезли по портите, мнозина със запалени

великденски свещи, шом се приближаваше процесията, захващаха да се кръстят и струваха поклони пред войводата“ (Стоянов 2010: 477). По този начин дори групите на децата, момите и бабите, които традиционно се намират под покровителството на мъжете, не само изразяват своето уважение и признание, но се и приобщават към новия статус на свободни хора. Самите панагюрци при вида на шествието и ритуалите по отдаване на „военна чест“ се чудят на това „как така скоро се наредиха тие царски работи!“ (Стоянов 2010: 471). „Царското“ е метафора не само за господарска позиция и за власт, но и за държавност като въвеждане на ред и организиране на живота по собствена воля.

Значението на всички тези знаци на промяната нараства, когато те са представени не пред собствената общност или пред чужденците европейци, а пред турците. Новопридобитият статус на свободни хора, които открито заявяват своята възвърната чест, трябва да бъде демонстриран най-вече пред доскорошните господари. Така процесията ще премине пред погледа на „пленените заптии“, като по настояване на поп Грую то е, „за да видят робите как се веселят българете и що знаят тие“ (Стоянов 2010: 478). Определянето на турците като роби тук означава безчестието на победените, над които победителите имат власт да се разпореждат по своя воля.

Подобно внушение се търси и при описанието на един от първите сблъсъци с турците. Появата на въстаниците с „червен байряк“ все още не е толкова разпознаваема, колкото това, че са „с черни калпаци“ (Стоянов 2010: 237). Може би най-голямото признание за довчерашните „страхливи рай“ е, че са взети за московци: „Навярно нашата особена униформа, левове на калпаците ни, пауновите китки, а най-главно оръжието ни уплаши нападателите. Те са помислили, без съмнение, че ние не сме страхливи рай, а московци, както мислеха по него време всичките османлии“ (Стоянов 2010: 505). Припознаването на московци в образа на покорните роби свидетелства за издигането в статуса на равнопоставени – турците мислят, че имат пред себе си истинска войска, представяща „царство“ като тяхното.

Юнашкият вид и поведение не само преобразяват довчерашните презрени рай в свободни хора, но и заменят традицията, в която християнската етика на смиренieto на практика примирява човека с

унизеното му положение на роб, с етиката на честта, определяща въздаването на възмездие като мяра, с която личността измерва своята стойност. Възстановяването на честта като въздаване на справедливост под формата на възмездие за униженията на роба, своеобразен *lex talionis*, може да бъде видно и в действия, с които бунтовниците целят отмъщение, като обръщат насилията и униженията от страна на турците срещу самите тях. Такъв е смисълът на издевателствата над пленените заптиета, при които „поп Грую Бански ходел при тях нощно време да ги кара да цалуват кръста и да ги насилва да се покръсят“ (Стоянов 2010: 481). Отново поп Грую се възмущава от това, че отношението към пленниците турци е „учтиво, като с хора“, и държи да демонстрира властта си над тях, като ги изглежда „с кръвнишки поглед“. А ако някой отговори на погледа му и вдигне очи, т.е. приеме предизвикателството, „той скръцваше със зъби, туряше си ръката на сабята в знак, че с нея ще да ги изколи“ (Стоянов 2010: 482).

Разбира се, честта най-вече се отстоява в пряк двубой с противника. В битката при с. Петрич българите успяват да отблъснат първото нападение на черкезите и моралният смисъл на тази победа е от огромно значение: „Чак сега българинът позна на дело, че и той чини нещо, че не е вярно сякодневното доказване на турците „гяур табансъздър“ (страхливи)“ (Стоянов 2010: 491). Българинът доказва и в своите очи, и в очите на турците, че притежава смелост, достойна да бъде възнаградена с признание и уважение.

Забележителен пример за поведение, оценено по кодекса на честта според проявеното юначество е при превземането на железопътната станция на Белово от хвърковатата чета на Бенковски. Заптиетата, които се намират на станцията, са се затворили „на горния етаж и дума не искаха да чуят, че ако се предадат, ще постъпят благоразумно“ (Стоянов 2010: 532). Когато обаче Бенковски заповядва станцията да се запали, а „непокорните“ да се избият, разказвачът ще определи поведението на турците като достойно за уважение, дори като победа в това съперничество по юначество. Победител е не този, който остава жив, а който проявява смелост пред лицето на смъртта: „Заптите бидоха избити; но юначеството не оставаше на наша страна, а на тяхната, защото тие, макар да бяха поганци, пак умяха да измрат мъченически, не преклониха глава да се предадат“ (Стоянов 2010: 532).

Юначеството може да принадлежи и на турците, а българите, макар и победители, са принудени да го признаят. В изпитанието на честта текстът на З. Стоянов не се поддава на лесното противопоставяне по оста „свое – чуждо“.

Дори когато бунтът е потушен, честта продължава да е залог в отношенията между бунтовници и господари. Насилието, проявено от страна на турците, до голяма степен е насочено към символично възстановяване на предишния йерархичен ред и възвръщане на оспорения господарски статус. По законите на бабаитския кодекс за доказване на собственото превъзходство не е достатъчна победата на бойното поле, необходимо е и противникът да бъде унижен, като се поругае мъжката му чест, и то публично, пред погледа на обществото. С поразителна повторителност жестовете на отмъщение ще бъдат насочени този път към дръзналите да оспорват господството им българи.

Така шествията, които турските бабаити устройват с пленените бунтовници, са огледално отражение⁷ на тържествените шествия на четата на Бенковски. Ето как е описано влизането на потерята с пленения Захари в Троян: „Конвоят се спря за минута и секи от турците тури на себе си ръка, да се накичи и нагизди за пред хората, да изглежда колкото е възможно по-страшно и по-бабаитски. Подкривиха си шаловете на една страна, които затуляваха едното им око, изтриха си пушките и ги преметнаха горделиво на рамо. Колкото за мустаките, които са огледало и мерило на сяка бабаитска душа, не иска и дума. Тие се сучеха и въртяха най-много. Хасан Пехливан извади из пояса си една малка кутийка, колкото биволско око, с огледалце от едната страна, а вътре пълна с някаква си черна мас (буюк я), която миришеше на дервишки броеници и с която се намазаха мустаките. Той, Хасан Пехливан, такава форма даде на своите дълги мустачуни, щото повечето заприлича в лицето на бурмалия овен, отколкото на човек. После това тие се обърнаха към мене и ми забележиха, че не сме вече в лозята, ще бъдем предмет на големи хора, та затова трябало да съм

⁷ В „Как разказва Захари Стоянов в „Записки по българските въстания“ Н. Георгиев вижда тази повторителност като композиционен елемент (Георгиев 1980: 16–78).

вървял чинно, да не съм се обръщал да говоря с тях и други още наставления“ (Стоянов 2010: 743).

В затвора поп Грую е не просто пълна противоположност на юнашкия вид, с който предвожда четата на Бенковски. Върху него личат следите от насилие, което цели не толкова да причини физическа болка на жертвата, колкото символично да я унижи, отнемайки ѝ значите на честта: „оня поп Грую, любимецът на Бенковски, кой-то носеше патрахила си в паласката при фишеците; който четеше „Верую“ вместо „в единого Бога“ – „в единого хъша балканскаго“ и пр.; който беше преобърнал молитвите от требника да ги чете по своему; който отслужваше божествената литургия с два арнаутски пищова; който привеждаше под клетва бунтовниците в едната ръка с кръст, а в другата с ятагана и пр. Тоя поп Грую се намираще сега в затвора, с изкубана брада и мустаки, като че бяха го изпасли молците; със синя вехта кърпица на главата вместо високата му калимавка, която погански ръце бяха разкъсали, и със скъсана дрешка на гърба си вместо жълтото му шаячно джубе, с което кой знае коя була си покриваше бялото лице“ (Стоянов 2008: 213–214). Отношението на Хасан Пехливан към пленения Захари също изключително точно повтаря това на поп Грую, когато последният издевателства над пленниците: „Той опинаше с едната си ръка своя дълъг мустак, а другата бе турил върху своя широк нож. Разбира се, че тая негова манера съвпадаше с бабаитския кодекс“ (Стоянов 2010: 739).

Хайдутите и бабаитите се открояват от обикновените хора със своите изключителни качества, външен вид и поведение, изтъкващи собственото им превъзходство. В основата на тази претенция е най-вече стремежът да се получи признанието на другите с демонстрация на сила или с готовността да се отговори с насилие на предизвикателствата, отправени към честта им. Образите на революционерите също така се отличават от обикновените хора, насилието бележи и техните съдби, но за разлика от хайдутите и бабаитите, поведението им се подчинява на други нравствени закони.

На присъщата ексцесивност в облика и действията на „героите“ на традиционното общество революционерите отговарят с благородие, разбирано като съобразяване с обстоятелствата и последиците, а не с кодекса на честта и с грижата за начина, по който човек изглежда

в очите на другите. Това намира израз например в отношението към облеклото и външния вид. Така облеклото на Стамболов е в рязък контраст със стремежа на другите бунтовници именно чрез външния вид да демонстрират сила и социален статус: „Стамболов, като главатар на въстанието, който трябаше да се отличава уж по сичко от другите, малко внимание обръщаше на формите и скъпите оръжия. Той се облече най-последно и по причина, че дрехите и добрите оръжия бяха разграбени вече измежду бунтовниците, задоволи се само с една стара кремъклийка и с един селски калпак без никакви украшения“ (Стоянов 2010: 174).

На пръв поглед внимателното отношение на Бенковски към външния вид и впечатлението, което прави в очите на другите, изглежда напълно противоположно. Разгледаната по-горе сцена, в която войводата се подготвя за срещата с европейците в Белово, сякаш го потвърждава. В случая обаче подобно поведение е обяснено не толкова като вътрешно присъщо на героя, т.е. като „природа“ или интериоризирана социална роля, а като изискване на обстоятелствата, с които Бенковски се съобразява, за да постигне своите цели.

Новият етос намира израз и в изискването за „въздържание“ и „бунтовническа чистота“, което Бенковски налага. Той прекъсва пиршеството на „зелената морава“ с „крехките агнета“ и стомните, „пълни с лозова жидкост“, заплашвайки, че употребата на вино или ракия вече ще се наказва със смърт (Стоянов 2010: 488). На юнашкия идеал на старите хайдути, които възприемат подобни пиршества като особена привилегия и белег за статуса на свободни хора, демонстриращи аристократично прахосничество, войводата противопоставя един модел на поведение, в който на преден план е изведена способността за (рационален) самоконтрол, за овладяване и подчиняване на „природата“. Юнашко-бабаитското вече не се схваща като демонстрация на статус и претенция за превъзходство, а като подчиненост на страстите, на невъздържаните желания, които поставят личното пред идеалите и целите на бунта.

Текстът подчертава различната етика не само в облеклото, но и във външния вид на революционерите, който се отличава от този на хайдутите и старите войводи. Вместо със засукани „ястъклии мустакки“ революционерите най-често ще се появяват „с твърде малки мус-

таки“ – при Каблешков (Стоянов 2008: 68), или „със средни възчерни мустаки“ – при Петлешков (Стоянов 2008: 251). Важно място ще бъде отредено и на очите. Каблешков е с „очи светли, които стреляха решителност и буйност“ (Стоянов 2008: 68), а Петлешков има „винени очи“ (Стоянов 2008: 251). Това са очи, които свидетелстват повече за една вътрешна, духовна красота и извисеност, а не част от будещия възхищение и страх външен вид.

Особено се отличава поведението на революционерите в затвора. Макар в държането им да няма никаква показност или демонстрация на сила за сметка на по-слабия, те спечелват уважението дори на най-заклетите и страшни бабаити с достойнството и безстрашието, с които посрещат мъченията и смъртта. Въпреки че това е друг тип етика, тя е разбираема и в очите на следващите кодекс на честта, тъй като съдържа нещо общочовешко. Когато Ботевите четници са докарани в затвора, затворниците няма да посмеят да „правят никакви магарии, било с газ да палят, било паница да предлагат за цалувание. И те чувствуваха, че тук има комитаджийски авторитет“ (Стоянов 2008: 126–127). Това, което е позволено и общоприето срещу по-слабите или равните като форма на унижение, е недопустимо спрямо хората, които са спечелили най-висшия авторитет в света на насието – изборът на смъртта като знак на съхранено лично достойнство. Така вестта за самоубийството на Каблешков поражда искрено уважение у „суровите тие хора, сбирщина от крадци и убийци“, които виждат в смъртта на революционера „нещо странно, дело бабаитско“ (Стоянов 2008: 87).

Един от най-забележителните изрази на новата етика на достойнството са многобройните бунтовнически прокламации, цитирани по страниците на „Записките“. В тях ще отпадне разделението на свои и чужди и отношението към всеки човек ще се подчинява на едни и същи морални норми, зачитащи правото му на живот, на имот и на чест. Провъзгласеният идеал за равенство изтрива всички социални и културни граници, признавайки човешкото достойнство на всеки индивид независимо от произхода или положението в обществото.

В прокламацията, написана от Ботев и Стамболов, „мирните турци“ са обявени за „наши съжители и състрадалци“, на които трябва да се подаде „братска ръка“, а „Честта, имотът и животът на мирните

турци трябва и за вас да бъдат толкова мили и святи, колкото са и за тях. (Стоянов 2010: 162). По подобен начин в Протокола от заседанието в Панагюрище се заявява, че „покорните мусулмани“ и българите „трябва да живеят заедно, като същи братия. Наша свята длъжност е да надзираваме за тяхното благоденствие, за честта и живота им, така също, както и за нашите фамилии. Ако някой се осмели да закачи на честта жена или момиче, биле тие от коя и да е народност и вяра, ще бъде застрелен с шест куршума. Ония млади мусулмани, които са способни да носят оръжие, ще се държат под българската стража“ (Стоянов 2010: 411). Бунтовническата прокламация, написана от Бенковски, призовава: „Ти, който търсиш свобода, чест и човешко право за себе си, пази така също свободата, честта и правото на оногова, който ги потърси при тебе. Защити го!“ (Стоянов 2010: 417–418).

Тези документи, съдържащи програмата на въстанието и принципите, които го вдъхновяват, все така отреждат важно място на честта. Защитата на собствената чест е сред основните цели на бунта. Но тази защита не е срещу конкретни посегателства, а срещу „това само по себе си изгнило турско правителство“ (Стоянов 2010: 417). С други думи, тя е мислена в контекста на една договорна теория за обществото, каквато възниква и се утвърждава в епохата на Просвещението. Според нея, когато правителството не защитава честта на гражданите, те са в правото си да разтрогнат обществения договор.

В „Записки по българските въстания“ пътят на българина към свободата започва с включването му в един своеобразен театър на честта, в който той започва да осъзнава собствената си стойност в съперничество и борба за признание с господарите. И доколкото честта се отстоява преди всичко срещу равни, самият стремеж за съизмерване подрива авторитета и съзнанието за превъзходство на турците. Първоначално това е присъщо само на маргинални общности като тези на овчарите и хайдутите, които отправят предизвикателство към турските бабаити, като повтарят техния модел на поведение и влизат в съревнование с тях по законите на честта. В подготовката и особено в хода на въстанието желанието за себедоказване и демонстриране на превъзходство в очите на другите ще обхване повечето българи, рушейки стария йерархичен ред и свидетелствайки за промяната в

ценностните нагласи и за пробуденото чувство за ценност на собствена личност извън социалните роли или позиции.

По време на бунта обаче ще се окаже, че тази промяна има до голяма степен театрален характер, т.е. тя е временна и ситуативна, не се превръща в нравствен идеал, който човек да възплъти в живота си и да отстои пред лицето на смъртта. В образа на революционерите етиката на честта с присъщата си показност ще бъде надмогната и заменена с етиката на достойнството. В изпитанията на борбата и особено по време на погромите и мъченията в турските затвори поведението на тези герои разкрива представата за един нов вид свобода, различна от тази в традиционния свят, където тя е възможна само извън обществото⁸ (Дюмон 2001, Льогро 2006). Модерната свобода е не просто свобода в обществото като идеал за политическо преустройство на съществуващия социален ред, но преди всичко тя е вътрешна свобода, в която човек постига най-съкровените дълбини на своето Аз, отвъд видимостта на социалните маски и роли. Затова и върховното изпитание на тази свобода на духа е в гранични ситуации като изправянето пред смъртта, където личността може да бъде само себе си и да извлече собствената си стойност единствено от моралния избор, който прави.

БИБЛИОГРАФИЯ

Бурдийо, Пиер. 2002. *Мъжкото господство*. София, ЛИК. (Burdiyo, Pier. 2002. *Mazhkoto gospodstvo*. Sofia, LIK.)

Вернан, Жан-Пиер. 2004. Индивидът в града. В: *Индивидът, смъртта, любовта*. София, Нов български университет. (Vernan, Zhan-Pier. 2004. *Individat v grada*. V: *Individat, smartta, lyubovta*. Sofia, Nov balgarski universitet.)

Георгиев, Никола. 1980. Как разказва Захари Стоянов в „Записки по българските въстания“. В: *Захари Стоянов. Нови изследвания и материали*. София, Български писател. (Georgiev, Nikola. 1980. *Kak razkazva Zahari Stoyanov v „Zapiski po balgarskite vastania“*. V: *Zahari Stoyanov. Novi izsledvania i material*. Sofia, Balgarski pisatel.)

⁸ По аналогия с начина, по който Дюмон или Вернан говорят за индивид извън света и индивид в света (Дюмон 2001: 258–262; Вернан 2004: 228–251).

Дюмон, Луи. 2001. *Homo Hierarchicus*. Санкт-Петербург, Евразия. (Dyumon, Lui. 2001. *Homo Hierarchicus*. Sankt-Peterburg, Evrasiya.)

Кирова, Милена. 2011. *Давид, Великия*. София, Сиела. (Kirova, Milena. 2011. *David, Velikia*. Sofia, Siela.)

Колманн, Нэнси. 2001. *Соединенные честью*. Москва, Древлекранилище. (Kollmann, Nensi. 2001. *Soedinennye chestyu*. Moskva, Drevlekhranilishche.)

Льогро, Робер. 2006. Раждането на модерния индивид. В: *Зараждането на индивида в изкуството*. София, Кралица Маб. (Lyogro, Rober. 2006. Razhdaneto na modernia individ. V: *Zarazhdaneto na individa v izkustvoto*. Sofia, Kralitsa Mab.)

Пелева, Инна. 1994. *Идеологът на нацията*. Пловдив, Пловдивско университетско издателство. (Peleva, Inna. 1994. *Ideologat na natsiyata*. Plovdiv, Plovdivsko universitetsko izdatelstvo.)

Радев, Радослав. 2002. *От калпака до цървулите*. Варна, Славена. (Radev, Radoslav. 2002. *Ot kalpaka do tsarvulite*. Varna, Slavena.)

Стоянов, Захарий. 2010. *Записки по българските въстания. Т. 1*. София, Захарий Стоянов. (Stoyanov, Zahari. 2010. *Zapiski po balgarskite vastania. T. 1*. Sofia, Zahariy Stoyanov.)

Стоянов, Захарий. 2008. *Записки по българските въстания. Т. 2*. София, Захарий Стоянов. (Stoyanov, Zahari. 2008. *Zapiski po balgarskite vastania. T. 2*. Sofia, Zahariy Stoyanov.)

Berger, Peter. 1970. On Obsolescence of the Concept of Honor. – *European Journal of Sociology*, Volume 11, Issue 02, November 1970, pp. 338–347.

Cohen, D., Vandello, J., & Rantilla, A. K. 1998. The sacred and the social: Cultures of honor and violence. In P. Gilbert & B. Andrews (Eds.), *Shame: Interpersonal behavior, psychopathology, and culture*. Oxford, Oxford University Press, pp. 261–282.

Pitt-Rivers, Julian. 1965. Honour and Social Status. In: J. G. Peristiany (Ed.). *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. CITYWeidenfeld and Nicolson, pp. 19–77