

## НАРОДОПСИХОЛОГИЧНАТА ТЕМА НА СТРАНИЦИТЕ НА СП. „ФИЛОСОФСКИ ПРЕГЛЕД“

*Светлана Стойчева*

Народопсихологията стои особено релефно сред материалите на „Философски преглед“. Именно тук излизат едни от най-значимите статии между двете световни войни, посветени на тази тема<sup>1</sup>. Забележителен е не само броят им, но и различният им подход към проблема. Очевиден е афинитетът на редактора на списанието към завързване на полемики, знае се, че голяма част от текстовете са специално поръчвани, че провокативните материали са добре дошли. Народопсихологията не прави изключение – на страниците на списанието „съжителстват“ някои от най-дискусионните текстове<sup>2</sup> по една от най-чувствителните български теми след Първата световна война – наранената етническа цялост след загубата на територии като победена страна в Междусъюзническата и Първата световна война. Във „Философски преглед“ се търсят причините за националния срив – но не в политиката, дипломацията и военното дело (макар и за това да става въпрос), а по-дълбоко: в българския характеров тип, в неговите проявления и най-вече в историческите му корени. Въпреки че много често се говори за история, темата се осмисля като актуална и важна: става дума за „назрелите потреби на нашата характерология“, както казва Найден Шейтанов, един от най-активно разработващи проблематиката.

Изказаните тези за българския характер в някои от публикациите се доближават, дори се припокриват, но могат и напълно да се разминават. За консенсусна идентифицираща характеристика трудно може да става дума. Затруднението идва и от различната „представителна извадка“ на българина: дали да се вземе традиционният български селянин или селянинът след войната, дали българската жена, дали българският интелегент, дали българският градски човек. Несъмнено е, че събраните от авторите свидетелства за българския характер и днес имат изключителна стойност като

---

<sup>1</sup> Достатъчно е да се прегледа сборникът „Защо сме такива? В търсене на българската културна идентичност“ (1994), където са събрани най-представителните статии по темата от целия български печат от първата половина на XX в. (поне такава е обявеното намерение на съставителите), за да си дадем сметка, че действително едни от най-значимите и най-провокативните са поместени именно във „Философски преглед“.

<sup>2</sup> Може би само темата около пола се конкурира по ниво на дискуссионност с народопсихологичната тема, но не и по количеството на публикации.

изворов материал – на първо място извлечените от народните умотворения (фразеологизми, приказки, наричания, народни песни, кратки фолклорни жанрове и т.н.) и от традиционния бит и обичаи, всичките допълващи вече събраното от възрожденските ни фолклористи и последователите на програмата „Иван Шишманов“<sup>3</sup>. Не по-малко важни са и от наблюденията върху българския човек между двете световни войни. Другата посока на търсене, по която тръгват българските интелектуалци, е на заплетените български етнически корени и сондирането в средновековната ни история, особено тази на IX и X в., където като че ли най-вече се търсят причините за падането на Първото българско царство, после на Второто и катаклизмите на Третото.

### **История и народопсихология**

След патоса на Паисиевата история идва времето на историческия логос, белязано със статията на **Петър Мутафчиев** „Към философията на българската история. Византизизмът в българската история“ (3, 1)<sup>4</sup>. Самото начало напомня патоса на Паисий. Историкът констатира не само дълга на историографията към българското средновековно минало, но и сравнява: едва ли има друг европейски народ с толкова много неизвестни в историята си и с толкова малко запазени паметници, по които тя да бъде реконструирана. Ако не са византийските документи, би било под въпрос изобщо съществуването на българската историческа наука, при все че въпросните документи обслужват преди всичко собствената си, а не която и да било друга история. С всичките уговорки, че при тези дадености философизирането на историята може да се превърне в „празно философстване над неизвестното“, все пак опит за философия на българската история е направен: първата забелязана тенденция е „странната липса на приемственост, последователност и равномерност в политическия и духовен живот на българите“. Мутафчиев припомня възходите и паденията на българската държава, за да илюстрира тезата си за нейното неравномерно развитие, както на държавнополитическо, така и на духовно ниво, като двете невинаги са синхронизирани в мощта и упадък си.

От методологическа важност е фактът, че обяснението не се свързва директно с народопсихологията, тъй като според историка самата тя е продукт на историческата съдба на народа, а с влиянието на византизма върху средновековна България. От една

---

<sup>3</sup> Става дума за програмната статия на Ив. Шишманов „Значението и задачите на нашата етнография“, излязла в първи том на „Сборник за народни умотворения, наука и книжнина“ (1889).

<sup>4</sup> Тук и по-нататък след заглавието в скоби се обозначават годишнините и броевете на сп. „Философски преглед“, в които са публикувани коментиранияте текстове.

враждебна култура, принадлежаща на враждебна политическа сила, след Покръстването тя се превръща в културен модел на българската държава, но при запазен политически антагонизъм. Това измества развитието на собствената коренна култура, на съществуващата вече държавна и духовна традиция, а на базата на заетата не би могло да се роди нещо „здро“ и „трайно“. Неочакваните високи постижения в културата (Златният Симеонов X век) според Мутафчиев се дължат на „присадените“ наготово образци, „спестили усилията и бавния труд на постепенното и истинско творчество“. Истинското им адаптиране е невъзможно, тъй като българската култура няма основата на византийската – античността. Тъкмо поради тази явна несродност прабългарите и славяните се отвърщат от новата вяра и се обръщат към старите си езически вярвания.

Срещата на предхристиянските вярвания с източните учения поражда богомилството. Според Мутафчиев това е учението, което, отразявайки инстинкта за народно самосъхранение и самобитност, се изправя срещу всички прояви на византизма. Богомилството е имало привърженици и сред Самуиловия род, чието управление той нарича продължение на „отчаяната реакция срещу византизма“.

Така историята на българите се оказва белязана от разкъсването на техния духовен свят им между две култури.

В статията си „Поп Богомил и св. Иван Рилски. Духът на отрицанието в нашата история“ (6, 2) Мутафчиев доразвива тезите си върху философията на българската история и причините за най-големите сгромолясвания в нея – двукратната загуба на държавността. Този път той сговаря две исторически личности, изглеждащи напълно несходими: св. Иван Рилски и Поп Богомил, представители на две напълно различни светогледни системи през Средновековието – православието и богомилството.

Каква тук е логическата връзка? Отправната точка отново е принудително наложеното християнство, без да е предшествано от някаква дълбока духовна криза на тогавашните славяно-българи, или от вътрешно разклащане на старата им вяра. Това предопределя и формалното приемане на новата религия (особено при липсата на системна наставническо-мисионерска работа), а резултатът е истинската духовна криза. Оттук се формира представата за народа „езичник“, загубил „най-ценното в себе си – безусловното упование във всякакъв Бог“. Приемането на ортодоксалното християнство означава нахлуване не само на византийската култура, но чрез нея и на социалната и политическата идеология на една чужда цивилизация, която Мутафчиев нарича, вече стана ясно, „византинизъм“. Още оттогава води началото си „духът на отрицанието в българския светоглед и култура“.

Като първа негова проява историкът разглежда богомилството. Според него заетите елементи от стария източен дуализъм са твърде много, за да го смятаме за „християнско сектантство“. Космогоничните му представи, в чиято основа стои творческата сила на Злото, го определят не като светла религия, а като религия на отчаянието. Оттук и изключването на всякакви социално-реформаторски тенденции, каквито често се вменияват на богомилството. В него именно е заложен „смътният усет за погрешните насоки“, по които се движи развитието ни, и таенето на една „неосъзната привързаност към народната ни самобитност“. Проблемът е, че отхвърляйки една крайност, богомилството клони към друга крайност: „то можеше да подкопава и руши, но не бе способно нищо да съгради“.

Отшелникът Иван Рилски, от друга страна, олицетворява линията на дълбоката и безусловна вяра. Учението му не включва никакви социални или национални елементи и е ориентирано изцяло към духовното прераждане на индивида; с други думи, то е насочено към спасението на един човек, а не на цял народ. Отшелничеството не отрича действителността, но утвърждава равнодушието към нея в полза на религиозното съзерцание.

В крайна сметка резултатът на тези напълно различни учения е един и същ според Мутафчиев – отрицание и бягство от живота, подхранващи дезориентацията на обществото и отслабването на жизнената му сила.

Как реагират водачите на българската църква? Не само че обявяват Рилския отшелник за най-големия български светец, но и го утвърждават като закрилник на българския народ. Така отрицанието на живота се оказва издигнато в народностен идеал. Не някой друг, а водачите на народа, „слепи подражатели на чуждото или отшелници и гении на отрицанието“ се оказват виновни за съдбините му. Истинските водители, нужни на обществото във всяко време на изпитания, според историка са скрити от сенките на други, които „само наивността или недоразумението са могли да превърнат във велики народни наставници и водачи“.

Заглавието на статията на **Найден Шейтанов**<sup>5</sup> „**Духът на отрицание у българина**“ (5, 2), публикувана предишната година в списанието, показва придобилата популярност (и като формулировка) теза, към която авторът в случая подхожда със съзнанието за „начални повечето любителски издирвания, вглеждания и осмисляния на

---

<sup>5</sup> За Найден Шейтанов (1890–1970) вж. Стойчева, Св. Мисията на сп. „Философски преглед“ (1929 – 1943). София: ИЦ „Боян Пенев“, 2024, с. 136-139. и на сайта „Есеистика & Литература“: <https://dadenoto.eu/Найден-Шейтанов>.

националното ни битие“. Дори и след признанието, че „духът на отрицание“ не е чужд и на други народи, той се обявява за явление „твърде много българско“ и твърде многостранно: „...националното ни отрицателство има своя психология, география, етнология, история, литература, философия, както и свои възможности да преминава в дух на утвърждение“. В случая авторът се насочва към неговата психологическа страна.

За разлика от Мутафчиев, Шейтанов търси отрицателния дух на българина в съвременните му прояви, като прави връзки и с фолклора. В примерите му се очертава и задълбочаващото се културно разграничение между българското село и града.

В какво се състои отрицателният дух на българина според Шейтанов? Отрича се държавата, не се смята за нещо „свое“ държавната територия, отрича се самата народност (така се обяснява лесното асимилиране на българите от съседите им). Усъмняването в държавата върви заедно с „апатия към висшето, като добро и хубаво, като държава и народност, фанатична страст към парично-материалното и към властта като средство за самозадоволяване и забогатяване, животински егоизъм в отношенията към другите, простотия и заинтересованост на бюрократи, безогледна опозиция, партикуларизъм на политикани, егоцентризм на интелегенти, омраза и завист едва ли не всички против всички и пр.“. Опитва се да бъде и по-конкретен и да специфицира проявите на „духа на отрицанието“: при селяните според него този дух е по-открит, суров и инстинктивен; при гражданите – повече култивиран, прикрит и коварен; при хората от равнините („поляците“) – по-пасивен, граничещ с „животинска тъпост“; при планинците – повсеместен, отричащ властта и когато е чужда, и когато е своя. В исторически план Шейтанов смята, че може да се говори за две истории: на „равнината“ и на „планината“, а след Голямата война според него се формира нов тип „отрицател“ – на „бежанеца“, обединяващ предишните.

В най-далечен план се пита дали това „вавилонско смешение“ на народи (нарича го още „расова Вавилония на Балканския полуостров“), каквото съставлява българският етнос, не е повлияло също за развитието на духа на отрицанието; дали отделните му съставки не продължават да упражняват своя антагонизъм: „Като че се отнася до вилнеене на тъмни сили, които извират от още по-тъмни унаследени наслоения там долу, в подсъзнанието на българина“. В изложението си Шейтанов сякаш стреля напосоки: може би отрицателният български дух е повлиян от влашкия народностен елемент (категоричен е за циганския), но споменава също така еврейския и арменския; а може би идва и от потиснатите от Испериховите българи свободолюбиви славяни. Подобно на Мутафчиев, той смята, че културното отрицание е резултат от приетата византийска

култура и че изразът му е богомилството, което не се развива в истинско реформационно движение. Пропастта между официалната църква и богомилското движение е такава, че след падането на България под османска власт богомилите предпочитат да приемат исляма или да станат католици. Животът на българите под чужда власт (близо 700 години, ако съберем византийската и османската) също е подхранвал отрицателното им отношение към държавната власт (а после не са успели да припознаят и своите управляващи).

В причинно-следствената верига Шейтанов добавя и „липсата на развита българска култура, материална и идейна“, като примерите го връщат към новата история на България. Според него днешното българско село не се отличава съществено от средновековното: „...ние тъпчем все на едно място, самоизяждаме се от отрицание, гинем в културно безплодие и безпомощност или ставаме предатели на народност и културни завети, като прегръщаме чуждото“. Опитът да намери позитивни примери в епоса за Крали Марко, в творчеството на Петко Славейков, Каравелов и Ботев, Михайловски и Пенчо Славейков изглежда пресилен. Сатирата обаче категорично е обявена за саморазрушение, а за неин синтез – „хумористичната епопея“ „Бай Ганьо“.

В края на краищата Шейтанов стига до заключението за цялостен отрицателен мироглед на българина, за „народна отрицателна философия“, отрицателна етика, цяла „система на сатанизъм“ – и всичко това „главно по исторически причини“. Светлината в тунела идва от все пак запазеня жизнеутвърждаващ дух на българина не къде да е, а в сексуалната му философия. На тази утвърждаваща алтернатива на българския дух авторът посвещава няколко отделни статии, които ще бъдат разгледани по-надолу в изложението.

Подходът на **Петко Росен** в „Български национални черти. Мисли върху нашия исторически живот“ (3, 1) е напълно различен. Авторът предпочита „свободната публицистична форма“, както заявява в края на текста си, а изходната база на разсъжденията му е „нееднородният расов ген“ на българския народ: „Борбата между инстинктите и съзнанието при мътна кръв и смесена плът е много по-екстензивна, побурна. Изживяванията са по-силни, а като така и по-благоприятни за всяко художествено творчество“. Първото му доказателство са паметниците на Първото българско царство, оценени като много по-величествени и мащабни, отколкото на Второто търновско царство, „израз на една селящина“. Богомилството е оценено като отрицателно (отново Мутафчиевата теза), „повече от гибелно“ за държавата, но вътрешният му заряд е оценен по по-особен начин. Петко Росен свързва възникването на богомилството с характера на

„славяните“. Според него славяните са ония, които не се поддават на никаква йерархия – нито държавна, нито църковна и не случайно богомилските религиозни обреди наподобяват славянските. Първите ни ханове-царе никога не са тънали в разкош, нито духовенството ни е било „разплуто“, така че богомилството не може да е реакция срещу църквата и държавата, както се представя. По-скоро „народът-ергеле“<sup>6</sup>, неподчиняващ се на каквато и да е йерархия и дисциплина, е истинският фермент на богомилството: „бунт против всеки ред; бунт за своеволие“. Според него свидетелствата за популярната социална доктрина на богомилите имат същата доказателствена стойност, каквато биха имали писанията на „днешните“ комунисти след хиляда години: те също биха породили идеята, че България е „класическа страна на капитализма“ с грамадни капитали и милиони гладни работници. За подобна хиперболизация авторът смята и богомилските книги, преследващи същите „комунистически“ цели: „абсолютното равенство и своеволието“.

Не по-ясно според него се представя и турското робство<sup>7</sup>. Не се оценява, че турците (османлиите) са дошли като носители на култура със здрави понятия за държава, ред и йерархия. „Черното робство“ настъпва, когато самата турска държава изпада в безредие – времето на кърджалиите и даалиите. По време на Възраждането се забелязва разединение между българите, особено силно изразено в противопоставянето на еволюционисти и революционери, като първите погрешно се отъждествяват с чорбаджиите, освен това незаслужено са генерализирани като предатели. След Освобождението революционерите трудно преминават от нагласата за рушене към нагласата за градене и правят немалко грешки. Народът продължава да изглежда не толкова като „бунтовник“, колкото като „роб“. Това, че никому не се доверява, защото много е лъган, авторът на статията обяснява по по-различен начин: турчинът господар изглежда е бил твърде наивен човек, щом българинът е развил в навик по-лесното да го излъже, отколкото да го помоли. А представата, че много държи на собствеността си, Петко Росен тълкува не в смисъла на „бранител на едно право“, а в смисъла на „обладател на едно благо“ – така и чуждото, влезе ли му в ръцете, „му става толкова мило, колкото и неговото“.

Авторът нарича „злочестина“ късното ни Възраждане да съвпадне с разцвета на социалистическите идеи и руския нихилизъм, повлияли почти върху цялата българска

---

<sup>6</sup> Ергеле, хергеле (тур. hergele) – стадо коне.

<sup>7</sup> Между двете световни войни все още българските историци употребяват словосъчетанието „турско робство“ вместо „османско присъствие“ и други заместители.

интелигенция. Реторичното му заключение е, че ако този нихилизъм разрушава колоса на руската държава, какво остава за неукрепналата българска държава; и какво може да се очаква от една противодържавна и противонационална интелигенция? Фактът, че след всички войни „българското държавничество фалира окончателно“, според него съвпада с още по-грандиозния разгром на Русия. Росен не вижда практическа разлика между болшевизма и „дружбащината“ на Стамболийски. За нея, както ще видим, ще спомене и Фани Попова-Мутафова. Отново лошата държавна политика превръща селянина във враг на държавния ред и на управлението и събужда богомилската му кръв. Ето какво се случва: по-доблестната интелигенция е смазана, а подлата се размесва сред селяните (това са „дружбащите“), чиято власт се налага да бъде отнета чрез преврат. Българското село е обхванато от дълбока религиозна, морална и обществена криза. Докато няма съзнание за обществен ред, може би за предпочитане е полицейският ред според Петко Росен.

В статията си „Нашето народностно възпитание от гледището на българската история“ (3, 5) **Иван Пандалеев**<sup>8</sup> отново завръща към историческите причини за неоформеното ни „народностно цяло“, за разлика от съседните ни страни. Гледната му точка се препокрива с тази на Петър Мутафчиев за вредното влияние на византизма и богомилството чак до последните загубени войни и асимилирането от съседните страни на български територии. Народопсихологичните ни черти изглеждат все по-вкоравяващи се в колективното съзнание: недоверие към властта, незачитане на законите, превишаване на дадената власт, бунтарска нагласа, склонност да се поставя частният и партийният интерес над общия, държавния, липса на самоуважение и народностна гордост, слабохарактерност и податливост до пожертване на себе си, безогледно служене на идеята, без оглед на кого и за какво служи тя. Авторът привежда и много примери за нестратегическо по отношение на националните ни интереси управление.

Всички направени констатации обосновават нуждата от „разумно народностно възпитание, с цел да се създаде у подрастващите наши поколения съзнателно родолюбие“. За това обаче е нужно и изясняването на държавния ни идеал – с ясни териториални стремежи и стратегия за превръщането на България в икономически силна държава.

---

<sup>8</sup> Иван Пандалеев Орманджиев (1891–1963) – историк и общественик. Научните му изследвания са насочени предимно към националноосвободителните борби на тракийските българи.



Не е учудващо, че авторката на толкова исторически романи **Фани Попова-Мутафова**<sup>9</sup> също търси закономерностите на историческото ни битие, сравнимо със закономерностите на движението на небесните тела. Опитът ѝ с философията на българската история (статията „Към философията на българската история“, 9, 4) изглежда по-различен от този на Петър Мутафчиев, но в крайна сметка и тя се приближава до неговите концепции. Нейният избор за персонификация на българския типаж е Васил Левски, а не Бай Ганьо. В резюме, българинът, видян през емблемата Левски, притежава „чистотата и просторечието на детето, смелостта и стихийността на лъва“. Според авторката хитрината и лицемерието са най-малко характерни за българина, който по-скоро съчетава храброст и бунтовен дух с наивна доверчивост. От последното качество системно се възползват византийците – и не само. Мутафова дава куп исторически примери, за да възкликне: „Чудно е това упование, това доверие на дадената дума, на клетвата, на подписа!“ и да заключи, че подобно простосърдечие може да се намери само у народи с девствено чист дух, с вродено рицарство, с благородна широта на сърцето, но достигащи до наивност, лекомислие и непрозорливост, дори до глупост.

Авторката също коментира тезата, че неспокойният дух на българите е в основата на Реформацията, дори и на Великата френска революция. Става дума за влиянието на богомилството<sup>10</sup>. Според нея дори и да е така, „гордостта“ на България се превръща в нейния „гроб“. Разстроена държавна власт, обръщането срещу носителите на иначе добри качества като любов към истината, към доброто, към по-високи духовни дирения, и манипулираното служене на чужди интереси (византийските) „под булото на християнската религия“ са причини за падането на Първото българско царство (наречено „великата българска империя“) и то само три поколения след Покръстването. Фани Попова-Мутафова (в пълен синхрон с Мутафчиев) е убедена, че държавата на Борис загива, разложена от чужди на първоначалата ѝ елементи. Духовната елинизация по време на османското владичество също доказва, че „този ламтеж за поглъщане на чужда култура винаги е бил гибелен за нашия народ“.

---

<sup>9</sup> Фани (Стефанка) Добрева Попова-Мутафова (1902–1977) – писателка и преводачка от италиански. Израснала в Италия (до 12-годишна), завършва Първа девическа гимназия в София. Приета е в специалността философия в СУ, но заминава в Мюнхен със съпруга си, писателя Чавдар Мутафов, където учи пиано в Мюнхенската консерватория (1922–1925). След дебюта си през 1924 г. с разкази, до 1944 г. издава 34 книги, основно в жанра исторически роман. След Деветосептемврийския преврат е съдена, затваряна и въдворявана от комунистическия режим заради националистическите ѝ идеи и подкрепата на Германия по време на Втората световна война. Реабилитирана е към края на живота ѝ.

<sup>10</sup> Тази теза е пространно разгърната и в книгата на Стилиян Чилингиров „Какво е дал българинът на другите народи“, чиято година на издаване е отбелязана едва при второто издание (1938).

Авторката дискутира и проблема за разделението между народ и интелигенция – друг важен дебат между двете световни войни. Според нея именно обръщането към чуждата култура и загърбването на родната е породило разделението между народ и интелигенция. Всяко съприкосновение с чуждата цивилизация винаги е действало „като мор, като чума за един девствено чист дух“, какъвто е притежавал българският народ. Под „съприкосновение“ се има пред вид възприемането на византийската култура от царския двор, гърчезенето (особено на чорбаджийската прослойка) по време на турското владичество, попиването на „всички модни влияния и утопии“ от Изтока и Запада след Освобождението. Пропастите между народа и водачите му са били запълвани от опасни борби: богомилство, хайдутство, дружбашина<sup>11</sup>. Народната омраза към чуждеещите се водачи се е трансформирала в омраза към държавата и властта изобщо. Но и следната по-дълбока причина открива Фани Попова-Мутафова.

Бунтарският дух на народа се проявява не във времена на изпитание и недоимък, а в сравнително мирни времена: богомилството се разраства при царете Петър, Борил, Йоан Александър, после при Йоан Асен, „най-щастливите години на българската държава изобщо“. Следователно у народа има „вкоренена в кръвта му“ бунтовност, готовност да руши всякакъв ред: „Един вечно буден Прометеевски огън гори в жилите на това племе, което никога не е имало достатъчно широки хоризонти за своите блянове, за своя полет“. Лишен е бил и от подкрепата на своята интелигенция, която, без да вижда собствените си вътрешни задачи, се е прехласвала по събития, които обслужват чужд интерес. Казаното е обобщено като „уроците на историята“, които чакат да бъдат научени от един „помъдриял народ“.

Статията завършва с оптимистичен патос, подхранен от множество исторически примери – с вярата в способността на българина да възкръсва от пепелта („И светът тръпне пред скритата сила на този народ, който може да изненадва и поражавя с неочакваните си избухвания на несломима виталност.“), с припомняне на „тъмните петна“ на предателството на българските интереси от множество български водачи под „заслепяваща амбиция, която дири и във врага на отечеството крепител за своето честолюбие“, а най-великите все са умирали неочаквано, когато са били най-нужни, и то най-често от предателска ръка.

---

<sup>11</sup> „Дружбашии“ са представителите на земеделците и основните им поддръжници са селяните. Идват на власт с правителството на Ал. Стамболийски и задълбочават оформящата се битка на селото срещу града, селото срещу капитала, срещу занаятчиите и търговците, срещу интелигенцията. Пропастта между отделните социални групи довежда до множество сблъсъци между дружбашите и опозицията и в крайна сметка до преврата и свалянето на правителството на Стамболийски през 1923 г.

## В търсене на българската народопсихологична емблема

Константин Петканов<sup>12</sup> се включва към отворения дебат с няколко статии, в повечето от които характерологичните черти на българина се търсят преимуществено в българския селянин. В „Характерни черти на българина“ (2, 4) авторът смята, че основен фермент във формирането на българската народопсихология е отношението на българина към земята, тъй като главният му поминък и в 30-те години на XX в. продължава да е земеделието. Земята е видяна като център на неговия живот, трудов и духовен – тя е, която в последния му час го „вика“ да го „прибере“. В съзнанието на българския селянин не производството е главната му цел, а трудът сам по себе си: „Трудът е висша нравственост“. Тезата е подкрепена с редица народни пословици и поговорки.

Любовта на българина към труда подхранва и религиозното му чувство. На въпроса религиозен ли е българинът, авторът на статията отговаря: „в повечето случаи е фаталист, вярва в предопределението“, особено когато е лице в лице с природните стихии. А доброто и любовта към ближния, основата на християнството, за него са „обикновена човештина“, проявяваща се напълно естествено. Страхът от Бога е притъпен. За селянина е по-важно „моженето“, отколкото „вярването“. Религиозното му чувство е смесено със суеверието: „Има лоши часове, отровни думи, нечисти очи, черни ветрове...“. Вярва в сънища, в чудесата на ясновидеца, в чудотворни извори, гледачи на ръце, на кафе и т.н. За да се справи с основната си задача – природните стихии, той се поддава на вярата в чудеса.

Българинът е „пестелив, а не свидлив“. Гостоприемството е издигнал в култ. Облеклото му също е доказателство за вродената му щедрост. Българската шевица „разкрива скритите богатства на един затворен в себе си дух“. Изключително възприемчив – до степен изоставяне на традициите: „Върви по стъпките на новото и не знае къде да спре“. Същото се наблюдава и в областта на просветата: когато възприема новото, „не се съобразява с личните си интереси, не държи сметка за общежитието“.

---

<sup>12</sup> Константин Н. Петканов (1891–1952) – български писател и публицист. Учи славянска филология в СУ (1913–1915), участва във войните. Учителства в провинцията. След преместването си в София става библиотекар на българо-югославското дружество, членува в масонската ложа, сътрудничи на авторитетните списания „Златорог“, „Философски преглед“, „Листопад“, „Изкуство и критика“ и др. Редактор на сп. „Тракиец“ (1930–1935) и в. „Балкански преглед“ (от 1946 г.), секретар на Тракийската организация в България. Академик (1945), един от създателите на Института за литература при БАН (1948). Автор на романи, повести и разкази, произведения за деца, есеистика, мемоари, рецензии. Особени дискусии предизвиква романът му „Морава звезда, кървава“, част от тетрилогия, посветена на българското село.

Друга черта е неговата неговорчивост: „Земята го е отчуждила от общежитието“. Представата му за „общото благо“ е фикция; „Чувството да запази собствеността си напълно покрива съзнанието за общата опасност“. Това пречи на изясняването и на националното чувство на българина. Българинът не е националист, въпреки че изглежда такъв в очите на чужденците. Любовта към „своето“ не отива по-далеч от синорите на полето и къщата. „Сговорна дружина планина преминава.“ е по-скоро копнеж в душата му, отколкото реалност. Българинът не е меланхоличен въпреки тъжните народни песни, които пее: той е повече мечтател. Неговата съдържаност и чувството му за мярка не могат да бъдат наречени „меланхолия“. Минава за досетлив, чувствителен към лъжата, благодарение на недоверчивостта си, но не е лукав: „този, който цял живот се бори със стихии и надвива на земята, няма нужда да се преструва...“.

Всички тези черти могат да бъдат и добри, и лоши. За автора не е в това въпросът, а в осмислянето на тяхната противоречивост – доказателство за диалектичните му схващания за народопсихологичния портрет.

Статията на Константин Петканов има интересен отклик, на който ще обърнем внимание малко по-надолу. Първият обаче е от самата редакция. Под линия е поместена редакторска бележка, в която се подчертава, че всичко, за което говори „младият писател“ Петканов, се отнася изключително до българския селянин. Градското население до голяма степен е изгубило тези „характерни черти“, така че те трудно могат да бъдат обобщени като принадлежащи „изобщо“ на българина. Изглежда като отговор на бележката на редакцията Константин Петканов публикува статията си „Българската интелигенция като рожба и отрицание на нашето село“ (4, 2).

Изходната му теза е, че няма просветен българин, чиито корени да не отвеждат към българското село. Цялата интелигенция на България е изучена със средствата на българското село. Но дали тя не се е отродила, впускайки се да догони постигнатото навън, без да има домашна опора за чуждите идеи, които обаче истински я хипнотизират (например идеите на западноевропейския социализъм). Тук можем да си спомним Мутафчиевата идея за пренесения византийски културен модел върху съвършено различна домашна културна среда. Така според Петканов се оформя противоречието между „закъснялата селска България и изпреварилата времето си идеология на българската следосвободителна интелигенция“, което обосновава и разрива между тях. Затова интелигенцията нито иска, нито може да стане водач на своя народ. Отчуждена от селото, тя се залавя с изграждането на българския градски бит.

Ето как изглежда българската интелигенция през погледа на Константин Петканов. Преди Освобождението и малко след него нейните идеали са ясни и са общонародни. Войните обаче ги разрушават и тъкмо това предопределя дълбокото разединение между народ и интелигенция. Големият въпрос за него е дали след поражението българската интелигенция, от която се излъчват водачите на народа, ще се откаже от борбата: „Мисли ли тя сериозно за стопанското повдигане на страната, за ревизията на мрачните договори, или ако би ще за някакъв „реванш“, който да възвърне изгубеното през време на войните?“. Въпросът е почти същият като този на Иван Пандалеев за изясняване на настоящия ни държавен идеал. Все още тлее малка надежда за ревизиране на подписаните договори, но само ако водачите са на своето място.

За съжаление, наред с „увлечението по чуждото, незадълбочаване в народния бит, омаловажаване нуждите на масата“, Петканов отчита и „неосъзнаване на мисията на водачите“. Съответно и културата на интелигенцията е „обезродена“ и „отчуждена“ – „гражданска“ култура. Налице са белезите на нахлулата в началото на ХХ в. градска култура на сецесиона, която се явява действително „купешка“, а белезите на „родното“ се оценяват само като модна, а не като дълбока родствена връзка с корените (оценка на движението „Родно изкуство“ между двете световни войни). Петканов алармира за опасността от скъсване на „творческата връзка“ между народ и интелигенция.

Като следствие от безпътицата на българската интелигенция авторът разглежда и развитието на бюрократизма и партизанщината. Бюрократизмът е възможно най-антитворческото, „ялово“, както го нарича, поле за изява. Чиновникът е видян като „господарят“ на държавната машина, до голяма степен причина за негативния ѝ облик. „Партизанщината“ иронично се нарича „най-великото“ дело на интелигенцията: тя ражда демагогията, профанирането на духа, простащината, „маниачеството“, узаконява бюрократизма; тя убива почитта на българина към държавата, идеалистично настроените истински творчески личности, ценностите на народния дух. Под линия Петканов споменава и съществуването на „друга интелигенция“ – с идеали, но според него тя не е рожба на насыщната българска действителност, „нито подхожда на обективните и трайни нужди на широката маса на българския народ“.

Авторовото намерение е да провокира интелигенцията, от която зависи бъдещето на българите: „И както народът жертва всичко, за да я следва във войните, така и тя трябва да се жертва за неговото национално единство, за благосъстоянието му и за културния му напредък“.

В друга статия, наречена „Бунтарски настроения у българина“ (10, 1), Константин Петканов се спира на една повтаряща се в дискусиите българска черта – бунтарството (за нея вече са говорили Фани Попова-Мутафова, Петко Росен, Иван Пандалеев и др.). Бунтуващият се български човек за него е селянинът, видян в неговия вечен „екстериор“ – стъпил здраво на земята и под небето: „Сред този прост, но безкраен и вечен декор се е избистрил и затвърдил неговият характер.“ В отстояването на разбиранията му за живота и човека се раждат бунтарските му настроения. Те могат както да го приближат до Бога, така и да го превърнат в истински богоборец. Възможно е всичко това да идва от непрекъснатите унижения от живота и съдбата, но бунтът е „и за зло, и за добро“.

Прословутото търпение на българина някои бъркат с примирение и слабост. То е „целесъобразно организиране на духовните сили за защита на доброто, труда и продължението на рода“. Бунтът може да бъде предизвикан от погазването на неговите нравствени житейски устои. Например срещу бързото забогатяване на някои, защото вижда нарушаване на основен, за него етичен, принцип – на равенството и справедливостта. Ценности като здраве, род, чест за българина стоят най-често над материалното богатство.

Особена сила българинът придава на словото: прекланя се пред думата, чувства нейната творяща, но и рушителна сила: „Всички бунтарски настроения се зачеват от словото и за българина думата се явява като най-страшен бунтовник“ (добре уловена перформативната сила на словото). Според бунтаря „човешкото право е вечно и ако то е замътено, то не значи, че е изчезнало, а е достатъчно да го предявиш, за да го придобиеш наново“.

Обобщено казано, писателят вижда най-дълбоките корени на българското бунтарство в развитото чувство на българина за лично достойнство и за човещина.

Статията на Петканов „Душата на българката“ (5, 5) звучи повече като отговор на въпроса защо феминизмът няма основа в България. Самият текст обаче към края си ни насочва към контекста на народопсихологията: „Най-ярката самобитност на българина сякаш е изразена в жената“. Това е и опитът на автора да сътвори най-позитивната си концепция за българската характерология. Носителката на народопсихологични черти обаче не е изобщо жената, а „българката селянка до войните“, т.е. жената, видяна изцяло в нейния патриархален модус: като майка и съпруга.

Характеристиките, които Петканов разчита като народохарактерологични, на първо място са любовта и страданието: „Както любовта ѝ е дълбока и чиста, така и страданието ѝ е дълбоко и пълно с трагичен смисъл“. Според Петканов българката има

по-развито чувство за дълг от мъжа, а самият дълг е издигнат до мяра за истината: „Истина е всичко онова, що е дълг: „да народиш деца, да ги изгледаш, да им дадеш хляб в ръка, да им оставиш имот, да ги пуснеш по прав път, да се трудиш за честен добив, да знаеш кое е твое, кое чуждо, кое къща разваля и кое челяд пръска“ – Божиите заповеди на българката. Тя сама се поставя на второ място след мъжа си, поради което към него е толкова снизходителна, колкото към себе си строга, но това не я прави негова робиня – нито се оплаква от тежестите на живота, нито се бори за свободата си, защото „тя не се чувства унижена, излишна и по-долна от мъжа“. Нейната консервативност обяснява трудното ѝ повлияване отвън. Но и това е видно в положителна светлина: затова тя е пазителката на семейството и на нравите, особено във времената на национална зависимост, когато мъжът, принуден на дълги отсъствия от дома, много често попада в обсега на чуждото. Ето защо За Петканов моралът на българката е голямото оръжие на българите срещу чуждите нашественици („похитителите“). Тя е пословично трудолюбивата – чрез труда си изразява и чувствата си. Тя е тази, която определя и пътя на мъжа: „Нейните хрумвания са по-устойчиви и по-пълни със здрав смисъл. Тя е в непрекъснатата борба със слабостите на мъжа“. Тя е едновременно религиозната и суеверната. Не друго, а инстинктът за съхранение на рода я прави религиозна. Освен това е вярна до смърт, пестелива и със силно сестринско чувство.

В самия край на статията си Петканов отделя скромно място на слабостите на българката: на първо място, слабостта ѝ да къдне, простираща се до всичко, дори до самата нея, но каквито и думи да изрече, клетвата ѝ си остава пасивен акт. Твърде интересно звучи следната мисъл: доколкото влиянието ѝ върху мъжа е силно и предпочита да го държи около себе си, Петканов решава, че това е истинската причина българският мъж да не обича да ходи на война или че българският войник не „издържал“ докрай войната.

Що се отнася до българката след Първата световна война, авторът забелязва промени („доста криви линии“), но отново я вижда като устояваща на „пристъпите на днешното преходно време“. За „интелигентната и цивилизована“ градска жена той обещава отделна статия.

В бележка под линия редакцията одобрява рамката, която авторът сам си е поставил, насочвайки се към вече изкристализираната и типизирана психика на българския селски човек. В ново време тази психика изглежда доста разстроена и все още не е добила ясна физиономия.

Статията на **Георги Ст. Радоев** „Из психологията на днешното българско село“ (4, 1) е насочена също към българското село. Написана е в явен диалог с предишните публикации на „Философски преглед“ върху същата тема. Според него това, което липсва в тях, е по-ясната уговорка, че селянинът на 30-те („днешният селянин“) не е селянинът преди войните: „В недрата на селската душа се извършва един процес, който е интересен във всяко отношение, но който българската интелигенция няма истинска възможност да долови и да установи“. Тъкмо затова си поставя задачата да даде скица на този именно следвоенен селянин, когото, уверява той, добре познава.

Първата промяна е продиктувана от политическите борби, под чийто знак се развива животът на българското село след войните. След преврата на Девети юни, когато пада земеделското правителство, селянинът се насочва към нещо ново, но неясно очертано. Емоционалното му състояние е описуемо с една дума: отчаяние, свързано с обезвереност, която от своя страна се проявява като тотална недоверчивост. Най-малко селянинът вярва на политически агитатори. Отвращава се от партизанството, но в същото време участва в партизанските игри на политиците – дори членува в партийни организации, но не защото споделя техните идеали, а защото очаква да получи облаги и власт. Изгубил е всякакъв идеализъм. Вече не мрази интелигенцията, а я съжалява, но все още изпраща децата си да учат в градовете (въпреки всичко показва засилен интерес към света). Търси истинския водач, но не сред „големците“, които твърде добре познава – търси/очаква истинския „Спасител“. В последното авторът вижда известна мистична настроеност, независимо че вярата му в Бога е под въпрос.

Най-важната промяна обаче е разколебането на прословутата привързаност на селянина към земята. Задълженията, данъците и ниските цени на продукцията му го поставят „някъде по средата между пролетария и дребния собственик“. Ето защо типизираният профил на българския селянин се нарушава от придобитите нови характеристики като отчуждение от земята и земеделския труд, недоверчивост и негативизъм – а те могат да се превърнат в необратими според провиденческото мислене на автора на статията.

Следващият, който се включва в дебата за българския селянин с презумпцията, че са изказани доста погрешни мнения за него и обещание да даде „обективна“ и „справедлива“ характеристика, основана на „лични наблюдения“, а не на „книжовен материал“, е **Камен Иванов** („За българския селянин“, 13, 2).

Според него бързото обедняване на селяните след войните ги прави повече склонни към коопериране, солидарност и взаимопомощ. Това променя мита за селянина



„индивидуалист“, макар и станал такъв по икономически причини. Същото обаче „лекува“ неговия „егоизъм“: „Не може да бъде егоист той, който е онеправдан и унижен“. Не е и „скъперник“: „...никой не може да развие в себе си любов и привързаност към онова, което няма, от което е лишен“. В същото време с небивала готовност дава пари за култура: за общинско радио, за ремонт на училището и пр. А вечер в кръчмата участва в малки „събрания“, за да обсъжда несправедливостите, случили се през деня.

И друга „клевета“ за българския селянин се опитва да отхвърли авторът: че нямал духовни интереси. Напротив, според него дори при крайна беднотия той се интересува от читалището, училището, театралните представления. Не е съгласен и с характеризирането му като „страстен критикар“ и „крайно недоверчив“. Селянинът критикува, но защото страстно обича истината, наказанието на неправдата, изкореняването на злото (нарича я „якобинска философия“). А „охотата“, с която обсъжда и критикува въпроси от „висшата политика“, авторът логически свързва с Възраждането и влиянието на народничеството у нас през първите десетилетия след Освобождението. Нарича българския селянин „просветен“: „Макар нашият селянин да минава обикновено за малокултурен, в едно отношение той държи първо място между европейските народи – той иска да мисли със своя собствен ум, а не други, „избраниците“, да мислят за него“. Оценява високо и аналитичната способност на ума му: „Те [селяните]умеят и най-мъчните въпроси да опростят така, че никак не е трудно тяхното разрешение. Те умеят... да уловят ядката, същината на въпроса“. Става дума за емпиричен ум, „доста освободен от формализма и догматизма“. Авторът ревизира и мита за недоверчивостта на селянина: към онези, които са го лъгали, той наистина е недоверчив, но пък „като дете“ вярва на народния учител, „защото вижда в неговото лице свой приятел“. Истински цени приятелството. Добър психолог е, без да е изучавал психологията.

Обобщеният портрет на съвременния селянин е комплектуван с черти като изключително трудолюбие (вечното клише), просветен (а не робски) ум, високо обществено съзнание, непримиримост, праволинейност, неподдаване на обществената психоза и „фанатик“, що се отнася до истината. Авторът е уверен, че макар България да е една изостанала земеделска страна, българският селянин притежава по-високо и по-правилно ориентирано обществено съзнание, отколкото селянинът от напредналите държави в Европа.

Въпреки че характеристиката на гражданина не е тук цел на автора, все пак от едно споменаване разбираме, че тя е генерализирана негативно: всички граждани са еднакви и живеят върху гърба на селянина.

### **Народ, народност, нация, раса**

Петър Бицилли<sup>13</sup> се опитва да внесе научен тон в народопсихологичните размишления. В статията си „Народ, народност и народностно съзнание“ (5, 4) първо разграничава „народ“ и „народност“ (за него „нация“ е само „учения“ синоним на „народност“), за да утвърди мисленето за народността като „нещо единно, като одухотворено цяло, като индивид“. В народността (по-широкото понятие за него е „народностна (национална) култура“), народът реализира себе си, осъществява своята индивидуалност, самоосъзнава и самоутвърждава себе си. Самоутвърждаването той разглежда като самоотрицание: „да излезеш от рамките на своята емпирична ограниченост, да преодолееш себе си“. В този смисъл народностното начало се явява като отрицание на народното. Едва ли е случайно, че всички народностни култури са синкретични и се формират там, където се кръстосват различни етнически групи.

Като съществен елемент на народността разглежда езика, „главен орган на народностната душа“. Бицилли обръща внимание на усилията националният език да бъде повдигнат на степен „общочовешка ценност“ с универсално значение: например латинският за романските народности, църковнославянският, или старобългарският, (синонимът е на Бицилли) за руския език и т.н. Следващият елемент след езика – „душа“, са „границите на родната земя“ – „тялото“ на народността. „Естествените“ граници би трябвало да съвпадат с лингвистичните. Въсъщност няма по-колебливо и по-неопределено понятие според Бицилли от понятието „естествени граници“ на държавите и на народите. На трето място е характеристиката на народността като „отворена общност“ (понятието на Бергсон „societe ouverte“). Когато един народ достигне степента на народностно битие, той „преодолява своята етническа ограниченост“. Това обаче е осъществимо само когато понятието „народност“ се изравни с понятието „народностна държава“: „От една чисто духовна, сиреч свободна общественост, народностният колектив става принудително общество: *societe ouverte* се превръща в *societe close*,

---

<sup>13</sup> Петър Бицилли (1879–1953) е историк, философ на културата, литературовед, социолог, изкуствовед. Ръководител на Катедрата по всеобща история в СУ „Св. Климент Охридски“ (1924–1948). Изключително ерудиран в областите на науката, в които се занимава. Научните му трудове (27 монографии и многобройни статии) са публикувани в български и чуждестранни издания на различни езици. Редовен сътрудник на „Философски преглед“.

минава в своята противоположност“. Така Бицилли представя диалектиката на народността. Последната трансформация обаче обеднява, овеществава понятието: „Народността не се мисли вече като непрекъснато ставане (werden), като творчески процес, а като материален предмет (...)... не като общност, а като *общество*, иначе казано: като някакъв колектив, обладаващ определени, веднъж завинаги дадени (...) признаци“.

„Расизмът“ се разглежда като последното стъпало в **израждане на идеята за народността**, когато „чистотата на кръвта“ се издига като „необходим и единствено съществен“ признак. Израждането на народността се забелязва и в опитите да се контролира езиковата общност – като се забранява в отделни държави да се говори на родния език или се създават изкуствено „народностни“ езици. Не може елементите на народността да предхождат самата нея, прекъсвайки органическия процес на нейното ставане. В самия си край текстът придобива още по-ясен актуален смисъл и известен патос: „Израждането на идеята за народността не трябва да се смята като необходимо и неотвратимо следствие от териториалното и политическото оформяне на тази идея. Историята е поприще на свободата, и в нея нищо не се извършва със строга необходимост. Процесът, който очертахме тук накратко, е само едната страна на общия факт на механизуването на живота, което е характерно за нашето време“.

Статията на **Петър Монеv**<sup>14</sup> „Расова психология и народностна психика“ (10, 1), поместена в рубриката „Въпроси и отговори“, е отговор на повишения интерес на читателите на списанието към народностната и расовата проблематика – интерес не толкова от научно, колкото от социално-политическо естество. Авторът поставя този интерес в контекста на Голямата война, изострила въпроса за съдбата на народите – особено на по-малките. Почувствали се заплашени, малките народи обръщат погледа си към миналото – расово и етническо. Новото разпалване на дебата за расите този път гравитира около расовата психология, основаваща се на твърдението, че „всяка физична раса има своя психика, характерна само за нея, чрез която именно психика расата встъпва като фактор в историята“. Расата се разглежда преди всичко като биологична категория. Отличителните ѝ признаци се наследяват, но се формират под влияние на физичната среда, с преимуществено влияние на климата. Заедно с физическото и физиологическото обособяване на расата върви и оформянето на расовата психика.

---

<sup>14</sup> Петър Монеv, цитиран в периодиката преди всичко като психолог и педагог.

Първият въпрос на расовата психология е дали може да се говори за действително чисти раси или те съществуват само на теория? Авторът е убеден, като се позовава на научни източници, че „чистата раса“ е логическо построение, „лишено от реално съдържание“. Съответно смесването на физическите белези на една раса с физическите белези на друга води до смесване и на психологическите им характеристики. Оттук расовата психология като точна наука не може да съществува – тя може да бъде предмет на колективната психология и по-специално на етнопсихологията.

И така, расата е отвлечено имагинерно понятие, докато народността е реалност и тя всъщност може да бъде предмет на научното познание. На народността обаче трябва да се гледа като на социално понятие, а не като на антропологическо, както се гледа на расата. Всички отлики между групите хора – физични и психични – се дължат не на расовите различия, а на различието в социалните условия на живот. Тогава според автора расата като биологичен продукт престава да съществува, а предметът „расова психология“ се обезсмисля. Съответно в опитите да се създаде „расова психология“ прозират не научни, а национални, класови, партийни или дори лични интереси (визират се „днешните расисти“ в Европа и „по-рано“ в Америка). Затова и се отхвърля теорията за полигенетизма.

В същата година със сериозна статия на тема „Расизмът като философско-историческа теория“ (10, 4) излиза **Димитър Михалчев**. И той тръгва от факта, че говоренето за раси и расизъм се е превърнало в мода, в която прозира преди всичко „политико-социална страст“. По-важно е провиждането му, че отношението към темата се е превърнало в мяра за или против демокрацията.

Текста си започва с критика на първите български съчинения върху расовата проблема: „Българският народ между европейските раси и народи“ (1938) и „Наследственост, раса и народ. Расова принадлежност на българите“ (1938), и двете написани от д-р Методий Попов (професор по биология). Според Михалчев професорът е попаднал в капана на расизма, твърдейки, че расите определят хода на историята и упадък или възхода на един народ, а не обратно. Основната му цел обаче е да направи теоретичен отпор на превръщането от германската наука за расизма във философско-историческо и идеологическо учение; с други думи, отпор на целия „философстващ расистки лагер“, включително и на Хитлеровата теория в книгата му „Моята борба“.

При разкриването и оборването на несъстоятелността на теорията на Попов, Михалчев включва и една препратка, която се отнася до промените в народопсихологията на българина: „Българинът“ – това съвсем не е една неподвижна

субстанция“. Ако първите пътешественици, които минават през България, говорят за един религиозен, крайно гостолобив и привързан към земята народ, в „днешното“ българско село и в българския град не е останал и помен от подобен образ.

Въпросът, който поставя статията на **Мара Кинкел**<sup>15</sup> „За националното чувство и националните различия“ (6, 3–4), е дали е естествено националното чувство и в какво се изразяват националните различия. Отговорът е даден чрез съпоставяне на различни западноевропейски култури, гледани предимно през окуляра на туриста (вметката „в страните, които обикаляме“). Примерите са бегли, но характерни: как изглежда българският парламент, оприличен на унгарския и югославския, сравнен със северните парламенти и с френския (от друга статия на Кинкел разбираме, че за нея парламентите са надеждна представителна извадка на народите); литературни образци, които съдържат „национална типичност“ (от българските симптоматично е избран романът „Под игото“); над какво се смеят различните нации; какво се смята за неприлично; кухнята, храненето, развлеченията, типа музика...

Изводът на Мара Кинкел е, че докато понятието за нация има ясни параметри (общи характерни белези, икономика, духовен облик, език и територия (листата е на „съветските теоретици“) Кинкел добавя обща историческа съдба и кръвно родство), понятието за национално чувство не се поддава на строга теоретизация – то се установява единствено „в проявите на живота и се долавя в националните особености“. Не е съгласна с комунистическото отношение към националното чувство като към „буржоазен предразсъдък“ и смята, че след войните то се е засилило. За пример дава победата на националсоциалистите в Германия, повишеното самочувствие на французи и англичани, увеличаването на броя на фашистите в Италия.

Авторката поставя и един, всъщност скрито актуален, въпрос: дали една нация може да бъде асимилирана. Отговорът е положителен само при условие, че тази нация е млада и няма зад себе си установена култура, т.е. не притежава свой неповторим духовен облик. Културата на една нация е нейният спасителен Ноев ковчег в каквито и да са исторически превратности.

Нека отбележим новата гледна точка в тази статия: размислите на българина за българското „отвън“, потопен в чужда култура, когато любопитството му към чуждата се

---

<sup>15</sup> Мара Косева Кинкел (1885–1960) е българска социоложка, писателка, общественичка с леви възгледи, които ѝ помагат активно да се включи в социалния живот след 1944 г.

преплита с носталгия по своята: „Тъгата по родината се проявява в тъга по хората, по езика, по земята, по привичките, по климата“.

Три години по-късно в статията „Нация и национален въпрос“ (9, 4) към засиления стремеж за национално самоопределение Мара Кинкел добавя и темата за „националния въпрос“. И тя не е съгласна с изравняването на понятията „народност“ и „нация“. За нея нациите са продукт на икономическото, политическото, правното, културното и духовното развитие, започнало в Европа през XVI в. (т.е. от т.нар. Ново време). Кинкел констатира, че дори в Съветския съюз вече се признава тежестта на нацията – нещо, с което марксистката доктрина отначало е воювала, смятайки я за надстройка на капитализма. Но към схващането за нацията като обществен исторически продукт тя добавя и нейната първоначална биологична основа. Зад нацията стои народността, преди нея – племето, преди него – рода, а още по-назад – семейството. Така нацията се оказва „изключително обществен продукт, но със силни биологични остатъци от по-старите обществени единства“. Поговорката „Кръвта вода не става“ се отнася не до нацията, а до народността. Нейните характерни елементи (кръвно родство, обща психика, общ бит и език) са преминали и в нацията, но са се доразвили чрез културните връзки на почвата на капитализма. Чуждите малцинства в дадена нация възприемат чертите на основната национална маса, въпреки че не загубват собствената си народностна психика.

Заключението е, че основата на нацията винаги се гради около народността, обединена по кръвно родство. Тъкмо това родство е доминантата в националната психика и определя националния тип (отново за българския „тип“ е посочен Бай Ганьо). Чувството за единство на нацията се описва като „центростремителна сила, която притегля своите производни биологични единства“. Доколкото всеки национален тип има своите положителни и отрицателни страни, идва въпросът кое да бъде засилено в българския национален тип. Отговорът е да бъде развито общественото чувство на българина, тъй като то обединява „патриотизма, веротърпимостта, грижата към онеправданите и потиснатите, уважението и вярата в човешката личност...“. Въпреки че робството е попречило на българина да развие това си чувство, авторката споменава за обръщане към великите примери като този на Ботев. Тъкмо него тя вижда като спойващата връзка на нацията.

**Дебатът „Бай Ганьо“**

Статията на Константин Петканов „Характерни черти на българина“ провокира професора по славянска литература в немския университет в Прага и редактор на сп. „Slavische Rundschau“ д-р Герхард Геземан да напише статията си „Проблематичният българин“ (1931), която всъщност отключва синдрома „Бай Ганьо“ и предизвиква един от най-запомнящите се дебати във „Философски преглед“, публикуван под заглавие „Бай Ганю и характерологията на българина“ (3, 4). Текстът на Геземан е преведен от Кирил Христов (макар и не съвсем точно, както е добавено в редакторската бележка).

Геземан тръгва от въпроса дали наистина Бай Ганьо е такъв отрицателен образ, какъвто го представя Алеко Константинов, и си отговаря, че той е преди всичко „рожда на българския исторически живот“, продукт на борбата на „славянобалканеца“ да се нагоди и да оцелее в чуждото иго, и в този смисъл е носител на нещо „витално и положително“. Бай Ганьо престава да бъде положителен тип, когато се вмъква в културни епохи, където не му е мястото – особено когато се връща „поевропейчен“ в новата българска среда. С цел да се задълбочи дебатът върху българския характер „Философски преглед“ решава да отрази цялата верижната реакция, която предизвиква позицията на Геземан.

Първи е критикът Георги Константинов, който като начало припомня по-ранната подобна теза на Боян Пенев за образа на Бай Ганьо, според която наред с някои типично български черти, възплава и такива, присъщи на всеки некултурен народ<sup>16</sup>. После насочва вниманието към особената художествена плътност и убедителност на образа: „Защото не може да бъде верен като обществена или расова категория един тип, който не е верен художествено“. Според него художественото произведение на Алеко Константинов е „крайно своеобразно, разпокъсано фейлетонно“. То не е писано с намерението „да разгърне постепенно, планомерно един цялостен, многолик и задълбочен характер“. Случайните епизоди „нямат обща психична основа“, за да бъде тя представителна за някаква среда, а още по-малко за цяла нация. Константинов заговаря за „байганьовщина“ като склонности и постъпки – но не като национална проява – с аргумента, че сред всички народи биха се намерили хора с подобен профил. Съгласява се с обяснението на Геземан за опортюнистичния характер на Бай Ганьо, обвързан с необходимостта от оцеляване в определено историческо време, но времената се променят и тези му качества вече изглеждат смешни. Байганьовщината остава свързана с преходните условия на дадено културно равнище, но съдбата на книгата опровергава

---

<sup>16</sup> Става дума за статията на Боян Пенев „Превращенията на Бай Ганьо“ (*Златороз*, IV, 1923, № 1, с. 23–34).

подобно становище: „Алеко, който искаше да възпитава чрез фейлетоните си, направи лоша услуга на своя народ. Но той не е виновен за това“.

Идва отговорът на самия Константин Петканов. Чужденците наистина ни мислят за байганьовци, но самите ние не се мислим за такива (въпреки че има изключения). Недоверчивостта на Бай Ганьо някога е била „най-здравият щит срещу поробителите“. И риторично се пита може ли Бай Ганьо да има доверие в същата тази Европа, която показва егоизма си при определяне съдбата на българската държава. Когато се изяснява характерът на българина, в никакъв случай не бива да се правят изводи от отношението му към чужденците, свързано с конкретни обстоятелства. Най-достоверния му образ можем да търсим в неговия епос – там е дълбочината на душата му, искреността и простотата на изразяването на неговите чувства, безхитростността му и дори „съзнанието за определена мисия на земята“.

Така че Петканов вижда Бай Ганьо като отрицателен образ само ако бъде разглеждан през призмата на хумора и сарказма и обичайното за българина самоиронизиране. Но с оглед на неговия бит и исторически живот предлага проявите му да се тълкуват по съвсем друг начин: като опит „да скрият чистотата на неговата душа, за да може той да се запази от грозните недостатъци на човека, от алчността за чуждото и от тиранията“. Опитва се да оневини и Алеко Константинов: той сигурно го осмива не за да го компрометира, а „за да го накара да си отвори очите и да не се придържа толкова о своето, защото за свободния българин е необходимо да излезе от собствената си черупка и да пристъпи към развиване на собствените си творчески сили...“.

Петканов напомня и многото прояви, които доказват, че българинът не е интересния, че е доверчив и наивен. Но типа „български храбрец“, например, счита за доста комплициран: българинът той побеждава, а след победата се подценява: „И тоя път ядохме бой“, „Добре, че избягаха“. Тук идва знаменателното питане (звучащо едва ли не юнгиански): „По някакъв вътрешен път идат тия изрази в съзнанието на българина?“.

Що се отнася до съвременния българин, особено гражданина, той все още трудно може да бъде типизиран, защото в стремежа си към формиране на „съвсем нов тип“, всячески се опитва „да се освободи от това, което е първично за него“. Авторът е убеден, че този тип ще се роди, но само ако поими „първичното“ и „модерното“.

Критикът **Георги Цанев** продължава дебата с уговорката, че поначало „пълният национален тип е пълна абстракция“ и ако някой все пак може поне да се доближи до него, това би било по силите само на голям творец от величината на Достоевски и



Толстой. Цанев е против типът Бай Ганьо да се свързва с Възраждането – той е плод изцяло на следосвобожденското време, когато героичните характери се изместват от характери на грубия практицизъм и пресметливост, на нравствена и обществено-политическа развала. Така че Алековият герой е напълно отрицателен. В „простащината“, в „глупавото самохвалство“, в „наивния патриотизъм“, в „некултурността“ („Европейци сме, ама се не сме дотам“) не можем да търсим каквито и да са национални черти. Може да се помисли, подобно на Боян Пенев, за приближаване „отчасти“ до националните черти такива като „груб практицизъм“, „утилитаристичен и материалистичен мироглед“, „трезвен реализъм“, но Цанев и това отхвърля в крайна сметка, след като си спомня за много по-развития прагматизъм и материализъм на капиталистическия Запад. После се обръща към еманациите на българския дух от богомилите до наши дни и припомня възрожденските герои.

Една черта на българите обаче положително свързва с влиянието на „робската епоха“ – подозрителността и недоверието към другите, страхът от измама и непризнаването на авторитети. На „домашната политическа почва“ (частта „Бай Ганьо се върна от Европа“) избухват истинските отрицателните черти на персонажа. Той отразява и въплъщава царящите „обществена безпринципност и политическо хамелеонство“ в българската съвременна действителност. Същите тенденции в обществено-политическия живот обаче Цанев открива и у сърбите (тук е съгласен и с Геземан, и с Пенев), а дори и в по-развитите общества (тук цитира Ибсеновия „Народен враг“).

Обобщението на критика е, че при цялата си еkleктичност („дотолюва, че прави впечатление за няколко различни образа под едно сборно име“) Бай Ганьо „събира в себе си несъвършенствата на нашия тогавашен културен и обществен живот“. Така отрицателният персонаж е изграден като социален, а не като национален тип (тук Цанев е в пълно съгласие с позицията на Михаил Арнаудов). В него са заложени „общочовешки недостатъци на наша почва“, с прибавка на някои български недостатъци, свързани с определени културни и обществени условия. А жизнената сила на книгата („въпреки значителните си художествени недостатъци“) доказва, че българите обичат да се виждат осмени духовито, но и че типът Бай Ганьо не е изчезнал все още от българската действителност.

Последната дума по дебата има Димитър Михалчев, донякъде встъпващ в ролята на арбитър: обобщава гледните точки и взема страна. Първо, критикува речника на проф. Геземан, който говори за „биологично“, а не за социално приспособление и обособяване

на характера на един народ. Не приема и разглеждането на Бай Ганьо като положителен тип, виждайки в него „комплекс от твърде разнородни по своята преходност черти“ (тук е в съгласие със становището на Боян Пенев и Георги Цанев). За по-значим взема не въпроса за художествената цялост на образа, а факта на неговата извънредна популярност. За Михалчев е очевидно, че в широката си маса българинът се самопознава в този образ, защото, макар и карикатурно, Алеко е уловил негови характерни черти. Дори и те да отразяват преходна фаза от социалния ни живот, според Михалчев е неуместно да се обвинява авторът (както го прави Боян Пенев), че не е достигнал до дълбоки наблюдения на българския характер, нито че образът му не е единен (отново критика към Пенев), щом такъв е и самият български живот. Не е съгласен с твърдението на Георги Константинов и Боян Пенев, че Алеко Константинов е първо моралист и после художник. Михалчев се съмнява, че ако беше така, книгата му нямаше да е толкова популярна. А освен това „българинът се възхищава от *своя* Бай Ганьо“ с всичките му отрицателни характеристики. Алеко Константинов е изградил изключително убедителен и въздействащ персонаж, с който продължава да се идентифицира цял „легион“.

В статията си „Българинът през погледа на българския писател“ (6, 1) **Борис Йоцов**<sup>17</sup> разработва друг ракурс към темата. Така и той се включва в дебата „Бай Ганьо“. Изходната му теза е особено важна: българският писател („някъде интуитивно, някъде напълно съзнато“) изпреварва българския учен в улавянето на характерологичните черти на българина, т.е. художествената типизация изпреварва научната. Писателите, успели да достигнат до „проникливи осветления на българската душа“, според него са Каравелов, Вазов, Алеко Константинов, Елин Пелин, Йовков. Смята, че Петко Славейков и Кирил Христов долавят българина „непосредно и чрез размисъл“, но малцина са ония, които го третират „не само като художествена, но и като характероложка проблема“. Тези „малцина“ са посочени: Пенчо Славейков, Антон Страшимиров, Кирил Христов, Стоян Михайловски.

Писателите обаче се насочват към различни обекти на изобразяване. Някои се концентрират върху народностните борби на българина и неговия героичен устрем; други изобразяват предимно българския селянин в социалната му битка и в борбата му с природата за ежедневно оцеляване; трети откриват сатиричната гледна точка към

---

<sup>17</sup> Борис Йоцов (1894–1945) – един от големите български учени – литературни историци и слависти. Следва славянска филология и право в СУ. От 1935 г. е редовен професор в университета в Прага и декан на Историко-филологическия му факултет. Министър на народното просвещение в правителството на Богдан Филов и на Добри Божилов (1924–1944). Осъден на смърт от Народния съд и убит през 1945 г.

проявите на българския характер в съвременността с всевъзможните му преобразования, съпроводени от загубата на нравствения му лик. Трите насоки формират три типа „литературен“ българин, наречени от Йоцов „героичен“, „практичен“ и „политичен“. Първият тип той свързва с юнашкия и хайдушкия епос. Вторият – с битовия епос, третият – с фолклорните хумористични песни и приказки. В първия тип писателите се срещат като че ли повече с първичната стихия на скита и хуна, отколкото на славянина. Психографският му портрет е развит изключително подробно, видян във всевъзможни отношения. По същия изчерпателен (поне като намерение) начин е разработен и типът на „практичния“ българин, исторически свързан с пастирско-земеделския бит на славянина. Той възплъщава консервативния пласт в един хипотетичен синтез на чертите на българина. „Политичният“ българин се формира последно, резултат от един усложнен обществен живот, който провокира развитието на черти като користолюбие, нагаждачество, хитрост, „маймунство и хамелеонство“ и т.н. Този българин според Йоцов се (по)ражда още във времената, когато на земите му се срещат трите култури: византийско-славянската, турско-ориенталската и европейската.

Очертаните български типове не са абсолютно непроницаеми помежду си. Всеки може да познае по някоя собствена черта и в трите. Йоцов разсъждава и върху отношенията между самите тях. Героичният българин не може да понася политичния. Практичният също не го обича, но може да му прости и да го извини. Между българите от трите типа има вътрешна вражда, чиито корени сочат българската „братска“ завист: „Често единият българин завижда потайно на другия в себе си“. По-важно е твърдението, че нито един от тия три типа не изчерпва българския характер: „Затова никак не е обосновано да се дава надмощие на един тип...“. Този е и аргументът срещу генерализацията на Бай Ганьо, който собствено „не обгръща дори третия тип, политичния българин, та камо ли останалите, и изобщо българина“.

В типологизацията си Йоцов намесва и отделните етнически групи в България. Склонен е да припознае героичния тип повече в тракиеца, практичния – в северняка, а политичния – в македонец, въпреки че последният има Илинденското въстание в историята си и продължава да се бори за свободата си. Така още веднъж доказва тезата си, че не бива да се търсят напълно чисти типове. Според него българският характер все още „зрее“. Ето защо „проблематичният българин“ не трябва да се търси в лицето на Бай Ганьо (пряк диалог с Геземан), а в „творческата синтеза“ на трите типа при един дълъг жизнен опит.

Накрая Йоцов отново се обръща към българската литература, за да констатира липсата на достатъчно дълбоки и сложни характери, които да се превърнат в нарицателни за българския характер. Тъкмо затова Бай Ганьо придобива такава представителност според него. Без да е художествено завършен образ, читателите го досътворяват. Йоцов напомня и дълга на критиката, която също не е предложила дълбоки народопсихологични анализи на българската литература. Допуска и недостатъчното познаване от страна на българския писател на обекта си, а в художествен план смята, че има проблеми с „изобразяването“: „У нас често се описва, излага, разказва, но рядко се изобразява“. Интересно е предложението писателите да проучат „какво прави нашият живописец-портретист“, при когото образ, рисунък и осветление намират доста често „щастливо съчетание“. От друга страна, открива и оневиняващи причини, доколкото вярва, че българският творчески дар е повече лиричен, отколкото епичен и драматичен – което пък очертава необходимостта от нови търсения извън лириката (с подобно очакване завършва статията).

В статията си „Характеристика на българите според именити чужденци“ (6, 5) **Кръстьо Крачунов**<sup>18</sup> се насочва към чуждата гледна точка към българския характер. Изходната теза на Крачунов е, че човек трудно се самохарактеризира, а още по-малко цяла народност. Затова предлага „огледалото“ на чуждото мнение (което се оказва най-вече френско). Обобщени, изводите му към 30-те години на ХХ в. са следните:

Чужденецът ни вижда като кротък и търпелив народ, но който, ако бъде предизвикан, може да покаже много повече; народ от селяни, учители и войници; по-малко поетични от съседите сърби, по-малко хитри от гърците, но най-сериозни от всички балкански народи, най-веротърпими и в сравнително късо време постигнали най-бърз напредък. Чужденците се удивляват на отношението на българина към отечеството си, достигащо до мистично преклонение. Характеризират го като добър, човечен, пестелив, обичащ повече работата си, отколкото своите съседи; в сравнение със сърбите

---

<sup>18</sup> Кръстьо Крачунов (1881–1948) – историк и писател, първоначално учител по история, география и френски език в Първа мъжка гимназия в София, после инспектор в Министерство на народното просвещение. Учи в Сорбоната и специализира модерна история във Виена, Берлин и Париж (1910–1911; 1924–1925). По време на Първата световна война е мобилизиран на фронта. Трудовете му от началото на ХХ в. до 40-те години присъстват в българските и френските библиотечни каталози. През 20-те години сътрудничи на френскоезичния вестник *La Bulgarie*, наследник на първия официоз на българското външно министерство *Écho de Bulgarie*, списван и издаван в София. Там публикува около петдесет статии за външната политика и дипломацията на модерна България, за реформите в образованието и преподаването. През 30-те и 40-те години публикува в *Родна реч*, *Мир*, *Учителски преглед*, *Знаме*, *Независимост*, *Просвета*, *Демократически сговор*, *Просветно единство*.

с по-голямо социално търпение; няма оная смелост и онова дълбоко народностно чувство, които са запазени само в Западния Балкан и по планините на Горна Мизия и Македония; притежава интелигентност над обикновената, сериозност, упоритост; пълен с енергия, телесно здрав, издръжлив, искрен, постоянен и независим, с неизчерпаема трудоспособност. Зад външната недоверчива хитрост стои остра пронизателност. Изглежда неособено общителен, но е внимателен, ненатраплив. И най-накрая: с удивителна откровеност разисква недостатъците на народностния си характер и на своите институции.

Изводът е, че чужденците повече ни харесват, отколкото ние самите себе си, и много повече се самокритикуваме, отколкото другите нас критикуват.

Ето кои са източниците му: полковник Ламуш, представен като „виден френски писател, началник на жандармерия в Македония, отличен познавач на Балканския въпрос“, Габриел Аното, „знаменит френски историк, академик, бивш министър на външните работи, като дипломат в Цариград – тънък наблюдател на Изтока“, Луи Леже, „прочут френски славист и учен“, Жорж Буске, „именит френски финансист и публицист, почетен държавен съветник“, Ами Буе, „доктор по медицина, фронец по произход, космополит по култура, член на разни учени дружества“, немският историк на изкуството и етнограф Феликс Каниц, г-жа Кинг Луис, „известна английска филантропка, членка на благотворителното „Дружество на приятелите“, посетила на два пъти България и Македония през 1903 г.“, проф. д-р Карл Каснер, „германец, отличен познавач на българите и техен добър приятел“, Ноел Бъкстон, „бележит английски общественик, бивш председател на Балканския комитет в Лондон, присъствал в българския генерален щаб по време на Балканската война“, д-р Константин Иречек, „чех, професор по история във Виенския университет...бивш министър на Народното просвещение в България“, проф. У. Мънрое, „американец, почетен председател на „Дружеството на приятелите на българите в Северноамериканските съединени щати“.

Още заглавието на статията на **Стела Русчева**<sup>19</sup> „Върху българската душа“ (9, 4) показва предпочитанието на понятията „българска душа“ и „български дух“ пред „българска народопсихология“ и подсказва предпочитанието на чисто психологическия

---

<sup>19</sup> Стела Русчева (Стелла Андонова Русчева-Михайлова, 1888–1964) е редовна сътрудничка на „Философски преглед“ със статии и есета в нейната професионална област – социалната психология. Социални науки учи в Женева, Брюксел и Лиеж. След завръщането си развива научна, преводаческа, културна и обществена дейност в Сливен, известно време преподава социология в Софийския университет. Издала е три монографии по проблемите: „Опит върху отношенията между социологията и психологията“ (1929), „Границата на социалните принуди“ (1936), „Устройство, еволюция и проблеми на обществения живот“ (1924).

пред историческия подход. Може би затова за нея българският народ е „сравнително млад народ“ със съответно „млада и латентно богата“ душа – все още недостатъчно изяснена, сякаш в „небулозно състояние“. Характерът на българите е дотолкова разнороден и противоречив за авторката, че сякаш липсва или пък остава латентна „основната ядка на българската душа“. Така тя достига до идеята за индивидуалния подход, тъй като принципно „българинът е нещо различно и досущ индивидуално“. Ако това „различно“, оригинално, стои над общото, характерно за всички сънародници, това е предпоставка за появата на техния голям водач, но ако не се опира на някакви общи основи, то трябва да се счита за нещо случайно, мимолетно, не може да осъществи някакво влияние или да остави следа, освен при случаите на гениалност.

„Притежанието“ на българския дух Русчева си представя като плетка от добри и не толкова добри черти. На първо място поставя безграничното търпение и издръжливост на „неполуки и лишения“, извънредната работливост („схващат живота изключително като труд, напрежение и борба“), комбинирана с „търсенето на развлечения и силни удоволствия“, дълбоката набожност (!). Смята, че българинът е „без широк замах в плановете и дела, не може лесно да изпитва възторг, твърде малко му е познат онзи подем, който дава мигове на смело политане нагоре и напред, голямо вдъхновение, силно очарование“ – оттам го вижда без „особен творчески импулс“, с недостатъчно развита артистична и философска наклонност. Като неособен оптимист, той не може да изпитва дълбока радост, а липсата на пантеистично чувство го лишава от радостта на усещането на всемира. Възприемането на живота като орисия му помага да го приеме такъв, какъвто е. Ето защо според авторката българинът „лесно може да понася подчинения, да бъде завладяван и ръководен в положителен и в отрицателен смисъл“. Възходите и паденията в българската история тук са видени като характерова черта: българинът е податлив на „внезапно преломяване на волята и устрема, (...) на разочарование и сгромолясване“. Като недостатъчно уравновесен и със слаб психически самоконтрол, той може да премине от спонтанна избухливост и „страшни форми на афектите“ до извънредна стеснителност, „спотаеност“ в себе си. Тази характерова черта Русчева вижда отразена в „родителската въздържаност“ и видимата студенина и суровост спрямо собствените деца.

Клюкарството за нея не е типично българска черта, но има „своя особена социална физиономия в българските среди“; вижда прояви на антипатия и враждебност дори в средите на учени, интелектуалци, писатели и художници. Но не само клюкарството е видимо в тези среди, а и липсата на солидарност и идеализъм (разбира

се, отчетени са изключения). Сред управляващите е изразена липсата на приемственост: „всяка власт изработва отделни планове и задачи за обществения ни живот“.

Русчиева търси противоречията в българската душа и в „расовия примес“. Оттам идва липсата на самосъзнание, на ясно очертан личен и обществен идеал, на големи мечти, голям полет на мисълта, липса на устойчивост и дисциплина. Според нея проблемът за „общата душа“ може да се разреши единствено чрез народни будители: „Само отделната личност, много разработена и силно очертана, може да почувства и да изрази народността душевно състояние и тенденция, неговата светла и мрачна окраска...“ Само подобни на възрожденските будители съвременни „вдъхновители“ могат да помогнат „да се себепознае, утвърди и прояви българската душа“, а тяхната оригинална индивидуалност съответно би се утаила в основите на тази обща българска душа. С други думи, „предписва“ се силен интелектуален елит и реформирано образование, за да имаме силно проявена народностна култура, достатъчно гъвкава и приспособима при бързоменящите се социални условия.

В подхода на Стелла Русчева прозират принципи на интерпсихологията на френския социолог Габриел Тард (1843–1904), според когото обществото не е независима от отделните индивиди реалност, а точно обратното – то е интерпсихична реалност, функция на психичните взаимодействия между отделните индивиди. Затова и Русчиева извлича народопсихологичните характеристики от стереотипите на междуличностните отношения и настоява на ролята на „будителя“ като решаваща за определяне и насочване на обществото. Доколкото човешкият характер се формира в условията на подражание, то и обществото като цяло би могло да формира своя характер, подражавайки на своите изявени личности, явяващи се в ролята на негови „възпитатели“.

„Славянството и културната ориентация на закъснелите народи“ (3, 5) на София Малиновска<sup>20</sup> е пространна рецензия върху наскоро излязлата монография „Нашата културна ориентация в днешна Европа“ (1930) на хърватския професор по философия в Загребския университет Владимир Дворникович. Авторът е посочен като един от най-видните мислители на съвременна Югославия, занимаващ се с проблемите на южното славянство.

„Закъснелите народи“ са южнославянските, съществували дълго в състава на Австро-Унгарската или Османската империя. Общото между тях според Малиновска е

---

<sup>20</sup> София Малиновска е критичка, известна преподавателка и преводачка от френски език. Сестра е на Петър Малиновски, баща на известния учен и председател на БАН акад. Йордан Малиновски (1923–1996), съпруга на Христо Силянов и майка на известния български дипломат Евгени Силянов.

културната им разкъсаност между Запада и Изтока при граденето на своите култури след извоюваната независимост. Въпросът, зададен от хърватския професор по отношение на югославската култура, според Малиновска е валиден напълно и за българската: „Никога досега нашата югославска земя не е била така изложена на бързите размножавания на чуждите културни влияния, както в този час на бързо темпо и на бързи общувания, когато сме отворили без страх врата на всички страни, на всички културни влияния. Нима този изгнил западноевропейски културен тип (...), нима той не ще разяде и нашето още здраво народно тяло? Пред трансформация или пред деформация стоим ние изпречени?“. За да бъде осмислено и контролирано чуждото влияние върху „собствения“ творчески дух на югославяните, авторът предлага конкретен анализ на влияещите култури (на немската, френската, английската, италианската). Влиянието обаче не може да се програмира. За обяснението на феномена „заемане от по-влиятелна култура“ Малиновска използва интересна метафора, употребена преди нея за Русия: покривът, така да се каже, предхожда основите – за разлика от една оригинална култура, която започва с основите. Липсата на държавническа традиция се отразява и на политическото, и на културното развитие на късно освободените славяни: „Нещастие бе за малките страни, че се намериха свободни в едно време на демократизъм, който се оказва съвсем неподходящ за степента на политическото им развитие“.

Следвайки Дворникович, авторката разисква и въпроса за „славянството“. За едни „славянството никога не е съществувало като историческо, културно, национално и морално цяло ...и затова идеята за някаква „славянска мисия“ в бъдещето е празна химера“. Други пък са ентузиазирани от идеята за „славянско единство“, дори за „славянска нация“. Малиновска споделя идеята, че усещането за славянско родство идва по-скоро от „систематична възпитателна дейност“ – независимо от близостта в историческите съдби на славянските народи и оттам в културите и езиците им. Дворникович настоява, че не само интелегентните, но и простите славяни изпитват субективно чувство на роднинство и прилика, което дава „първото, непосредствено съдържание на думата *славянство*“. Именно в това спонтанно инстинктивно преживяване е живият корен на славянството според него, а не в обективните антропологически, етнологически, исторически и филологически доказателства. Освен това към вътрешната динамика на тази „субективно-психологическа и историко-динамична реалност“ на славянството се присъединява и външното притискане на неславянска Европа, която го кара да чувства, че за нея славяните „не са европейци“.



За да се превърне от субективен в обективен културно-исторически факт, славянството трябва да осмисли себе си като духовно цяло: „Ако има славянска душа, ще има и обща славянска култура“.

Най-старата психологическа скица на славянския тип (по Прокопий, Маврикий, Ибн Якуб) изглежда така: „Родени демократи, силно архаични, неофанзивни, мирни земеделци, скотовъдци, любители на музиката, но не и на реда и на системата, те са били от самото начало съвсем годни за германско робство и кръвнишко монголско потисничество“. Дворникович предлага да се създаде нова характерология на славянина – мек (първичен) и твърд (късен) славянски тип, като към твърдия спадат чехите и балканските славяни. Малиновска обаче не е напълно съгласна с това разделение и гледа на него до известна степен като на спекулативно. Според нея славянското културно единство и солидарност е още „в стадия на сантименталността, а на дело има много нещо пресилено“. По-скоро смята, че в литературата и изкуството, изобщо в науките на духа, славяните са най-съпоставими: „Всички славянски култури със своите велики представители са ориентирани морално, хуманитарно, в областта на чувството“. Това културно и философско „роднинство“ между славяните трябва да се знае, защото само така ще влязат „във великите световни културни проблеми“. Тя приема и идеята на Дворникович славянската душевност и хуманност да станат коректив за лишената от духовност механизирана Европа.

Оттук нататък обект на анализ става югославянската културна проблема. Настоящото културно развитие се характеризира с недостатъчен културен континуитет и несполучливо копиране „отляво и отдясно“: „Западни люде ние съвсем не можем да станем, нито искаме. У нас има лошо, карикатурно, външно копие на Европа“. В същото време Дворникович твърди, че южните славяни са „едни от най-надарените раси в Европа“, а с епоса си „може би надминават епоса на останалия свят“. Ето каква интересна психологическа характеристика предлага за сънародниците си: първоначално „меланхолици“, но историческата им съдба и расовите примеси ги превръща в „холерично индивидуализирани меланхолици“. Техният тип е видян като „досущ нов и специфичен“: „нито северняшки, нито южняшки, нито западняшки, нито източен, нито чисто славянски, нито съвсем неславянски; и чувствен, и по особен начин рационализиран; и агне, и вълк; изобщо – с дълбока, предимно пасивна славянска виталност, с бърз и остър ум, ала с душа, недостатъчно улегнала за системна работа“. Разбира се, в това „огледало“ могат да се огледат и българите.

Предложението на Дворникович за възстановяване на континуитета на югославянската култура е обръщането отново към „епохата на епизма“ – здравия вътък на културата: със своя религия, своя мъдрост, своя естетика и най-вече своя етика. Съвременната интелигенция според него не живее нито със старата традиция, нито е усвоила органично „цивилизацията на новото време“. София Малиновска цитира тезите на Дворникович със съзнанието, че много български интелектуалци биха ги подкрепили и отнесли към съвременната българска култура.

### **Оптимистична теория за българския народ**

Серията от статии на Иван Хаджийски, едва след смъртта му събрани в монография с въодушевяващото заглавие „Оптимистична теория за нашия народ“, започва с „Историческите корени на нашите демократически традиции“ (9, 1). Статията е написана с поглед към миналото и с мисъл за бъдещето на страната (напомня Шлегеловия романтик): „...из кой път трябва да бъде поведена близката ни политическа история – по пътя на демокрацията, или по пътя на авторитаризма и автократията?“ Отговорът според Хаджийски би трябвало да се търси назад в историческото минало – но не в далечното Средновековие, а във времето на Българското възраждане. Началото на българската демокрация Хаджийски вижда в първите занаятчийски организации (руфети), създадени тъкмо през Възраждането, и то не като съсловна, а като демократична структура. Техните нужди предизвикват широка просветна вълна, свързана с борбата за църковна независимост, прераснала в борба и за политическа независимост. Широкото участие на народа в определяне на собствената си историческа съдба предопределя началата на българската демокрация, органически свързана и с формирането на българската нация.

За Хаджийски е невъзможно тези начала да се търсят в Средновековието. Той също възприема богомилството като белег на отчуждението на народа от държавата. Според него борбата за независимост е борба за политическа и стопанска демокрация. Не е съгласен с твърденията, че българинът имал робска психика – напротив, българинът според него има рядко политическо съзнание, провокирано още от робството. След като демокрацията е била условието за формирането на българската нация и извоюването на нейната свобода, това е и условието/залогът за историческия просперитет на България.

Статията „Върху бита и психологията на нашето еснафство“ (9, 2) развива, аргументира и конкретизира тезите от предишната. Хаджийски нарича еснафството „главен носител на нашето Възраждане“. След XVII в. то изиграва важна роля за

създаване на икономическите основи на Българското възрождение. Въпреки западането му след Освобождението поради настъпващата индустриализация, то продължава да влияе „не само със своето настояще, но и със своето минало“. Влиянието му е свързано не само с числеността, но и с факта, че еснафски произход имат различните нови социални среди: пролетаризираните еснафи, интелигенцията, чиновниците, дори буржоазията.

Логично авторът започва с „оригиналната, класическа природа“ на еснафството. То е в основата на българското парично стопанство и пазар, респ. то създава местния търговски капитал. Хаджийски характеризира същността на занаятчийския труд като стопанска дейност, в която преобладава ръчният труд и която се усвоява чрез дълго и системно обучение в три степени: чирак, калфа и башкалия (самостоятелен майстор). Собственото имущество и пестеливостта са мярката на еснафството за просперитета на човека. Колкото и да си умен, ако нямаш собствена къща и капитал, не можеш да влезеш в кръга на „добрите хора“. Така че пестеливостта на еснафа съвсем не е „личен въпрос“, а „правило от публичен ред“. Така се развива „собственически оптимизъм“, „страхотна привързаност към дребния интерес и към нещата от еснафското имущество“, „индивидуалистично еснафско самочувствие“. За съвременното състояние на еснафството Хаджийски черпи материал от собствената си анкета със занаятчици, публикувана във в. „Ведрина“ (1936, № 41).

Еснафът притежава психиката на дребния собственик и е изключително привързан към дребното си имущество. Това обяснява и неговата стихийна бунтовност, и опортюнизма му: по правило „дребният собственик винаги се нагажда към политически силния“. Цялата дейност на еснафа се основава върху личната му инициатива: „Той създава себе си от нищо (ex nihilo), благодарение главно на личните си качества“. Това самочувствие на еснафа според Хаджийски изиграва значителна роля в изграждането на националното самосъзнание на българина. Чувството му за независимост и самочувствие се проявява в новата политическа история. Сред еснафа няма да се намери привърженик на „силната личност“, на водаческия принцип, на авторитаризма. Индивидуализмът му от този класически период според автора щастливо съжителства с колективистичния дух на селото, наследство от традиционната организация на славянските родове. За тази еснафска патриархална идилия (според Хаджийски все още запазена в Тетевен) бленува днешният български писател, в която дребният производител не експлоатира, нито е експлоатиран; не се надпреварва със съседа си; когато всяка къща се строи от цялата махала и т.н. Индустрията обаче помита

идилията. Това поражда конкуренцията, завистта, затварянето, битката за политическа власт.

Статията на Хаджийски е забелязана и след по-малко от година е публикувана в пражкото списание „Slavishe Rundschau“ (1938) в превод на немски. Заслужава да отбележим възторжения отзив на Димитър Михалчев, публикуван на страниците на „Философски преглед“ под заглавие „Ив. Хаджийски, преведен на немски“ (9, 3). Той акцентира особено на стила и на научния подход на автора: „От неговия хубав, ясен и силен език лъха една художествена проза, която носи при четенето на трудовете му истинско удоволствие. Тънка и удивителна наблюдателност, на която могат да завидят и най-добрите български писатели. (...) На всяка стъпка в студиите на Хаджийски личи широк размах на мисълта, една богата, пъстра градация, едно остроумие, което реже като бръснач. И на всичко отгоре – един сатиричен и хумористичен език, който никога не напуца границите на сериозната работа“. Отбелязана е и способността му да социологизира и най-дребното наблюдение, интелигентно и нешаблонно да прилага марксистката социологическа школа. Поставен е дори въпросът за възможността такъв голям талант да бъде школуван в чужбина, за да имаме „най-добрия български социолог“.

В „Оптимистична теория за нашия народ“ (10, 2) Хаджийски взема за отправна гледна точка песимистичното мислене за българите и тяхното песимистично самомнение. Като най-характерен пример припомня фразеологизма „българска работа“: „работа необмислена или недосмислена, зле почната, без ръководство или с нескопосно ръководство“. Припомня недоверието в способността на народа да се самоуправлява и нелепата теория за произхода на българите: по време на преселението на народите по земите им останали само физически негодните да продължат по-нататък и изгонените от племето си като нравствено негодни.

Оптимистичната теория на автора се дистанцира и от обратното залитане – от наивната идеализация на българския народ от времето на ранното Възраждане. Авторът си дава сметка за куп нелицеприятни истини, като липсата на социална дисциплина на българина: „Държавна вещь у нас е тази, която може да се обсеби без всяко гризание на съвестта. (...) Колко пъти е прилаган законът за преследване на незаконно забогателите чиновници, гласуван още през 1895 г.“ Не скрива, че понятията „честност“, „чест“, „доблест“ „нямат високи курсове у нас“; че общественият и културният ни живот е в значителна степен под знака на посредствеността и полуинтелигентността и всички техни производни (едната е завистта); че политиците у нас са политици, „понеже не ги

бива за нищо друго“. Иронизира и писателите, и литературните критици, чийто статут се „заверява“ по-скоро от членството им в Съюза на писателите, отколкото от писанията им.

Примерите за „отрицателна нравственост“ обаче Иван Хаджийски не смята за „проява на българската кръв“, а за „социално явление“. Срещу тях той издига „нравственото величие на Възраждането“. За него това е „епохата на *българските викинги*“ – на хора без предистория, които са разчитали само на себе си, на собствената си смелост, прозорливост и изобретателност: „Никакъв писателски съюз не обяви Ботева, Вазова, Каравелова за писатели“.

Развиващото се ново пазарно стопанство не е забравило стария патриархален морал на задругата и натуралното стопанство – „морал на свобода, братство и равенство“. Думата безработица тогава не е съществувала в българския език; кражбата е била изключително явление. Забогателите са ставали безкористни спомоществователи на просветата, на църковната и на революционната борба. Книгоиздателството на Христо Г. Данов работи с такова съзнание за народен дълг, че Хаджийски го нарича „първото българско министерство на просветата“.

Нравственото величие на Възраждането се запазва и в първите десетилетия на освободена България до падането на Стамболов, или когато „общественото ръководство беше още в ръцете на безсребърниците и на комитите“. С „чисти ръце“ е написана Търновската конституция, с „чисти души“ са постигнати първите ни военни победи след Освобождението. Според Хаджийски не може да бъде вярно схващането, подхранвано от нашумелите расови теории, че моралът на един народ е проява на „някаква негова национална субстанция“: „Временните исторически предимства на един народ над други се дължат на неравномерното развитие на отделните народи“. За автора това не е просто умозаключение, а „закон“ – „Законът за неравномерното развитие на народите“.

Хаджийски прави анализ и на времената след Освобождението до своето съвремие. Първо констатира влизането ни в новата история с голямо закъснение. Светът и световните пазари вече са поделени, така че българското „първоначално натрупване на богатствата“ не може да стане чрез колониален грабеж, както това се случва със западните народи – тук той много умело разкрива икономическите основи на западния морал. Българите могат да разчитат само на себе си, при това в условията на индустриална изостаналост. Ако не могат да внесат капитали, със сигурност внасят „европейски вкусове към живота, европейски образци на харчене: лукс, моди, бижута, декоративен блясък и всевъзможни средства за показ“. В това Хаджийски не вижда нищо

лошо, припомняйки идеала на Маркс (без да го цитира): „От всеки според способностите, всекиму според нуждите“. Стопанската загадка за него е как да се задоволяват европейски вкусове с българска кесия. Единият начин е историческият път на всеобщото решаване на въпроса, а другият – личното преуспяване чрез кариера на всяка цена. Това са корените на корупцията, продажничеството, безгръбначието и хищничеството на полуинтелигенцията. Така лозунгът „Не щеме ний богатство, не щеме ний пари“ се заменя с „Не щеме ний постни дробчета“.

На въпроса защо нашата наука, литература, журналистика са под знака на посредствеността, отговорът отново е в бедността: „Чудно ли е, при това положение, че повечето от нашите писатели живеят от преводи, детски писания, учебникарство и от други възможни занимания, само не от пряк литературен труд? Изходът е очевиден: България трябва да стане богата, благоденстваща, щастлива, но – *за всички*. Пътят е единствено в уреждане на вътрешните обществени отношения, в съгласуваност със света. За това обаче ще са нужни „хора на волята и на историческото мъжество“. Статията завършва с интересната формулировка на идеята за „български исторически авангардизъм“.

В друга статия на Иван Хаджийски – „Моралната философия на българина от новото време“ (10, 5), се срещат доста от вече споменатите негови тези, но тук в обектива е „българинът от новото време“. Целият текст е разгърнат в характерния за Хаджийски строго логически систематичен стил. На преден план излизат нравствените противоречия в света на съвременния българин в сравнение с някогашния свят на задругата. На задругата авторът гледа като на стопанската и нравствената общност, типична за българския начин на живот преди развитието на капитализма. Но тук той се интересува най-вече от нравствения аспект. От задругата до новото време социологът обособява три главни периода от нравственото развитие на българите, чиито характеристики – колективизъм, индивидуализъм, егоизъм, – са типични за три различни обществени групи. Носител на колективизма е задругата. Индивидуализмът е характерен за занаятчийството (еснафа, основна тема на предишната статия). Егоизмът е основна черта на съвременната нравственост.

Задругата е характерна за обществата, които се прехранват чрез земеделие. Връзките между членовете ѝ са родствени, всички имат обща собственост и общи интереси. Хаджийски не идеализира задругата, както правят Димитър Маринов и Стефан Бобчев (примерите са негови), и осъзнава историческата ѝ преходност, но споделя какво си струва да бъде запомнено от нейните времена: „спокойствието, с което

всеки гледаше бъдещето“, „общата радост от живота, труда, споделяна с близки и открити души и сърца“, безгрижното веселие, непомрачено от завист, злорадство, съревнование и грижата за утрешния ден“. Обръщането към тези ценности на задругата би дало върнатата посока, в която да се роди нова нравственост на мястото на възприетия в съвременето егоистичен морал.

Външните показатели на селската патриархална нравственост Хаджийски вижда във формите на колективния труд и взаимопомощта и споделените радости и веселие, разгледани конкретно (работа на зареда, тлаки, или меджии; заем на работна ръка, но и общи трапези, раздаване на храна и т.н.). Връзките на „стопанското единение“ естествено прерастват във връзки на „нравствено единение“, изразяващи се в липсата на „кражба, измама, изнудване, мошеничество, лъжа, подлост, кавги, омраза, завист, злорадство и пр.“. Хаджийски обръща специално внимание на свързващите хората благословия, „института на прошката“ при заговяване, когато се уреждат всякакви спорове.

Задругата се разпада, защото навлизат „по-интензивни форми на труда“ като занаятите и търговията, индустрията, които слагат край на старото стопанско и нравственото равенство и единство. Стопанското разслоение съответно обособява отделни слоеве в селското население, които започват да се различават и материално, и духовно: „Докато индивидуализмът на средните селяни все още носи черти от стария патриархален бит, центърът на селото е обхванат от новия капиталистически егоизъм, а между селските пролетарии и бедни селяни се заражда една нова обществена солидарност, на която не са чужди и средните селяни“.

Хаджийски заговаря за „морална карта“ на България към „днешна дата“, където забелязва едва десетина случая, напомнящи старата задруга: случаите на общо обработване на земята от братя с поделен имот, работата „на зареда“, но само в села с повече земя; тлаките, запазени почти навсякъде, заемането на труд и добитък. Безплатната помощ на бедняци и вдовици обаче почти не е останала. Както при обичаите за трудова взаимопомощ, така и при обичаите на колективното потребление може да се установи съсловното и морално разслоение на селото и индивидуализирането и егоизирането (дума на Хаджийски) на неговия морал.

Основните нравствени черти на селския човек през 30-те години на XX век са припознати в индивидуализма и егоизма. И все пак, опирайки се на марксисткия закон (но без да цитира Маркс) за прерастването на количеството в качество, Хаджийски смята, че те все още не са добили вида, какъвто вече имат в градовете – „опортюнизъм и

затворена себичност“. Като наследство на някогашния морал на задругата вижда факта, че средните и дребните селяни не воюват помежду си и водят солидарна борба срещу селския център; но също и в запазената човещина и гостоприемство на селянина, в разрастването на кооперативното движение, в разпространението на народничеството, в проявите на състрадание към страдащите по света.

Занаятчийството е разгледано като „първият масов носител на индивидуализма у нас“, доколкото развива повече личните качества и изобретателност, отколкото задругата: „Селянинът рядко произнасяше и чуваше своето име. Той беше байо, чичо, бате, драгинко, дядо. Еснафът е вече уста Генчо, майстор Никола...“. Как се проявява еснафският индивидуализъм в областта на нравствеността? В началото занаятчиите не се конкурират и се подчиняват на правилата на еснафските организации (руфети), но постепенно се налага „обикновената практика на егоизма“. Стане ли занаятчията търговец, той се нуждае от капитал, а стане ли лихвар, отново парите са всичко. Селянинът задругар няма нужда да трупа капитали и това определя различието на схващанията му за живота: докато селянинът създава култа към хляба, еснафът създава култа към парата и „сметкаджилъка“. И все пак индивидуализмът на последния не се превръща в егоизъм, докато не е станал търговец, манифактурист, индустриалец и лихвар.

Егоизмът е характеристика на забогателите занаятчии, решили да се занимават само с търговия или лихварство. Хаджийски определя този морал като „опразнен от всяка човещина“. За егоиста приятелството, роднинството, сватовството, кумството нямат вече нравствена стойност. Преди Освобождението това са чорбаджиите, които не само се обособяват като отделна социална група, но и си създават свои съсловни морал и характер с най-ярка черта – егоизма. Според Хаджийски отгук идват всички изкривявания в народопсихологията на българина: „Днес ние не живеем по неписания морал на задругата и занаятчиите. Днес законът е изразител на справедливостта“. Съвременният егоизъм е хвърлил в борба всички против всички; в политиката се води борба за облагите на властта с позволени и непозволени средства. И в научните, литературните и театралните среди се вкоренява егоизмът. Примерите, които дава Хаджийски, прерастват от културологични наблюдения в силна полемична есеистика. Все пак в последния абзац на студията си авторът оптимистично заявява, че „Има останало нещо здраво от старото“, но го вижда в обществените среди, които са далеч от социалния ранг на носителите на егоизма.



Във „Възстановяване душевността на първобитния български човек“ (12, 2) Хаджийски пристъпва към темата си със съзнанието, че пише глава от българската културна история, разграничавайки се от историческите романи на средновековна тематика, чийто кръг от персонажи, както той се изразява, е затворен в дворците и византийските хроники и като такъв е несъстоятелен за задачи от народопсихологичен характер. Под „първобитен български човек“ той разбира „онова население, което отседна в сърцето на Балкана през преселението на народите и което през време на Възраждането се спои като самосъзнал се български народ“. За Хаджийски краят на преселението на народите е турското (османското) нашествие. Замисълът му е по „битовите и душевни останки“ от този български човек да възстанови неговата душевност. Доколкото той е наследник на някогашните български две царства, реконструкцията може да отиде още по-назад, но авторът е наясно, че „колкото по-назад се връщаме, толкова в по-голяма степен народите си приличат по бит и душевност, дължащо се на всеобщата простота на живота“.

„Първобитността“ Хаджийски свързва със затвореното натурално земеделско стопанство. Когато, принудено да оцелява, планинското население се захваща със занаяти и търговия, със селската идилия е свършено. С други думи, началото на Възраждането датира края на българската „първобитност“ (очевидно Хаджийски схваща тази дума абсолютно буквално: „първия бит“). Основната характеристика на „първобитния българин“ е „простотата на нуждите и на земеделския труд, а оттам и на целия живот“. Става дума за библейска простота (с дадени примери от Библията), противопоставена на „черната песен“ на Димчо Дебелянов. Различието изцяло се дължи на социално-историческите изменения, в основата на които Хаджийски по марксистки вижда промените в стопанския бит.

Оттук нататък отново разгръща организацията на труда и душевния бит на селяка в задругата по линия на характер, ум, познание, език, мечти, идеали, любов, самосъзнание. Животописите на „задругарите“ се доближават до библейските, защото личните преживявания имат общ характер. В народните песни се пее не за отделни лица, а за общите болки и радости: „защото нямаше имена и личности“. Авторът взема доказателства за стария задружен морал преди всичко от народните песни. През тях проследява живота от люлката до гроба, отношението към здравето и болестите. Грижата на селянина за запазване на здравето е толкова голяма („Здравето за селяка – това е самият живот“), че достига до лековерие, суеверие и невежество и дава възможност да се развие нещо като „жреческо съсловие у нас: врачки, баячки, магьосници,

вражалици...“. Всички примери – не само от песните, но и от наричанията, думането, виявиците (посмъртните оплаквания), поверията и т.н. реконструират „българската аркадия“. Тя става сравнителна база за осмисляне на напълно противоположното „сегашно“ време. Интересно е, че дори и Яворовите поетически настроения са вградени в описанието му: „И съвременният човек, който върви из улиците и си приказва сам, ръкомахайки на образите на неспокойната си мисъл; който обсъжда няколко работи наведнъж; който живее с неотлъчното чувство, че все е оставил нещо несвършено; [...] *който не живее, а гори* (к.м., С. С.); [...] този културен неврастеник не може да не се удивлява, когато вижда колко малко задачи решава първобитният човек, колко малко връзки го свързват с живота, с колко малко усилия е щастлив!“.

Последната статия на Хаджийски във „Философски преглед“ е „Появата на индивидуализма у нас“ (13, 3). Вече стана ясно, че Хаджийски гледа на нравствените явления и етапи като производни на общественото развитие. Противоположният на „индивидуалистичния“ човек е „първобитният дружен човек“ (в постулирането му Хаджийски следва Енгелс). Стопанско-обществените условия на Възраждането, свързани с появата на капитализма, създават трите обществени явления: „създаване на българската нация, на българската демокрация и на българския индивидуализъм като масова душевност“. Тъкмо зараждащият се капитализъм създава новите форми на икономическо и духовно развитие: занаяти, индустрия, търговия, наука, литература, които развиват частния интерес, личната инициатива, личните усилия и качества: „Под натиска на новата обществена необходимост личността растеше в дълбочина и ширина, тя се обогатяваше с нови качества, с нови културни и нравствени ценности“.

Не за първи път Хаджийски говори за появата и разгръщането на индивидуализма като нравствено явление. Ясно е, че първите представители на индивидуализма са еснафите, които започват „от нищо“, впрегнали личните си усилия и качества. Тук обаче Хаджийски дава нови примери – с първия български фабрикант сливенеца Добри Панайотов – Фабрикаджията, видния търговец Тодор Козаров (и той от Сливен). Този път включва и новата българска интелигенция, в която според него индивидуализмът намира най-голям израз. Всички учители („даскали“) отпреди Освобождението пишат стихове (без коментар на естетическите им качества). Хаджийски споменава дори стихове от Левски: „...най-народният, най-безизкуственият и лично най-безкористният не се стърпя да направи опит да закръгли фигурата си с една автобиография в стихове“. Интелигенцията е начело в борбата за просвета, за църковна и за национална свобода. Специфичните черти на индивидуализма Хаджийски вижда във външните средства „за

показ, за изтъкване на личността“, в начините на признание на личността (тук използва интересни примери от „Записките“ на Захари Стоянов, от „Български старини из Македония“ от Йордан Иванов), в появата на нови явления като самодоволство и глад за признание, чиято следваща фаза неминуемо е егоизъмът и болезненото честолюбие.

В подхода си към индивидуализма Хаджийски буквално прилага философията на материализма. Колкото и икономическите фактори да са основни, индивидуализмът е продукт на обществената надстройка, а не пряка функция на икономиката. Така може да се обяснят прояви, с които той може да се противопоставя на своята „причина“: „Ако битието определя мисленето, ако съдържанието на човешкото съзнание, човешката идеология е отражение на обществения бит [...] как да си обясним случаите, когато не е налице такова отражение?“. Въпросът на Хаджийски се отнася до отклоненията от правилото „битието определя съзнанието“ – все пак и в епохата на индивидуализма има безкористни и дори жертвоготовни прояви, дължащи се според него на биопсихичния фактор: „относителната самостоятелност на мозъка като орган на тялото, чието качество е нашето съзнание, нашият цялостен душевен живот“. Но тази относителна самостоятелност на мозъка, респективно на съзнанието трябва да се насочва в „напредничава историческа насока“ (такава той вижда в Съветския съюз). Когато индивидуализмът не се подхранва от икономически фактори, които поставят хората в конкурентна позиция за надмощие, човекът е възможно да се „обособи и организува само като интелектуална и нравствена единица“. И тук се очертава идеалът на Хаджийски: „Бъдещият човек ще бъде най-пълната, най-богата и без остатък проявила всичките си заложи, дарби и особености личност“. Конкуренцията ще се превърне в съревнование за „общо добруване“. И тогава всеки ще служи не само на себе си, но и на „единното по интереси, идеали и нравственост общество“.

Статията „Военната история като основа на българската характерология“ (10, 4) на **Ефрем Каранфилов**<sup>21</sup> е написана в диалог със статията на Иван Хаджийски „Оптимистична теория на нашия народ“, публикувана във втори брой на списанието от същата година. Изходната позиция на автора е, че достойнствата и недостатъците на един народ могат да се преценяват най-вече във време на „големи и велики“ изпитания,

---

<sup>21</sup> Ефрем Спириев Каранфилов (1915–1998) е литературен критик и есеист, учен, академик. Първо изгражда военна кариера, а след Втората световна война завършва право. От 1938 г. е редовен сътрудник на „Философски преглед“. Автор на повече от 600 литературно-критически статии, студии, есета, публицистични материали, пътеписи и др. По време на социализма е директор на изд. „Български писател“ (1966–1968), главен редактор на сп. „Пламяк“ (1970–1972), главен редактор на в. „Литературен фронт“ (1973–1980), директор на Института за литература при БАН (1983–1989).

каквито представляват войните, затова те трябва да се включат в характеровата структура на българина.

По-нататък статията се превръща в реквием за българската издръжливост и мощ, когато трябва да се защитава родината. Дадени са конкретни потресаващи примери за героични саможертвени прояви на българските войници и техните преки водачи. Тази „оптимистична теория“ за българския народ по време на войните е „написана с кръв“, както се изразява Ефрем Каранфилов.

В статията „Личности и характери. Социологически причини за тяхната оскъдица у нас след Освобождението“ (11, 1) на **Никола Мавродинов** се поставя важният въпрос защо у нас няма хора с характери, с установено единство на мисли, чувства и воля и нравствена основа за тяхната единност; защо няма личности, всестранно развити интелигентни и морални хора, които да излъчват водачи, готови на жертва и подвиг.

След като е разяснил понятията, Мавродинов пристъпва към изясняване на профила на „софиянеца“, когото вижда като „емигрант“ с трагично самотна душа, „изкоренен човек“, копнеещ по родното си място и с „непрекъснато недоволство срещу Бога и съдбата, загдето са го отдалечили от бащината къща“. Образованите смята за „двойни емигранти“, защото първо, са напуснали родното си село, за да отидат да учат в провинциалния град, и после, и него са напуснали, за да се озоват в столицата. Това според него са и причините за „разпокъсаността на моралния и духовния живот на софиянеца политик, общественик или носител на култура“. Следва разглеждането на типове софийски „емигранти“ от мястото, от което са тръгнали.

Мнението му за българските селяни е, че далеч превъзхождат европейските – не по цивилизованост, а по духовна култура. Обяснението търси в богатата култура, която сме наследили по нашите земи: тракийска, римска, старобългарска, близко до най-големите световни центрове – средиземноморския басейн и Цариград. В обичаите също вижда нещо „аристократско“ (например в описанието на една петдневна сватба, на която е бил свидетел). В своята затвореност селото е запазило собствената си култура, която по своя вид е „висша и извънредно сложна“; има съвършено единен характер и като селска култура „тя е една от най-висшите в Европа“. Освен това селянинът е производител и понятието „печалба“ му е чуждо – той живее от труд и от „имот“. Тук Мавродинов се аргументира изцяло със статията на Хаджийски „Моралната философия на българина от новото време“ (10, 5), макар че вместо колективен морал предлага термина „традиционен“. Заключение е, че селянинът живее в една напълно хомогенна и

морална среда – той е „единна личност и има характер“. Той може да се издигне до личност, но в своята среда.

Какво става със селското дете, когато отива в провинциалния град да се учи? Мавродинов намира, че тази среда (на провинциалния град) не е достатъчно добре описана и изследвана от българските етнографи. Всъщност, исторически погледнато, разликата между малкия град и селото е само в икономическите им структури: градът е средище на търговия и занаяти. Градът обаче е повече изложен на влияния от селото и тук авторът дава за пример проникването на левантинската християнска култура на големите източни градове Цариград, Смирна, Александрия. Тази култура е смесица от византийски традиции, персийски и западни влияния. Тя носи лукса и материалното могъщество на Леванта, копринените платове, персийските десерти, розовото масло, персийските шалове и т.н. Другата е съвременната европейска култура, която се промъква най-бавно и която се възприема повърхностно и нетрайно. Все пак българският провинциален град надминава западния малък провинциален град.

Градският жител на големия град е предимно търговец. Тук авторът коментира определението на морала на градския човек от Хаджийски като „индивидуалистичен“, отричайки отъждествяването на моралните категории с обществените норми. Ако моралът в селото е традиционно определен, в градовете основният морален въпрос е „Какво ще кажат хората?“, или т. нар. „обществен контрол“, при който всеки отсъжда „по собственото си гледище“. Но пък съзнателният личен морал Марводинов намира за най-висшата форма на морала изобщо. Не е съгласен с Хаджийски моралът в големия град да бъде генерализиран като егоистичен: „В големия град има алтруисти, хедонисти, утилитаристи...“ Но в него липсват характери – той е населен от „колебаещи се индивиди“. От друга страна, провинциалистът, живеейки в много по-хомогенна духовна и морална среда, може да се „издигне като личност“ и да стане влиятелна фигура.

### **Народопсихология и сексуалност**

На страниците на „Философски преглед“ излизат поредица статии, свързващи **половата проблематика с народопсихологията**. Статията на Найден Шейтанов със заглавие „Сексуалната философия на българина“ (4, 3) е може би първата, която прави опит за по-системно изследване на сексуалността на българина на базата изцяло на народната словесност. Източникът този път не е високата българска мъдрост, а тази част от българския фолклор, която „не е за пред хора“. Става дума за т.нар. „блажен“ фолклор, който, като всяко нещо, което напомня апокриф, е твърде привличащо и трудно

забравимо. Въпросната част от българското народно словесно творчество съставлява цял корпус от текстове и жестове, който се отличава с изключително видово разнообразие, пълен с „идеи интересни, дори дълбоки и тайнствени, както самият пол и любовта“.

Целта на автора е да докаже, че без всестранно и дълбоко познаване на „сексуалния“ български фолклор не е възможно да се състави вярна характерология на българския народ: „Да се изпусне за тая цел еротичното ни творчество, то е все едно: да се изоставят ако не три четвърти, то половината от материалите за душевния строй на българина“. Осъзнавайки голямата пропаст между литературния и народния език, авторът се пита: „...дали не отиваме твърде далеч с езиковото си целомъдрие?“. Убеден е, че „мисълта на обикновения ни народ, както и на неговата интелигенция, в някои случаи се отличава със силно еротична отсянка“. А чрез езика на тялото дори и „официалните“ изрази при желание могат да се превърнат в „неофициални“.

„Полов манталитет“ според Шейтанов имат не само българите, но и балканските народи и някои техни съседи (още повече, че е убеден в културния „континуитет“ на Балканите и на близката Мала Азия). Най-характерно този манталитет се изразява според него с „клетвата чрез пол“ (използва и синонима „сексоклетва“, преведен само еднократно, очевидно за да няма недоразумения, с простонародната дума „псувня“). Въпреки че твърди, че няма история на половата клетва, Шейтанов е убеден, че тя идва от Изтока и дори намеква връзка с дуалистичните учения и в частност с богомилството, с култа към Дионис в Древна Тракия и Елада. Психологическите му наблюдения върху сексуалната клетва показват, че мъжете псуват в случаите, когато жените кълнат, дори и след като знаят, че това няма да им помогне съществено. Психотерапевтичният ефект обаче е голям (особено за мъжа): „Българинът сякаш е убеден, че както ястието му не може без пиперка, тъй и езикът му трябва да се приправя със силни, тлъсти псувни, за да си струва труда да говори човек“.

Символиката на сексоклетвата Шейтанов свързва с „брачното насилие, което за въображаемия съпруг е *наслада, възмездие, отмъщение*, а за мнимата съпруга – *унижение, поругание, светотатство*“. Обяснението търси в отношенията по време на турското робство, но е склонен да отиде и по-далеч, до дуалистичното мислене. Освен това смята, че българите и сърбите отправят полови заклинания не само към живи същества, но и към неодушевени предмети, дори към съвсем отвлечени понятия – тук естествено идва идеята за „полов анимизъм“ или дори „полов фетишизъм“.

Шейтанов открива следи от народния ни „сексоанизъм“ във всички области на еротичния ни фолклор. Първо, в народната космогония, в песните и приказките за женитбата на слънцето, където „едноокото слънце“ се „превежда“ със сексуални еквиваленти; или в представата за небето, оплождащо земята. Примерите според Шейтанов подкрепят един „осмислен андрогенетизъм, т.е. вселената се крепи от мъжко-полово и женско-полово начало“. Следват примери от наречената българска сексуална „геология“ и „география“: Момина клисура, Железни врата, Момина баня, Дупница и т.н. В цар Траян с козите уши вижда старотракийски сатир, а в Траянови врата – мъжко-сексуална антитеза на Момина клисура. Предлага и няколко идеи за сексуалното разчитане на мита за Троя. Следи от народния ни сексуален анимизъм авторът открива и в „андрогинезуваната“ българска ботаника. Самото име на науката вече е „облажено“ от народната етимология: „ботаника“ или „бутаника“ (или нещо като „сексотехника“). Растенията по принцип се схващат или женскополово, или мъжкополово. Фитосинонимите на vulva са многобройни: слива, праскова, мушмула и т.н. Според Шейтанов, като познавач на богомилството, в някои богомилски сказания дървото на доброто и злото е лоза. Синонимите на penis са не по-малко: зарзават (зеленчук от тур. Зарзавул, може би във връзка с дявола), барабой (картоф), борова шишарка („дионистичен phallos“).

Идва „сексуализуваната“ зоология, още повече, че според Шейтанов „тук вече се касае за животни, в известен смисъл и за човека, чиято полова анатомия и чиято физиология са послужили за изходни точки при създаване на народния сексоанизъм“. Например комарът е мъж, мухата – жена; пеперудата е vulva, нощните пеперуди – проститутки; щъркелът е мъж, може да бъде дори сатир. Магарето е определено като „най-сексуализуваното домашно животно“, следвано от коня (Шейтанов стига дори до митичния Пегас). В народната етимология „псувня“ се извежда от „пес“ и т.н.

Половият човек естествено се разглежда като „централна фигура в сексуалния ни фолклор и същевременно главна опора на сексоанизма“, последица от самонаблюдение и размишление, в които според автора липсват елементи на порнография в днешния културен смисъл: „Това е било епоха на „божествено безсрамие“, типично за примитивните народи. Тая епоха отчасти продължава и сега за народа ни. Според автора идеята за всесилието на пола тъй магично го е пленила, че той го проектира буквално навсякъде. Допуска връзката с култа към дедите. За сексуализацията на библейския мит за Лазар е склонен да приеме връзката с Дионис, която пръв Раковски прави. Митичната куцота също се осмисля сексуално (включително

образа на куция дявол във фолклора на балканските цигани и в някои български приказки от дуалистичен характер, свързани с богомилството).

Шейтанов е събрал и имената и фразеологизмите за „любодейство“ („коитус“), като се опитва да ги свърже отново с определени митологични представи, включително християнските, както и с християнската етика – най-вече около Велики пости, съвпадащи с Дионисиевите празненства, а също и с „конкубитния сезон на животните“. Според народните разбирания в коитуса се съдържат „висше щастие и падение, рай и пъкъл, светост и грях, комичност и трагичност“. Дори дуалистичният апокриф (Шейтанов го нарича „богомилска дуалистична приказка“) за дявола, който се гмурка в морето, за да извади от дъното пясък, с който създава земния свят, може да се разчете като коитус. Библейският глагол „познава“ спада към „сексуалната гносеология“. Според автора почти всеки труд може да се представи сексуално: „Вземете кой и да е преходен глагол, турете му представка „на“ и той ще добие любодеен смисъл. Изобщо занятията се виждат на народа ни като някакъв koitos, оръдията – като сексооргани, а изделията, стоките – като деца“. Дори целият човешки живот може да се представи еротично с поговорката: „От дупка, за дупка, в дупка“.

Управлението също се мисли като „любодействие“. Интересни с оглед на народопсихологията са следващите разсъждения и примери, които дава Шейтанов: „И понеже koitos е най-егоистичният акт на света, българският народ малко вярва в социалните чувства и намерения на държавата и на партиите...“; „Вместо „национална катастрофа“, нашите войници през октомврий 1918 г. казваха познатия превод на латински. *Fatuta est vulva nostra materna!* А вместо „ще настанат тежки времена“ – поговорката: „Каквото се е задало дебело, ако е и дълго, тежко ни и горко!“. Шейтанов говори дори за сексуален епос (примерът е епосът за Крали Марко).

След всичките многобройни примери на Шейтанов тезата му, че в центъра на българската народопсихология стои мъжко-женският пол и че традиционният ни „неофициален“ фолклор сочи една „цяла система от сексуален анимизъм или по-точно сексопантеизъм“, звучи доста аргументирано. Авторът разглежда българския „сексопантеизъм“ като „примитивен езически светоглед, разрушаван и видоизменян през вековете от християнството, особено от богомилството, а напоследък той безпощадно се унищожава от западноевропейската култура, която не познава полови заклинания и е чужда на българското, балканското битие“. В това вижда и една от причините за отчуждаването на българската интелигенция от народа (въпреки че смята, че това е „фарисейско“ отчуждение, доколкото интелигенцията, макар и неофициално,



„тъй жадно“ храни „балканската“ си душа със „сексуалния“ ни фолклор), както и на селото от града (и отново напомня IX–X в., когато България „усвоява византийщината“). В края на краищата Шейтанов вижда в „блажните“ народни умотворения „останки от величаво-жизнен светоглед, по-право вселеноглед“, който, осмислен, „може да послужи за основа на, така да кажа, неодионистично, небогомилско и неофолклорно, всъщност чисто българско – абсолютно непорнографско – движение за оригинална философия, наука, изкуство и литература“. Това не отменя паралелното съществуване и на „западноевропейско движение“. Статията завършва с апел да продължават да се събират творенията на „сексуалния“ ни фолклор<sup>22</sup>.

**Стефан Гидиков**<sup>23</sup> продължава „половата“ шафета на Шейтанов в статията си „Половата свитост на българина като основа на неговия характер“ (6, 2), упражнявайки фройдисткия подход, но приложен не към една личност, а към една цяла общност. Започва с това, че следи с интерес народопсихологическия дебат на страниците на „Философски преглед“ и оценява сполучливите попадения в тази посока, но смята, че никой не стига до самия корен на характеровите прояви на българина. Без да отхвърля важноста на историческата събитийност, социалните отношения, икономическата и стопанската структура, за него определящата е „психобиологичната постройка“ на един народ, плод на вековни наслоения, създадена „под мощния тласък на първичните животински нагони“. Между тези нагони най-съществена роля играе половият нагон: „Половостта създава общото жизнено настроение, кристализува се в определени темпераментни прояви и форми, дава специфична отсянка на характерните черти и насочва духа към жизнена философия, която може да го изведе към успешни постижения или да осакати голяма част от неговите усилия“. На тази основа авторът пристъпя към ревизия на „характеристиката на българина“.

Основната теза, оповестена и в заглавието на статията, е, че „българинът изобщо е полово свит“ и поради това сексуалността за него е „остър физиологичен копнеж, който обаче е потиснат и свит, и всички негови прояви носят отпечатък на сдържаност, скритост и стеснителност“. За него това не произтича от по-изтънчена чувствителност или от духовна самодисциплина, а по-скоро от сравнително още първобитната и

---

<sup>22</sup> Откликът на апела му идва доста по-късно, но би бил удовлетворителен за Шейтанов и българските антрополози: става дума за поредицата сборници с „блажен“ фолклор от различни български краища, чиято идея и първите три тома са съставени от Флорентина Бадаланова („Фолклорен еротикон“, I–III том, 1993–1996).

<sup>23</sup> За Стефан Гидиков (1871–1944) вж. Ватова, П. Мисията на сп. „Философски преглед“ (1929 – 1943). София: ИЦ „Боян Пенев“, 2024, с. 156-160. и на сайта „Есеистика & Литература“: <https://dadenoto.eu/Стефан-Гидиков>

девствена природа на българина. Обобщената полова характеристика, която дава Гидиков на българина, звучи по следния начин: „Суров, недодялан и още с дива енергия в половите си изживявания, той е скъперник и „хрисим“, не се „отпуска“ лесно и непринудено, а с някаква си мъчителна съдържаност, сякаш е изкушаван да върши нещо разточително и разстроително, което само ще го направи смешен и глупав пред собствените и хорски очи. В любовните си връзки той влага скрита и умерена нежност, която гледа час по-скоро да впримчи в уютните рамки на чисти семейни отношения, да ги облече в дълг и почтеност, за да ги ограничи в пределите на строго социално приличие. Всяко сантименталничене и романтизъм му се виждат празна работа, губи-време...“. Тази характеристика не отменя факта на езиково силно развитата му сексуална фантазия: същата фантазия, която е „сексуализувала цялата природа“, е създала огромно количество народни умотворения „с най-слободно и цинично полово съдържание“ (положително Гидиков познава статията на Шейтанов). Този факт приема като компенсаторен рефлекс на един „още девствен, първобитен, със силна жизнена енергия, но със свито полово чувство народ“.

Психологическите прояви на тази свитост разпознава в непохватността на българина във флирта (която може да стигне до „брутализуване“, до резки думи или жестове) и в полюсни преживявания като омраза на обекта на желание или пък „гнетителното затваряне в себе си и бягане в самота“. Неспособността за изразяване на половото чувство според Гидиков води до известна „скритост на душата“, на чиято почва израстват завист, подозрителност и затаена стръв за полови постижения, но „без излишни прахосвания на емоционални и на материални усилия“. Така изкрystalизира тезата: „Който е полово свит, той е и въобще душевно свит.“ Това е психологическото обяснение на неекспресивността на българина с проявите на стеснителност, затвореност, необщителност; на неспособността му за експанзивност и спонтанност и липсата на „откровена и нестеснена жизнерадост“. В същия контекст авторът поставя и иронията и шегобийството, „безжалостното жигосване и оскандаляване“, с които се отнася българинът към половата „слободия и отклонение“, далеч надминаващи отношението му към кражбата, злоупотребата с обществени средства, умишлени фалити и изобщо всякакви други нравствени престъпления. Подобно отношение, заключава Гидиков, няма нищо общо с английския или американския пуританизъм, а единствено с полово свитата душа, „която се дразни от самия факт на по-свободна полова проява“.

Тъкмо на това се дължи и прословутата „трезвост“ и „приземеност“ на българина – свитата душа се страхува от стихийното и ирационалното. Същото е обяснението за

пресметливостта, пестеливостта и рационалността му: „всичко иска да подведе под логични уравнения, да го смели с ума си и да бъде интелектуално ясен и сигурен върху действителността“. Затова може да се реализира в природо-математическите науки, но не и в хуманитарните: „като художник, артист, музикален талант, поет, литератор и философ сякаш не му достига, дори в силно талантливите прояви, широкият замах на онова замайващо вдъхновение и прозрение, което блика нестеснено и мощно от дълбочините на безогледно унесената душа“. Тук виждаме отзвук на Боян-Пеневата теза по тези въпроси, но мотивирана психологически. Нещо повече: липсата на усет за неуловимата променливост и сложност на нещата и в същото време подозрителният му ум неминуемо водят до известна ограниченост в схващанията и разбиранията, които според Гидиков са също причина за недомислията, грешките и катастрофите в национален план. Без самочувствие, българинът няма и размах на замислите и мечтите си; не обича да рискува, упорит в малкото, а не в голямото, податлив на оеснафняване.

Със свитостта на душата и неспособността да се издига на висините на щедрия голям жест Гидиков обяснява и „черната завист“ към чуждия успех: „щом не можем да се издигнем по-високо, нека съборим ония, които са се издигнали и искат да ни затъмнят“. Свитата и скрита душа поражда отмъстителност и агресивност, които определят облика и на българския обществен живот. Българинът предпочита конспиративните действия и постъпки, а не публичното състезание, изложено на всички погледи и преценки. И колкото е самонадеян пред „своите“, без каквато и да е толерантност, толкова е малодушен пред „чуждите“, дори чужденците често пъти повече го ценят, отколкото той сам себе си. Гидиков привежда и най-болезненото доказателство за своите съвременници: „При подписването на позорния Ньойски договор нашите делегати („парламентарните тигри“) не намериха в душата си смелост поне за един политически жест на протест. Който се стеснява за себе си, той се стеснява и при защитата на своя собствен народ. Бием се като лъвове, а в конференции и конгреси се превръщаме в мишки. [...] Ние сме народ, който най-много се самоосмива и самокритикува и най-малко цени своето“. Пряка последица от това според Гидиков е липсата на каквото и да е уважение на българина към кумири, особено към своите водачи, към своето минало и към завещаните ценности: „Който няма вяра и уважение към себе си, той е склонен да сведе всичко наоколо си в тинята на присмеха, клеветата и обезценението, за да оправдае своето собствено безсилие и принижение“.

Свитостта и скритостта на българина не го прави добър търговец или дипломат: не може да преговаря, прекалено бърз и отсечен е, иска или всичко, или нищо „за един

миг може да провали усилията на цели поколения“. Може да прояви завидно геройство, доблест и самообладание, но все още българската душа не е достатъчно култивирана – „дива и първобитна“, с все още непрояснени дълбочини. За арената на културните и дипломатическите състезания, където се изискват такт, умение, владение на нервите и “артистично и далекогледно маневриране“, където успехът зависи не толкова от „справедливостта“ и логиката, с която я защитаваш, а от „силата и виртуозността на твоята вътрешна самоувереност“, все още не е готова. Положителният пример са съседите ни: „И сърби, и румънци, и гърци, особено тия последните ни превъзхождат в това отношение. Каквото спечелихме с храброст, изгубихме го с дипломация. Те ни биха със своята гъвкавост, обиграност, общителност, дипломатичност, със своето изкуство и умение да се пазарят и налагат“.

Промяната на българина Гидиков вижда в половата еволюция, която би довела до биологично-психична издигнатост на нацията. Половата еволюция разбира по фройдистки: като осветляването (рационализирането) на тъмните бездни на подсъзнанието, освобождаване на потисканата творческа енергия, „която се лута сега като разрушителна и безплодна стихия из тъмни подземия“. Дава си сметка за изключенията сред българите, за някои от твърденията в статията, които може би звучат твърде остро, за забелязващата се тенденция към отваряне на свитата българска душа (за пример дава скандалния случай с холивудския актьор Хосе Мохикиа, посетил България и предизвикал див необуздан фурор сред почитателките си).

В постскриптум Гидиков препоръчва едно по-системно проучване на бита и обичаите на „българи, прабългари и славяни“, обогатено с исторически поглед към богомилството и различните секти.

\*

Опитахме се обстойно да разгледаме народопсихологическата тема във „Философски преглед“, базирана на различни източници от различни исторически периоди, видяна през различни гледни точки, анализирана чрез различни подходи. Целта ни беше да съберем разнообразната симптоматика на българския характер, интерпретациите ѝ и идеите за нейното обяснение и корени. За единен психологически портрет не може да се говори, съответно не може да бъде изведен и обобщен: самото понятие „български народ“ не е единно, а освен това се оказва социално-историческа променлива. Затова т.нар. народопсихолози конкретизират/ограничават своя обект на изследване: селянинът, занаятчията, търговецът, българката, провинциалистът, столичанинът, интелгентът, Бай Ганьо... Ферментът на българския характер

преимуществено се търси в българското селячество, но при отчитане на дълбоките промени, които е претърпяло то особено след края на Първата световна война. Мощен фермент се оказва и българската история – формирането на българската държава, етническата нееднородност, Покръстването, богомилството, Възраждането. Търси се каузалната връзка между историческите избори на българските водачи, схващани все по-често като кармични (например осмислянето на петвековната османска зависимост като кармична последица от „присаденото“ християнство и последвалата „византинизация“, отслабила виталността на държавата). Каузалната историческа верига стига и до съвременното на авторите от „Философски преглед“, в опит да бъдат проумени причините за двете национални катастрофи и да бъдат трансформирани в „исторически уроци“. Важно е, че предвиждането на едно по-завидно бъдеще на нацията се обвързва категорично с познаването на лостовете на родния характер.

Нашата цел тук беше да приближим стореното от българските интелектуалци между двете световни войни максимално близко и вярно до нашето съвремие, за да бъде препредадена (поне символично) щафетата на българското себепознание, което, като всяко човешко себепознание, може да бъде разширявано, задълбочавано, но не и завършено.