
**106 ГОДИНИ ПО-КЪСНО: ИЗСЛЕДВАНЕ
НА ИСТОРИЧЕСКАТА ТРАВМА КАТО ФЕНОМЕН**

Георги СТАНКОВ*

**106 YEARS LATER:
A STUDY OF HISTORICAL TRAUMA AS A PHENOMENON**

Abstract: *The paper presents a qualitative case study of historical trauma among the descendants of Bulgarian survivors of ethnic cleansing in Western Thrace in 1913, in the village of Chernichevo, Krumovgrad area. In-depth interviews are conducted in order to explore the community narrative that has reached the next generations through various mechanisms of transgenerational memory transmission, as well as the emotional, mental and behavioral reactions they experience while remembering the destiny of their ancestors. The author's conclusion is that more than a century after the dramatic events, trauma is a live and active phenomenon that is involved in the construction of modern generations' psychological reality. Interview data are summarized and commented, and guidance for possible future research is offered.*

Key words: *ethnic cleansing, collective memory, collective trauma, historical trauma, historical trauma response, transgenerational trauma, Western Thrace, Gümülğine Republic*

* Авторът е докторант, практикуващ психолог, специализирал политическа психология и докторант в катедра „Публична администрация“ на СУ „Св. Климент Охридски“.

ВЪВЕДЕНИЕ

В множество исторически издания, които и досега пазят наследството на българската интелектуална мисъл, неизбежно ще открием, че много от актуалните въпроси, които съвременните българи си задават за своята самобитност и душевност, са вълнували и предците им още преди 100 години. Редица български интелектуалци от първата половина на XX век са посветили мисълта си на сложното упражнение да разберат и декодират колективната българска душа. Спиридон Казанджиев, Константин Петканов, Атанас Илиев, Антон Страшимиров, Найден Шейтанов, Петър Мутафчиев, Кирил Христов и още десетки мислители са оставили своя принос в търсенето на отговор на въпросите за българската идентичност: Какви сме? Как сме станали такива? А като сме такива, каквито сме, какво може да се очаква, че ще направим в бъдеще? Неслучайно тези въпроси са отворени – както се оказва, все още се търсят отговори – и ще продължават да будят интерес и в бъдеще. Навярно причината за това усърдно самоизследване е, че изследователите осъзнават, че индивидуалната личност винаги е повлияна от своята среда, от своята етнокултурна общност. Казанджиев подчертава тази причинно-следствена връзка между състоянието на общността и индивида: „...ние знаем, че съзнанието на индивида – чрез език, нрави, обичаи, вярвания и убеждения – се определя от съзнанието на колектива, следователно неговото болно или здраво състояние ще зависи от здравето или болното състояние на колективното съзнание“ [Казанджиев 1994: 163]. Затова е този стремеж към саморазбиране – защото отговорът на въпроса кои сме ние носи част от отговора на въпроса за личната идентичност кой съм аз.

Настоящият текст е опит да продължи традициите в изследването на българския национален характер. Прави го чрез следните допускания:

1. Интрапсихичното време е нелинеарно. Веднъж случило се, миналото не остава само минало, а хората постоянно се връщат към него.

2. Съществува взаимовръзка между миналия опит на индивида/общността и изборите, които прави в настоящето. Миналото оформя настоящето, но настоящето също преоформя миналото.

3. Всяко поколение наследява от предходните поколения определена динамика на психичния живот, тенденции, нагласи и модели на възприятия за живота и след това ги предава на следващите поколения.

В усилията да се обхванат и осмислят движещите сили в националния характер, съдба и идентичност на българския народ е задължително да се отчита ролята на един мощен фактор – колективната травма. Тя е изключително важен групов психичен конструкт за индивидите и общностите, защото формира обща памет, наследство и идентичност около общо и споделено страдание. Колективната травма може да е резултат от разнообразни събития: „...от природните сили (наводнения, земетресения, ветрове, глад, болести, цунами и др.) или умишлено от хора (войни, терористични бомби, геноцид и др.). В допълнение има неволни бедствия, причинени от човека, като големи пожари, корабни и самолетни катастрофи и др.“ [Kellerman 2007: 38]. Независимо от причините те оставят следи в общностите, в които са се случили, и техният ефект може да се усети в съвремието. Настоящото изследване е посветено на травмите, причинени умишлено на една група хора от други хора, групи, и дори държави.

В случая под „травма“ се разбира събитие или поредица събития, които са твърде тежки, за да бъдат понесени [Audergon 2004]. Впоследствие те не могат да бъдат отработени и това води до една от основните характеристики на травмата – нейната тенденция да се възпроизвежда в пострадалите. Те не само помнят, а и преживяват отново травматичните събития. Разказването на историята и връщането към нея в действителност далеч не е само когнитивен процес и работа на паметта – те включват връщане към емоционалните реакции по време на и след преживяването на миналия опит, то е оценъчно отразяване на опита [Kensinger & Murray 2012]. Това значи изразяване на емоционални реакции, като страх, възмущение, ужас, ярост и мъка – реакции, останали задълго заключени в психиката и тялото на жертвите. Те формират реакции при спомена за непоносимите събития от миналото и непрекъснато ги повтарят. А чрез повторението неизбежно ги предават на следващите поколения. През последните 20 години все повече учени и практики наричат този процес „историческа травма“.

ИСТОРИЧЕСКАТА ТРАВМА

Терминът „историческа травма“ се появява за първи път в социалните науки през 1998 г., когато Brave Heart & DeBruyn разглеждат взаимовръзката между травматичните събития в историята на коренните народи на Северна Америка, породени от европейската колонизация и налагането на начина на живот на белите през XVIII,

XIX и XX век, и проблемите в живота на съвременните поколения коренни американци. Теорията на Brave Heart & DeBruyn утвърждава, че историческата травма се развива вследствие на мащабно насилствено въздействие от страна на една доминираща група върху друга, подчинена и зависима, група. Примери за такива въздействия, водещи до историческа травма, са геноцид, етническо прочистване, продължителни военни действия, окупация, завладяване и колонизация. Brave Heart, която е социален работник и потомка на коренното население на Северна Америка, дефинира историческата травма като „кумулятивна емоционална и психологическа рана през целия живот и през поколенията, произтичаща от силни групови травматични преживявания“ [Brave Heart 2003: 7].

Според Sotero историческата травма има три основни конструкта:

- преживян исторически травматичен опит;
- травматични последствия от преживянопит; и
- предаване на тези последствия през поколенията [Sotero 2006: 95].

Именно последният конструкт прави възможна трансформацията на колективната травма в историческа – тя се предава през поколенията и способства новите поколения, които не са преживели пряко травмиращите събития и не са изпитали първичната травма, да имат поведенчески и емоционални реакции, свързани с нея. В някои случаи това може да доведе до крайно отрицателни последствия за пострадалата група, тъй като тя по думите на Audergon може да остане „заклучена“ в историята и неспособна да я надмogne [Audergon 2004: 21]. Следователно историческата травма произлиза от колективната травма и е пряко свързана с колективната памет за собствената история и идентичност на пострадалата група. Историческата травма се проявява през поколенията чрез различни поведенчески и емоционални симптоми, които създателите на концепцията наричат „отговор на историческата травма“ [Brave Heart & DeBruyn 1998].

Отговорите на историческата травма могат да бъдат изключително разнообразни и зависят от редица фактори, като предходна историческа съдба, култура, продължителност и вид на травматичния опит, последствия от травматичния опит и т.н. Сред отговорите, които по трансгенерационен път са предадени на следващите поколения, са: „национална тревожност“ и повишена сензитивност към всяка потенциална заплаха от бъдещи травми [Fuhr 2016]; гняв, скръб и чувство за устойчива некомпенсирана грешка [Karenian et al.

2010]; повишен риск от депресия, тревожност, посттравматично стресово разстройство и комплексно посттравматично стресово разстройство [Kirmayer, Gone & Moses 2014; Aintablian et al. 2018; Shrira et al. 2019]; по-нездравословни модели на поведение спрямо собственото здраве [Shrira 2019]; прояви на депресия, повишени нива на смъртност от сърдечносъдови заболявания, както и от самоубийство и други форми на насилствена смърт [Brave Heart 1999]; често припомняне и преживяване на спомените за травматичните събития от историята на общността [Whitbeck et al. 2004].

Предаването на травмата няма за цел съзнателно и умишлено да „ретравмира“ следващите поколения. Както посочва Schechter, при общуването си с детето майката може дори и неволно да му предаде своите предишни преживявания на междуличностно насилие било чрез своето поведение, било чрез разказите си, или чрез асоциациите и реакциите, които прави на определени стимули [Schechter 2003]. Това наблюдение намира допирни точки с изводите на Doucet & Rovers, които идентифицират три начина за предаване на травмата между поколенията: а) децата се идентифицират със страданието на родителите си; б) децата са повлияни от комуникативния стил, с който родителите описват травмата; и в) децата са засегнати от специфични родителски стилове [Doucet & Rovers 2010]. Jordanova също отбелязва, че преживелите травма могат да предадат своя травматичен опит на следващото поколение чрез разкази, поведение, и дори с мълчание [Jordanova 2012].

През изминалите две десетилетия множество изследователи в сферата на социалните науки прилагат в цялост или частично принципите на теорията за историческата травма, благодарение на което доста подробно са проучени няколко примера на трансгенерационно предаване на травмата и на отговори на историческа травма:

- 1) Загубата на земята на американските индианци и релокацията им от традиционните им местообитания през XIX век.
- 2) Геноцидът над арменците по време на Първата световна война.
- 3) Холокостът над евреите по време на Втората световна война.
- 4) Геноцидът над тутсите в Руанда през 1994 г.

Независимо че са се случили в ситуации с различни исторически, географски, социални и други особености, всички те се характеризират с трансгенерационното измерение на травмата. В глобален мащаб се провеждат подобни проучвания в други тери-

тории и популации, като палестинци, камбоджанци, афроамериканци и т.н. Етническите прочиствания в края на XX и началото на XXI век в държавите на Балканите (Босна и Херцеговина, Косово) и в Задкавказието (Грузия, Армения, Азербайджан) също носят риск преживените травми да се предадат на следващите поколения. Такива случаи тепърва очакват своите изследователи. Но какво се случва с българите? Възможно ли е някои аспекти на нашата колективна историческа памет, идентичност и емоционални реакции на определени стимули да са свързани с историческа травма?

ИСТОРИЧЕСКАТА ПАМЕТ НА БЪЛГАРИТЕ

За да се допусне изобщо, че историческата травма може да има връзка с колективната памет, идентичност и поведение, трябва да се намерят отговори на въпросите каква историческа памет имат българите и имат ли изобщо колективна памет. Може да се каже, че имат колективна памет, защото са един народ, а народите съществуват като общности, запомняйки и възпроизвеждайки миналото, което свързва техните членове. Това е достатъчно, за да се отговори на най-общата дефиниция за колективна памет като „форма на памет, която се споделя от група и е от централно значение за социалната идентичност на членовете на групата“ [Roediger & Abel 2015: 359]. В този смисъл е важно да се разграничат пунктуалната обективна история и емоционално заредената колективна памет. Изследването на колективната памет не е алтернатива на историческата наука. То е изследване на предимно несъзнаваните отношения, нагласи и желания, свързани със/към себе си и „другия/другите“, които са породени в резултат на определени исторически процеси, събития и взаимодействия и влияят на съзнаваните рационални измерения на живота на социокултурно ниво. Именно чрез съчетаването на двете – на емоционално наситената и предавана през поколенията памет, която се изследва от науки, като психологията и антропологията, и на документалната фактология, изследвана от историята, – могат да се осмислят в пълнота процесите от миналото.

Настоящата студия утвърждава, че българите имат колективна памет и формирането ѝ отразява историческата им съдба. В периодите на успехи и процъфтяване, когато държавата е можела да направлява историческото развитие на народността, отразяването на „българската гледна точка“ за историческите събития и дела е било държавна политика, която нейните институции са

провеждали чрез създаването, съхраняването и разпространяването на добре подредени, логически структурирани документи, паметници, и дори символи. Малък пример за това е надписът на цар Иван Асен II в църквата „Св. Четиридесет мъченици“ в Търновград. В периодите на слаба или напълно унищожена държавност българският народ сам е съхранявал и предавал на следващите поколения спомените за важните исторически събития, които е преживял, чрез често неточни и непълни от историческа гледна точка, но за сметка на това емоционално наситени сказания, песни и предания от уста на уста. Тази тенденция може да се илюстрира с „Българския апокрифен летопис“, идеализиращ управлението на цар Симеон като време на материално благополучие, голямо изобилие и ниски данъци [Петканова 1981]. В епохи, когато българите нямат собствена държава, която да организира живота им, да засилва идентичността им, да съхранява и възпроизвежда документално тяхната перспектива върху засягащите ги събития и процеси, дори на пръв поглед дребното обстоятелство, че в редица случаи те се идентифицират пред чуждестранни пътешественици именно като българи, също е форма на проява на паметта – вероятно дори най-базисната. Ето защо, дори да не е фактологически съвсем коректна, колективната памет изразява начина на самовъзприемане и позициониране спрямо другите, носител е на доминиращата нагласа и оценка на събитията от страна на българите. Нейната функция, особено в периоди на чуждо владичество, е била да носи тяхната интерпретация на събитията в опозиция на официалния прочит на чуждата държава, да поддържа тяхната идентичност и достойнство, да им дава аргументи за правото им на независимост и да им носи надежда, че ще успеят да я постигнат.

Така например около два века след кончината на цар Самуил ромейският автор Йоан Ставракий пише за „онзи прочут Самуил, който и до днес е в устата на българите“ [Ставракий 1980: 127]. За да оцени значението на факта, че в началото на XIII век българският народ помни цар Самуил и събитията от началото на XI век, читателят може да си представи през 2073 г. някой да напише „онзи прочут Левски, който и до днес е в устата на българите“, но без наличието на съществуващите медии и канали за предаване на информация. Съхраняването на такова знание и предаването му в течение на 200 години без съвременните технологични достижения и без системата за масово образование е ярък пример за ролята на колективната памет. Също с 200-годишна давност е и твърдението на цар Калоян, че отмъщава на ромеите

„за злините, които император Василий извършил спрямо българите. И като казвал, че Василий се наричал Българоубиец, себе си назовавал Ромеоубиец“ [Акрополит 1972: 156]. Същият Калоян в кореспонденцията си с римския папа Инокентий III нарича себе си император и настоява папата да му признае царска корона и достойнство, „както са ги имали нашите стари императори. Както намираме записано в нашите книги, един е бил Петър, втори – Самуил, и други, които са ги предхождали по царуване“ [Войнов и др. 1965: 310]. Същият времеви интервал от два века минава от падането на Търновското царство до първото търновско въстание, когато въстаниците провъзгласяват за цар под името Шишман III един вероятно мним потомък на рода Шишмановци [Йонов 1982]. Поради превратностите на историята днес е трудно, дори невъзможно, да се докаже както съществуването на царски летописи от Първото българско царство в столицата на възстановената държава – в случая с историческите претенции на Калоян, така и достоверността на нечие родословие – в случая с произхода на Шишман III.¹ И в двата случая обаче не подлежи на съмнение наличието на вековна традиция на устно предаване на знания, опит и емоционална оценъчност за миналото. Това е, което следва да разбираме от Ставракиевото „в устата на българите“.

Но съхраненото знание е един аспект на феномена „колективна памет“. Друг, също важен, аспект е нейното съдържание. Основополагащият текст на Българското национално възраждане – „История славянобългарска“, поставя ударение на постиженията, победите и славата на българите в миналото, като подчертава пионерската им роля сред останалите славяни [Паисий Хилендарски 2012]. Но историческата памет и устното предание на българите имат един друг, изключително силен елемент – болката и страданието. Като че ли дори не толкова славата, колкото изживяното страдание е в сърцевината на българското родолюбие и на съвременния български национален мит.² При други народи, включително съседни, митът се гради около териториалното

¹ А както Калоянов [2000] отбелязва, в българския фолклор съществуват автентични песни с основен персонаж цар Иван Шишман, което значи, че споменът за него е запазен повече от 500 години.

² Под „национален мит“ тук се разбира предаваната през поколенията основополагаща нагласа, с която един народ гледа към своето минало и настояще. Според Hayward този тип митове не е чисто повторение и отразяване на историята – не, той е трансформиране на историята, чрез което се създава начинът, по който нацията възприема себе си [Hayward 1999]. Ето защо според Cameron „митът е неразривно свързан с концепцията за национална идентичност“ [Cameron 1999: 4].

разширение, величие и влияние. При трети митът е около идеята за тяхната предопределеност, вечност и богоизбраност. При българите обаче в сърцевината на мита и на идентичността са мъката, болката и страданието. Именно това е отразено в стиховете на Далчев [1993]³:

И българин съм не заради твойта слава
и твойте подвизи и твойта бранна сила,
а зарад туй, че съм безсилен да забравя
за ослепелите бойци на Самуила.

Фолклористиката доказва, че фокусирането върху мъката и нейното неспирно преживяване е устойчива черта на българския народен характер. Още през XIV век при едно свое пътуване византийският хронист Никифор Григора отбелязва „жалостните песни“ за юнаци на българите [Гюзелев 1982]. През същата епоха българинът Йоан Кукузел въвежда във византийските църковни песнопения ридаенето на своята майка, плачеща за своето отишло надалеч чедо: „Мое дете мило, Йоане, где ми си?“ [Сарафов 1893: 10].⁴ През следващите векове това явление се проявява в редица тъжни български народни песни с мотиви, като „арапи водят три синджира роби“, „еничари вземат български деца“, „турчин (или татарин и т.н. – съществуват различни варианти) отвлеча мома“, „турци (татари) бастисват село“, „кърджалии грабят и убиват“ и др. Дори когато песента разказва индивидуална история, тя става значима и се запява и предава, защото не отделният индивид, а цялата общност припознава своята съдба в нея. Въобще, обобщава тази тенденция Динеков, това са „песните, посветени на тежката съдба на народа“ [Динеков 1983: 291].

Именно затова колективната памет не е фактологична, а емоционална. Под „емоционална памет“ се разбира афективното

³ Оригиналната публикация на стихотворението „Към родината“ е в стихосбирката „Стихотворения“ от 1965 г. Тук стихотворението е взето от по-късно издание с подобрени произведения на поета.

⁴ Петър Сарафов е македонски българин от с. Либяхово, Неврокопско, дългогодишен български учител, баща на революционера Борис Сарафов и на актьора Кръстьо Сарафов. Той извършва първия превод на животоописанието на Йоан Кукузел от гръцки на български език. Любопитното е, че докато целият оригинален текст е написан на гръцки език, думите на майката на Йоан са написани на български език, но с гръцки букви. По същия начин е предаден и отговорът на завърналия се син: *ὦδε μῆτέρ* („овде митер“). „*Овде*“ значи „тук“ на някои западнобългарски диалекти, а „*митера*“ (*μῆτέρα*) е гръцката дума за „майка“.

съдържание на спомена и емоционалните реакции на припомнянето му. Когато мисълта за дадено събитие въздейства емоционално, това се случва в резултат на емоционалната памет. Най-общо съществуват две измерения на емоционалната памет: първо, дали един спомен предизвиква приятни или неприятни преживявания (т.е. дали има положителна или отрицателна реакция, свързана с него); и второ, дали споменът предизвиква промяна в нивото на възбуда на човека (т.е. остава ли спокоен или колко е развълнуван, когато си спомня за него) [Kensinger & Murray 2012].

При особено значими злощастни събития, повлияли на големи маси хора, запазването на емоционалната памет и предаването ѝ на следващите поколения по начин, който е въздействащ и за тях, сочи, че събитието не е преживяно и затова все още предизвиква отрицателна реакция. Такъв е случаят с историческата травма: макар и несъзнателно, преживелите травматичното събитие предават емоционалния компонент на спомена на следващите поколения. В търсене на българските паралели в световната карта на историческите травми настоящата студия изследва едно конкретно събитие от и без друго богатата на травматични събития българска история. Става дума за събитията от лятото на 1913 г., наречени от Милетич „разорение на тракийските българи“ [Милетич 1918]. Това наименование в действителност не отразява цялостната картина и дългосрочните последствия за българския народ и за българското землище. В съвременния български език терминът „разорение“ се свързва с огромен финансов колапс. В случая от 1913 г. колапсът има много измерения и както става ясно по-долу, финансовият крах е считан за маловажен в сравнение с човешките жертви. Именно благодарение на безценния принос на Милетич и неговата изключително добросъвестна научна и обществена дейност в събирането, обработването и разпространението на информация за събитията от 1913 г.⁵ от съвременна перспектива те следва да се разглеждат не толкова като *разорение*, колкото като *изтребление*, *изкореняване* и *етническо прочистване* на тракийските българи от родните им земи.

⁵ Изключителните заслуги на акад. Милетич за документирането на тази колективна травма са признати от неговите съвременници, включително и от Христо Силянов – летописец на македоно-одринското революционно движение и познавач на Източна Тракия (Силянов участва в тракийския епизод на Илинденско-Преображенското въстание в Странджа).

ИЗСЛЕДВАНЕ НА СЛУЧАЙ – СЕЛО ЧЕРНИЧЕВО

ПРОЦЕДУРА НА ИЗСЛЕДВАНЕТО

Основни методи:

- **Проучване на литература**

- изследване на публикации по темата за историческата травма в световен мащаб и конкретни локални случаи;

- изследване на публикации за събитията от 1913 г. в Западна Тракия и Черничево и за цялостния исторически и политически контекст на епохата.⁶

- **Работа на терен**

- провеждане на десет дълбочинни полуструктурирани интервюта с деца, внуци и правнуци на съвременниците на събитията от 1913 г. в с. Черничево, разделени по пол петима мъже и пет жени;⁷

- издирване на информация от други източници от селото.⁸

Изследването е проведено през есента на 2019 г., като са използвани качествени методи за анализ. То не търси представителна извадка на популацията, нито психометрично измерване на конкретни параметри, а вместо това следва разбирането на изследователи като Mohatt, които предлагат историческата травма да се концептуализира като форма на общностен разказ, като изследователският дискурс се насочи към общностната перспектива – как историческите събития са запазени и предадени през поколенията и какъв смисъл и дискурс създават днес [Mohatt et al. 2014]. В този дух като пионерско по рода си проучване на трансгенерационните ефекти на колективната травма в България изследването си поставя следните задачи:

⁶ Наред с класическия труд на Милетич малко податки за Черничево има в краеведските изследвания на Ламбо Колев за с. Аврен и Георги Петков за с. Гугутка, както и в периодичния печат (в. „Тракия“, в. „Нов живот“ и сп. „Родопи“).

⁷ Едното интервюирано лице е вече покойният Иван Николов Петков (с прозвище Вазов). С него са провеждани две интервюта – през 2013 и 2014 г., по други поводи, но част от съдържанието в разговорите е релевантно на целите на изследването, затова е включен в списъка на десетимата информатори. Г-н Петков почина през 2016 г. Останалите 9 лица от градовете Кърджали, София и Хасково са интервюирани специално във връзка с изследването през есента на 2019 г.

⁸ Тези източници включват: а) запазени спомени от свидетели на събитията (Тодора Калайджиева и Ирина Младенова); и б) народни песни за разорението, изпълнявани в Черничево.

- да изследва преданието за събитията от 1913 г. сред няколко поколения потомци на оцелелите жители на с. Черничево (техните деца, внуци и правнуци);

- да проучи наличието на историческа травма в черничевския контекст, изразяваща се в специфични емоционални, мисловни и поведенчески реакции на общностния разказ сред потомците на оцелелите през 1913 г.;

- да използва събраните данни като основа за дизайн на по-мощни бъдещи изследвания с разнообразни индикатори и области на проучване, включващи както качествени, така и количествени измерения.

ИСТОРИЯТА, 1913 ГОДИНА

Село Черничево се намира в южния дял на Източните Родопи. Понастоящем то административно е част от община Крумовград и област Кърджали, но през османската епоха е част от Димотишка, а след това от Гюмюрджинска кааза. В историческите източници е известно като Давудлу хан, Дутлу и Дутли, но старото народно име, използвано от местното население и с корени най-вероятно още в Средновековието, е Дунята [Митринов 2019]. Попаянов го посочва като едно от най-старите български селища в региона, от което впоследствие са излезли заселници, които основават нови села в Беломорието [Попаянов 1942]. Караманджуков изтъква дейността на тайните революционни комитети в Черничево и близкото село Аврен, като подчертава, че тя е особено значима заради високия риск, който те съзнателно са поели, защото двете села са обкръжени от множество мюсюлмански селища и самите те също са смесени – в тях живеят християни и мюсюлмани [Караманджуков 1934].

По време на Първата балканска война (1912 – 1913 г.) българската армия включва в състава на държавата редица краища на традиционното българско землище, сред тях и Родопите и Беломорска Тракия – две области, които в продължение на векове са свързани в икономически и културни връзки [Гайдарова 2016]. Завладяването на този хинтерланд е още една крачка към доближаването към националния идеал за целокупна България. В този момент под въздействието на всеобщото въодушевление от първите постигнати победи и предвкусаното бъдещо национално обединение някои от ръководните фактори в България вземат едно дълбокопогрешно и авантюристично решение. Те предприемат действия за масовото и против волята им покръстване на новопри-

съединените към държавата помаци⁹, вярвайки, че едно такова „връщане в праотеческата им вяра“¹⁰ ще спомогне за националното консолидиране на българската нация [Георгиев & Трифонов 1995]. Подобно принудително покръстване на помациите се случило и в Черничево „и това е породило голъма вражда отъ тѣхна страна спрѣмо българитѣ“ [Милетич 1918: 125]. Но на 16 юни 1913 г. избухва Втората балканска война и българските войски заминават към новите фронтове на запад. В Родопите и по Беломорието остават безсилна администрация и съвсем малобройни военни подразделения – около 3000 – 4000 души. Те обаче се оказват неподготвени, а може би и прекалено малодушни, за да защитават българската държавност, и най-вече да опазят българското население там. Османската армия започва настъпление в Одринска Тракия и бързо я превзема, а Високата порта заявява, че няма претенции към териториите, западно от река Марица. Въпреки това на 13 юли (стар стил) българската администрация и войска се изтеглят в посока северно от Гюмюрджина. Още същия ден местните мюсюлмански водачи се разбунтуват и започват да създават паравоенни формирования. Въпреки официалната неангажираност на Османската империя със събитията в Западна Тракия¹¹ по-късно към бун-

⁹ „Помаци“ е събирателно название на българоезичните мюсюлмани в българските земи. Те са потомци на българи християни, чиито предци през османската епоха приемат исляма. В Родопите и Беломорска Тракия, където се разиграват гореописаните събития, традиционното самоназвание и название на хората от общността е „ахряни“. Изразът „помаци“ е въведен и наложен от изследователи и общественици, които са родом от други краища на България, вероятно защото по-рано са познавали оригиналното население, наречено „помаци“, което живее в Тетевенско. Под тяхно влияние и родопските изследователи, като Стою Шишков и Васил Дечов, започват да използват това прозвище. Така за няколко десетилетия терминът „помаци“ се налага като обобщение за всички българоезични мюсюлмани (в Ловешко, Пиринско, Родопите и т.н.), но според по-възрастните интервюирани допреди 70 – 80 години масово в Черничево и в Родопите въобще е използвано названието „ахряни“. Самият Милетич, въпреки че почти винаги използва термина „помаци“, на с. 173 в цитираното съчинение пише „ахряни (помаци)“, с което приравнява двете названия.

¹⁰ Изразът е използван в Протокол № 44 от заседание на Светия синод на Българската екзархия на 24.10.1913 г., на което ръководителите на българската църква вземат решение да наградят войводата Таню (Тане) Николов и неговите четници със сумата 20 000 лв. за дейността им по време на покръстителната мисия. Текстът е включен в сборника „Покръстването на българите мохамедани 1912 – 1913. Документи“ [Георгиев & Трифонов 1995].

¹¹ Не съществува едно общо разбиране за обхвата на Западна Тракия, но в случая се има предвид територията, на която са оперирали башибозуците, организирани от т.нар. „Независимо управление на Западна Тракия“. Те имат претенции за земя-

товниците се присъединяват офицери и няколкостотин войници от редовната турска войска. Успоредно с това малобройни гръцки военни подразделения заемат главните градове на Беломорска Тракия, но изтеглилата се българска войска така и не се решава да ги изтласка. Така, без никаква съпротива, една обширна територия попада в ръцете на агресивни и изключително злонамерени към българите банди башибозуци. Започва време на терор. Башибозушки чети се сформират почти в цяла Западна Тракия, където има турски или помашки селища. Те започват (първоначално похаотично) да нападат мирното българско население и на много места извършват издевателства без специална организация, координация и план. Според някои от интервюираните в изследването лица основният подтик за нападенията е разпаленият религиозен фанатизъм сред мюсюлманите, подобно на случая с Батак, и желание да си „върнат“ на „кауриите“, които съвсем наскоро с победоносна война са им отнели „агалъка“. След като Букурещкият договор от 28 юли (стар стил) оставя Западна Тракия в пределите на България, сред бунтовниците се появява нов план и това маркира нов етап в развитието на събитията [Трифонов 1992]. Местните мюсюлмански лидери обявяват създаването на нова държава в Западна Тракия, като според Милетич в голяма степен са подкрепяни от местните гърци, които виждали в това възможност да отцепят областта от България [Милетич 1918: 202]. Така на 16 август се появява квазидържавно образувание под името „Независимо управление на Западна Тракия“ със седалище Гюмюрджина, затова останало в историята и като Гюмюрджинска република.

Независимото управление на Западна Тракия формално е република с президент, знаме, вестник, и дори пощенски марки, но кратката му история показва, че основната му политическа дейност в претендираните от него територии е етническото прочистване на българското християнско население. За времето от втората половина на месец юли до българската реокупация на района през октомври хиляди българи от Беломорска Тракия и Южните Родопи са избити и безследно изчезнали, а десетки хиляди са прогонени на север. За съжаление, забавянето на реокупацията на областта от българска страна е спомогнало за големия брой жертви [Милетич 1918: 275].

На фона на тази по-голяма картина представлява интерес конкретната история на с. Черничево през месеците юли, август и

та от Марица на изток, до долното течение на Места на запад, и от Егейско море на юг, до старата българо-турска граница в Източните Родопи на север.

септември. Устното предание разказва, че селото е нападнато и разорено на или около Голяма Богородица (Успение Богородично, 28 август по стар стил)¹², но като се анализират данните на Милетич, се налага изводът, че това не е първо или единствено, а последното и най-голямо от серия ескалиращи нападения. Няколко пасажа от неговото изследване говорят в подкрепа на тази хипотеза.

Първо, при похода си на юг, където отиват, за да окажат помощ на беломорските български села, войводата Руси Славов и неговата дружина от 20 души констатира, че в края на юли¹³ „селата Дутли и Авренъ още били цѣли; имало само по 5 – 6 души българи убити. Населението се било разбѣгало по гората“ [Милетич 1918: 151]. Следователно цял месец преди Голяма Богородица в Черничево вече е имало жертви сред местните християни. През този период безчинствата са дело предимно на изявените мюсюлмански фанатици от района (главно от с. Мерикос, подкрепени от местни хора от Дутли и Аврен), които са действали по собствена инициатива – за отмъщение, но без заповеди и организация от Гюмюрджина. Вероятно след тези първи нападения българите християни са се връщали в домовете си (зеделският сезон е бил в разгара си и са имали доста започната и недовършена работа, както и добитък за гледане) и все още са се надявали, че най-лошото ще се размине, а българската армия много скоро ще се върне и ще ги защити. Самият войвода Славов дава такива надежди на местното население в Беломорието, явно подведен от думите на ген. Велчев [пак там]. Освен това според един от интервюираните в изследването някои младежи от селото се самоорганизирали, за да дават отпор на нападателите и според силите си да бранят съселяните си (сред участниците в тази младежка чета поименно е посочен Никола Вълков, който след години става кметски наместник). Това няма как да не се е случило преди масовото бягство през планината на север. *Второ*, Милетич съобщава, че след оттеглянето на българската администрация и войска българите в селото „отначало не сж избѣгали“, но когато башибозуците започват да налитат, мъжкото население се скрива в околните гори. Следователно през доста дълъг период по-голямата част от населението все още е била в село-

¹² Според новоюлианския календар, използван днес от Българската православна църква, Успение Богородично се отбелязва на 15 август, но според използвания тогава юлиански календар (т.нар. „стар стил“) датата е 28 август.

¹³ Откритият лист, издаден на Славов от военните власти в Харманли, е от 27 юли 1913 г. Вероятно придвижването му е отнело два-три дни, следователно е минал през Черничево на 29 – 30 юли.

то или в околностите. Към същото време следва да се датират и случаите, за които някои от интервюираните лица разказват, че някои местни „ахряни“ са укривали в домовете си християни и така са спасявали живота им. Една от интервюираните (87-годишна жена) разказва, че възрастна ахрянка облякла християнско момиче с ахрянска носия и дошлите от друго място башибозуци не го разпознали.¹⁴ Тези спасявания са се случили преди масовото бягство на север. Може да се направи извод, че през този период черничевските християни са подложени на тормоз, насилие и убийства, но все още са в селото и при опасност се крият в околностите. Подобно е било положението и на християните в село Аврен, където приходящи башибозуци под ръководството на Билял чауш и Дикмето също започват насилия, грабежи и убийства, а част от населението се укрива в близките гори [Колев 1991]. Не всички черничевци успяват да избягат и част от селяните остават (може би задържани насила) в селото. Известно е, че 4 – 5 дни след убийството на стареца Славил Дяков в църковния двор убийците викат четирима мъже да го вдигнат и след това убиват и тях. *Трето*, в средата на август започва фазата на Гюмюрджинската република, за която прочистването на Западна Тракия от българите е основна политическа цел. Около Голяма Богородица селото е превзето и подложено на масови насилия. За да се спаси, по-голямата част от българското християнско население побягва към старата граница да търси спасение. При бягството си бежанците се пръсват на малки групи и много намират смъртта си, когато са застигнати от потерите. Други се спасяват благодарение на случайността, като например една група от 16 жени, деца и мъже от с. Дуня, които 15 дни се крият в планината и се хранят само с дренки, диви круши и сурова царевица и минават Арда заедно с бежанците от Съчанли, водени от Вълчо Трингов [Милетич 1918: 256]. През този период според свидетелството на Стана Иванова от с. Манастир село Даутлу¹⁵ е база на до

¹⁴ Историята доказано не е черно-бяла, затова е справедливо да се помни и уважава обстоятелството, че в тези времена на жестокост някои черничевски мюсюлмани са избрали пътя на човечността и са помогнали на своите съселяни християни.

¹⁵ Стана Иванова казва, че Даутлу е „турско село“ в Кошукавашко (днес Крумовградско). Има две обяснения за това твърдение. Първо, за българите християни през османското владичество всички мюсюлмани са „турци“. В книгата на Милетич на с. 248 има още една история, в която по друг повод за башибозуците се казва, че „български хорутуваха, турци бѣха“ – очевидно става дума за помаци, защото те са разговаряли помежду си, а и в Османската империя на етническите турци не им се е налагало да учат български. Второ, по времето, когато Стана Иванова е пребивавала в Черничево, местното българско християнско население вече е избягало.

1000 башибозуци и в него са водени, разпитвани и избивани заловени българи от други места [Милетич 1918: 249]. От нейния разказ е известно, че башибозуците в селото са имали предводител. Възможно е това да е Ибрахим (Ибрям) ефенди от Гюмюрджина, за когото пише Милетич, но е възможно да е Мустафа Аликоглу от с. Химитли, когото краеведът от с. Гугутка Георги Петков посочва като ръководител на нападенията над селата в околността [Петков 2013: 77]. *Четвърто*, относно датировката на унищожението на черничевици има странични данни от един от основните информатори за изстъпленията в областта – Коста Кирков от Гюмюрджина. Според него на 6 септември башибозуците нападат селата Сачанли и Манастир, а на 9 септември – с. Доганхисар. По неговите думи *тогава* са избити и българите в Дутли (Черничево) и Аврен [Милетич 1918: 217 – 218].

Датирането на събитията не е маловажен проблем, защото то изяснява времевия обхват на травматичните събития в Черничево. Очевидно не става дума за еднократно нападение, а за поредица ескалиращи атаки, спорадични убийства и системен тормоз над мирното население в селото, които продължават около месец и половина и чиято кулминация е голямото нападение в края на август-началото на септември. Следва голямото бягство през планината, продължило около 20 дни¹⁶, съпроводено с преследване, обстрел, гладуване и преминаване през Арда. Следователно в случая с Черничево има системен кумулативен стрес, който продължава да расте и се натрупва в продължение на приблизително два месеца и половина.

Каква е равносметката от събитията? До 1913 г. българите християни са 483 души в 90 къщи [Милетич 1918: 87]. По време на етническото прочистване загиват 90 души, или 18,63 % от християнското население. Мнозина са ранени. Жени и девойки масово са подложени на изнасилвания. Църквата „Св. Атанасий“ е изгорена.

Вероятно пленените манастирци са били затворени в мюсюлмански къщи, виждали са хора с мюсюлманско облекло и така Стана Иванова е решила, че селото е „турско“; тя не е знаела, че съвсем доскоро в него са живели и нейни едноверци.

¹⁶ Периодът от 20 дни е предположен въз основа на разказа на Тодора Калайджиева, която разказва, че при бягството към река Арда 20 дни е носила малкото си дете на ръце. По информация на интервюираните по време на изследването лица бягството е отнело много повече време от обикновен пеши ход, защото бежанците е трябвало да минават през населени предимно с мюсюлмани райони, да се крият през голяма част от деня, да си търсят храна и освен това не са вървели по пътищата (завардени от башибозушките потери), а през по-труднопроходимия терен на планината.

Имуществото е разграбено, добитъкът е отвлечен, гладът е повсеместен.¹⁷¹⁸ По думите на Милетич, след като българите християни в селото се подложени на „неописуеми зверства“, година по-късно в живота им все още цари „неописуемо отчаяние“ [Милетич 1918: 126]. Това значи, че християнската общност в Черничево е преживяла колективна травма.

ТРАВМАТА

След Междусъюзническата война¹⁹ Милетич прави три пътувания, за да опише съдбата на хилядите тракийски бежанци в Източна и Западна Тракия, като за целта „...той се движи неуморно отъ мѣсто на мѣсто, разпитва пострадалиѣ, записва, често съ слъзи на очи, разказитѣ имъ и установява ужасяващата история на кланетата и безчестията, извършени надъ българитѣ отъ турския аскеръ и башибозукъ при реокупацията на дветѣ Тракии и презъ краткия периодъ на така наречената „Гюмюрджинска автономия“ [Силянов 1938: 36]. През втората половина на юни 1914 г. Любомир Милетич предприема третата си експедиция за проучване и документиране на съдбата на тракийските българи. При нея той посещава Ивайловградския регион и стига на юг до Софлу. Поради отдалечеността на село Дутли (днес Черничево) и лошата пътна мрежа той не успява да посети лично селото и моли К. Нефтянов от Ортакьой (днес Ивайловград) да му изпрати сведения за събитията. Така научаваме, че близо година след зверствата „...въ Дутли владѣе поради многото дадени скъпи жертви и прѣтеглени мжчения неописуемо отчаяние, всеобща дълбока жалейка. Сега тамъ пѣсень не се чува, гайда не свири, свадбитѣ ставатъ най-тъжно, защото нѣмало женско, необезчестено. Играели сега особенъ жа-

¹⁷ По данни на интервюираните, когато се прибират в селото, техните оцелели предци не намират почти нищо от движимата си собственост – нямат съдове, завивки, храна, добитък, и трябва да започнат живота си буквално отначало. Този спомен потвърждава думите на свидетелката на тези събития Тодора Калайджиева, чиито спомени са използвани за проучване на случая: според нея след завръщането бедността е толкова голяма, че „гладни лягаме, гладни ставаме“.

¹⁸ 15 години по-късно учителят Панайот Ризов пише в „Мастанлийски окръжен вестник“, че преди 1913 г. селото е било по-богато, но при разорението имуществото на местните българи християни било „съсипано, разграбено, отвлечено“, поради което те продължават да „тънат, гладни и голи в една крайна мизерия“. Препис на статията е направен през 1981 г. от Кирил Попгеоргиев и той е достъпен на адрес: <https://chernichevo.blogspot.com/2018/06/1928.html>.

¹⁹ Междусъюзническа война е алтернативно име на Втората балканска война, което също често се използва от историците.

ленъ танецъ, което било нѣщо много старовѣрско. Този танецъ въобще по-напрѣдъ се е играелъ само веднѣждъ въ годината“ [Милетич 1918: 126 – 127].

Преди години авторът потърси спомени на по-възрастни черничевци за този „жален танец“ и установи, че това е т.нар. „слядно хоро“, което е традиционно за Южните Родопи и Беломорска Тракия [Станков 2019]. Споменаването на жалния танц в книгата на Милетич е първото известно към момента на българската наука сведение за съществуването на слядното хоро и за неговото особено място в обредния живот на българите.²⁰ В Черничево хорото действително се играе само веднѣж годишно – по време на великденските пости. Слядното хоро е бавно, с провлачени стъпки, играе се на провлечени песни с тъжен сюжет, изпълнени без музикален съпровод. Славков и Димитрова в своята монография за с. Сачанли дават следното описание на хорото:

„Напомня робска верига, защото играчите се нареждали един след друг: момчетата отпред, с дясната ръка всеки държал рамото на предния, а момите след тях наредени една след друга, така че дясната ръка на следващото момиче, държало лявата на предното. Лявата ръка при момчетата била сложена на хълбока. При това хоро нямало отсечени стъпки. Краката влачели стъпка по стъпка. Песента е с провлачен такт и също напомня движение на роби във верига“ [Славков & Димитрова 1989: 59 – 60].

Това описание кореспондира със заключенията на Wolfgram, който в изследванията си на колективната памет стига до извода, че танците като част от човешката нематериална култура могат да възплъщават и представят миналото на общността [Wolfgram 2015]. Но танцът е само едно от проявленията на колективната травма сред черничевските християни. Тя се е отразила и в други аспекти на живота и поведението на различните възрастови групи, за които споменът постоянно се повтаря. По време на разорението Златка Станкова остава вдовица на 32 години и дори десетилетия след това продължава да плаче, когато минава край една местност (според интервюираното лице, което дава тази информация, там са се

²⁰ Читателят може да види слядното хоро, изпълнено в студио на телевизия „Скат“ през 2013 г. Танцьорите са от софийски ансамбъл за народни танци, а жената, която води хорото, е Милка Стаматова от с. Черничево и нейните стъпки точно пресъздават слядното хоро, наподобяващо стъпките на колона оковани роби. Песента, на чиято мелодия се играе хорото в записа, е също местна – „Стоян лели си душамаше“, и е в изпълнение на женската група за автентичен фолклор от с. Черничево (Източник: <https://youtube/fS6ztadeoSU>).

разделили с мъжа си и го е видяла за последен път). 9-годишна по време на събитията, Ирина Младенова продължава да ги преживява дори 80 години по-късно: „Тука в главата ми е. Като някакъв филм се върти и през деня, и през нощта. Мира не ми дава цял живот. Все Черничево сънувам. Чува ми се турска реч. Изстрели от пушки. Детски плач. Лай на подплашени кучета. Все бягам и се крия. Лошо нещо се случи на Голяма Богородица. Това не се забравя“ [Дачев 1993].

Друга форма на отработване на травмата е народното творчество. Редица нови песни са създадени след 1913 г. и в частните случаи прозира историята на цялата общност. Сред известните песни за „разорението“, изпълнявани в Черничево, са: „Годеник и годеница“ (за главениците Стоян и Комня, които били убити от башибозуците), „Какво е чудо станало“ (за нещастната участ на Петко Прангов, който загубил детето си и жена си), „Имяла майка, гледала“ (за смъртта на четирите сестри Райкя, Петра, Комня, Тяна и брат им Киро) и „Кога тракийци бягали“ (за бежанската съдба на Недялка).

Идва ред на изследователския въпрос след като оцелелите през 1913 г. са преживели колективна травма, дали тя отеква в следващите поколения. Настоящото изследване търси отговора 106 години по-късно.

ДЕСЕТ ИНТЕРВЮТА: НАБЛЮДАВАНИ ТЕНДЕНЦИИ И РЕЗУЛТАТИ

- Интервюираните оценяват разорението не толкова като финансов удар, а преди всичко като психологическа травма и емоционално крушение за своите предци. Емоционалните отговори на травмата все още не са отшумели сред потомците на оцелелите. Когато разказват за това време, някои интервюирани лица реагират не само емоционално, но и с физическа реакция на спомена за събитията, особено когато препредават думите на своите баби и дядовци. Наблюдават се промяна в гласа и интонацията, „настръхване“, безпокойство, просълзяване и плач.

- Интервюираните споделят, че водещото емоционално преживяване, когато мислят и/или говорят за тези събития, е *тъга* и *„страшна мъка“*. Емоцията има и поведенчески измерения: „Ей тука ми се стяга гърлото и много често не мога да продължа да говоря – гласът ми се променя“.

- Въпреки наличието на скръб интервюираните не изпитват *депресия*, нито помнят предишните поколения да са имали депресия в резултат от преживяванията.

● Няколко от интервюираните потвърждават, че им е известно изпълнението на т.нар. от Милетич „жален танец“ след събитията. Става дума за слядното хоро, което преди това се е играело само веднъж в годината – по време на Великия пост, от Сирни заговезни до обедна на Великден. По техни сведения той е изпълняван само от жени като средство за поведенческа експресия на скръбта. Едно от интервюираните лица твърди, че приблизително 60 години след събитията баба му играела слядното хоро, като го наричала *черно* или *мъртво хоро*.²¹

● Едно от интервюираните лица споделя, че изпитва повече *тревожност*, когато политици говорят за възможно отцепване на Кърджали и Източните Родопи от България: „...когато започнат да лайкат „Кърджали ще се отдели“. Е тогава някак си като че ли не мога да мисля. Те си ги говорят, както дойде, а не правят сметка, че ние тука, точно тия потомци, за нас това не е шега приказка. За нас това е ужас... ужас от някъъв спомен, който не мога да обясня“. В такива моменти то настръхва и си казва: „Веднъж сме бягали, сега пак ли ще трябва да бягаме навътре в България? Къде, на Балкана ли да се качиме?“. Друго интервюирано лице потвърждава наличието на *страх* нещо да не се повтори. Друго лице е развило *подозрителност* към евентуална външна намеса: то допуска, че през 90-те години САЩ са планирали за Кърджалийска област сепаратистки сценарий, но в крайна сметка са предпочели да го реализират в Косово. Въпреки че войната се е разминала, това лице и досега понякога с тревога си мисли дали някоя велика сила няма отново да предизвика нещо в Източните Родопи. Още едно изказване, свързано с цялостна нагласа на *неприязън*: „Не искам да слушам за Турция, знаеш ли? Турски филми не мога гледам – такова чудо не мога да гледам. Ходя в Турция – мога да го преодолея, и на пазар, и на всичко, но когато стане въпрос за исторически факти, някак си по друг начин поглеждам на нещата“. Въобще преживяват се ред негативни емоционални отношения спрямо Османската империя, Турция и турците – *омраза, страх, недоверие, „несигурност*, че може пак *те* да дойдат“. Поради тези преживявания преди около 30 години някои от тях са симпатизирали на Отечествената партия на

²¹ Трябва да се отбележи, че в експресивното изразяване на страданието си черничевските жени не са изключение. При българските жени традиционно мъката се изразява по много силен начин. Например още пред Късното средновековие чуждестранни пътешественици регистрират факта, че „когато жените са в траур по съпруг, синове, братя, те късат косите си с ръце, окайват ги на гроба, драскат с нокти лицето си, докато пусне кръв, за да изразят своята скръб“ (Колева 1983: 308).

труда (ОПТ)²². Същевременно това недоверие спрямо турците се тушира от същите интервюирани лица с рационализиращи, дори оправдателни уточнения: „По принцип не ги мразя, учили са ме да правя разлика от човек до човек“.

● Не се наблюдава такова недоверие към помаците от селото. Интервюираните коментират, че техните баби и дядовци, които са им предали спомена за насилията, са говорили за „турците“, които са дошли от други села „от долу“ (т.е. Беломорска Тракия), а не са говорили за местните мюсюлмани (въпреки че са известни конкретни лица, които са участвали в насилията). Някои си спомнят за случая с християнското момиче, спасено от възрастна мюсюлманка по време на събитията. Друг интервюиран разказва, че негова роднина също е потърсила скривалище при съселани мюсюлмани. Обобщава се, че и след събитията хората от двете общности „са живеели добре“, „живели са заедно“ и че „с нашите помаци... не е имало такава ежба“. Интервюираните подчертават, че в детството си са били свидетели на добрите отношения между двете общности и настояват, че са безпристрастни в тази си оценка: „криво седи, право съди“. Ако е имало някакви кавги, те се интерпретират като междуличностни, а не на религиозна основа. Възможно е за това отношение на интервюираните към помаците да допринесе един друг аспект на колективната памет на местните християни – разпространеното сред тях предание, че имат стари роднински връзки с мюсюлманите от селото, което беше споменато неколккратно в интервютата.²³

²² Отечествена партия на труда (ОПТ) – вече несъществуваща националистическа партия, активна най-вече през 90-те години на XX век. Създадена е на 3.04.1990 г. като реакция на решението на пленума на БКП за връщането на имената на мюсюлманите на 29.12.1989 г. и събира най-голяма подкрепа в смесените райони. Профилът ѝ е сходен с този на организацията Общонароден комитет за защита на националните интереси (ОКЗНИ), чийто говорител е бъдещият президент Георги Първанов. Сред по-известните ѝ ръководители са Минчо Минчев (роден в Чирпан, учил в Кърджали, избран за народен представител в XXXVI НС чрез листата на коалицията около БСП), Гинчо Павлов (роден в Крумовград, избран за народен представител в XXXVI и XXXVII НС чрез листата на коалицията около БСП) и Румен Попов.

²³ Преданието за роднинските отношения между християните и мюсюлманите е много често срещано в Родопите. Конкретно в случая със с. Черничево то е изключително устойчива и постоянно повтаряща се част от наратива на местните християни. Известният тракийски изследовател Георги Попаянов в книгата си „Народностенъ ликъ на Западна Тракия“ също предава легендата за създаването на Кирчова и Гиневска махала. Мотивът за роднинството с мюсюлманите е един от най-важните и разпространени мотиви в идентификацията на християните от селото наред с мотива за отдавнашната уседналост на местното население и приемствеността по отношение на средновековните паметници в района – разрушеният па-

● Освен че не изпитват недоверие, интервюираните не таят и гняв към местните мюсюлмани. Едното интервюирано лице казва: „Гняв какво да има? Те щом родителите ни са нямали гняв към по-мащите...“. Друго лице казва: „И баба така ни учеше: *От човек до човек разлика има*“. Някои споменават обаче, че сред по-старите поколения е имало гняв към турците „навремето“.

● При припомняне на трагичните събития от 1913 г. и разговори за участието на предците им някои интервюирани се вълнуват дотолкова, че *губят концентрация* и способност да се фокусират: „...в момента например аз не мога да мисля за това, че ми звъннаха и имам спешен случай. Разбира се, че се разфокусирам. Разбира се, че в момента не мога да мисля за друго. Много голямо напрежение е“.

● Интервюираните *не изразяват желание за компенсация*, възмездие или отмъщение. Казват, че и родителите, и бабите и дядовците им не са търсили отмъщение. Известен е само един случай на възмездие в миналото и то е било персонално. В края на 1913 или в началото на 1914 г. местните християни разчистили сметките си с двама неформални лидери на мюсюлманската общност в Черничево и съседното село Аврен. Като причина се посочва, че те често започвали спорове с християните и им създавали много проблеми. Накрая няколко от християните се самоорганизирали и тайно ги убили. Името на убийците от Черничево е Арифоглу.

● Много от интервюираните възприемат тежките изпитания, през които са преминали предците им, като пример за силата на техния дух: „Те един вид казват: *Оцеляхме, с черно от горе до долу, със страшна мъка, но ние сме тук и тука ще сме си*. Това е невероятна сила на духа“. Като проява на духовна сила се посочва и историята за възстановяването на покрива на опожарената църква. До-

раклис на Клисе сърт, Дунското гробе и останките от средновековната крепост. Реално няма местен християнски род, който да не повтаря нещо в този стил: „по-старите разправяха, че са имали далечни братовчеди в *онези* махали“ (т.е. махалите, населени с мюсюлмани). Прави впечатление, че теорията за роднинството е по-разпространена сред християните. Според автора на това изследване една от причините за това е, че след като селото се разделя на две конфесионални общности, сред християните е останало усещането за нещо загубено, за нещо, което е откъснато от тях, и затова продължават да го жалеят и да го повтарят, сякаш искат да възстановят онези прекъснати нишки и целостта на общността. Само по себе си това също е травматична реакция. Приелите исляма, влизайки в нова цивилизационна и културна традиция, са се постарали по-бързо да забравят случилото се, за да избегнат дискомфорта на съмнението за направения избор, за укора на останалите в християнството и изобщо положението вътрешно да са разделени на две. Въобще, веднъж избран, пътят трябва да се върви, а не да се гледа назад – този защитен механизъм са избрали да приложат хората, приели исляма.

като мъжете са мобилизирани в армията за участие в Първата световна война, жените, включително бременните, са носили тикли на коремите си чак от върха Коджаеле. Друг изтъкван пример за силата на черничевския дух е, че само 16 години след голямата трагедия селяните започват да строят голямо и красиво училище (сега наричано „старото училище“) с две циментови лъвски фигури, направени от крумовградчанина Дивчев. Въобще това, че предишните поколения са преминали през различни страдания и изпитания, но са устояли, днес се възприема от потомците като повод да изпитват *гордост* от тях и техния дух. Знанието за това, което са преживели предците им, мотивира някои интервюирани те самите да се борят за повече успехи и постижения.

● Съвременниците смятат, че след като техните предци са загубили родителите си и са останали сираци, *семейството* и родителите са станали още по-голяма ценност за тях и това се е предало на тях, потомците. Така например интервюирана жена цитира баба си, която останала сираче в онези смутни времена. Тя повтаряла на внучката си: „Моли се майка ти и баща ти да са живи и здрави! Аз сутрин, обед и вечер за това се моля. На Бога се моля да няма повече сираци в нашата къща“²⁴. Тази внучка днес свързва голямата стойност, която отдава на семейството, именно на влиянието на баба си. Също така става ясно, че след тежките човешки загуби, особено на деца, оцелелите изключително много се грижили за децата: „В нашия край не съм чула да бият дете. Те не знаеха какво е да биеш дете. Децата винаги се милваха по главата. Независимо дали е българско, помашко, мине ли дете през двора: *От кутри с', бе?*“²⁵ И през главата задължително с ръката“. Относно физическите наказания на деца друг интервюиран допълва: „Това е грехота“.

● През 80-те години на XX век страданието на потомците получава своето символично признание – в селото е построен памет-

²⁴ В същия дух се изказва и друга жена, която е преживяла трагедията от 1913 г., когато говори за следващите поколения: „Господ всичко хубау да дава и войни да няма... На Него всеки ден се молим, дене и ноще, хубау да е. Да си покарат младежето хубау, а не кат наш'те години, не кат' наш'те мъки“ (разказ на Тодора Калайджиева, която по времето на събитията е била млада невяста и е загубила детето си и свекъра си при кланетата).

²⁵ „От кутри с'?“ – на местния диалект това значи „От кои си?“ в смисъл „Чий си?“. В такъв случай детето би трябвало да отговори с името на рода си или на родителите си. Например авторът и неговите родственици биха отговорили на този въпрос с „От Станкуйчините“.

ник на жертвите от 1913 г., от 1915 г. и от двете световни войни.²⁶ Тук има един интересен феномен – двете конфесионални общности в селото имат различни наративи за своите страдания през тази епоха. За християните темата е изстреблението, а за мюсюлманите темата е за покръстването и преименуването. Само един от интервюираните представители на християнската общност спомена, че му е известно, че мюсюлманите от селото са били зле настроени срещу християните заради това покръстване. Представителите на двете религиозни общности не споделят едни с други за страданията, причинени от „другите“, а запазват своите разкази само за вътрешна употреба в своите общности. Затова обикновено те не знаят и не обсъждат какво са преживели в миналото техните съселяни от другата конфесионална общност. Интервюиран споделя наблюденията си върху отношението на някои съвременни потомци на мюсюлманите от селото към събитията от 1913 г.: „Самите те викат: *Т'ва вярно ли е, че наш'те хора са пра'или такива зулуми?* На тях не им е разказано така какво е, що е, 'щото не могат така да го кажат на детето: *Дядо ти закла еди-кой си*“.

● Във връзка с горното потомците на жертвите от 1913 г. са много чувствителни към недоверието, с което някои представители на мюсюлманската общност се отнасят към тяхната история. Единият интервюиран сподели, че му се е случило някои от тях да поставят под съмнение истинността на събитията от 1913 г. Всички интервюирани без изключение изпитват *раздразнение* и *възмущение*, ако някой изрази съмнение, че тези събития са действителни. На въпроса „Как се чувстваш, ако някой ти каже: *Не, нямало е такова нещо?*“ едно интервюирано лице дори отсича: „Е, полудявам!“ Също така: „Как могат да си помислят, че ние ще си измислим грозните съдби на бабите и дядовците! Те си мислят, че на сегашното демократично време ние лъжем със стара дата, за да обосновем ей тия смени на имената и така нататък“. Независимо от

²⁶ Паметникът е издигнат по време на т.нар. „Възродителен процес“ спрямо турците в България през 1984 – 1989 г. Вероятно истинската мотивация на правителството и на партийните лидери на БКП не е била да се окаже почит към жертвите от разорението през 1913 г., а да използват политическия капитал на това събитие за своите пропагандни цели. Паметникът може да се разглежда като средство за постигане на политически цели: чрез напомняне за миналите зверства и жертви да се мобилизира християнското население, да се засилят антитурските настроения сред него и да се увеличи лоялността му към властта, която се представя като защитник на етническите българи християни от потенциални външни и вътрешни опасности.

това интервюираните не искат да бъдат приемани за жертви – те обаче настояват за признаване на истината.

● Оказва се също, че споменът на интервюираните за насилията над техните предци през 1913 г. повишава съпричастността им към други народи, които са пострадали от етнически прочиствания, защото по-лесно могат да се поставят на тяхното място: „Специално към арменците, честно да ти кажа, изпитвам някъва съпричастност“. Едно от интервюираните лица е симпатизирало силно на косовските сърби, когато в края на 90-те години на XX век те мигрирали от Косово в резултат на войната. Лицето добави нещо важно за отбелязване: че му е било по-лесно да се идентифицира с православни славяни, живеещи сред мюсюлманско мнозинство, и така повече да им симпатизира, но няма толкова силна идентификация с хора от по-далечни държави, региони и култури (и съответно не преживява техните страдания толкова лично).

● Има една тема, която се премълчава и прескача в предаването на спомените, – това е темата за сексуалното насилие. Според Милетич в селото е имало множество изнасилвания, нещо повече, използва се изразът „обезчестяване“. Това значи, че една изключително важна и интимна част от душевността на черничевските християни в онази епоха е била наранена. За някои от интервюираните обаче това е неизвестно, въпреки че им е известна книгата на Милетич. Следователно за разлика от убийствата и грабежите сексуалното насилие е липсвало в общностния наратив през изминалия век, а това също има психологическо обяснение. От съвременна гледна точка интервюираните акцентират повече върху устойчивостта и способността за справяне (психологическият термин *резилианс*) на пострадалите жени, а не върху това, че може да са изпитвали негативни емоции, като срам и загуба на чест: „Това е сила на духа, това не е срам“.

● Разбирането, че дедите им са загинали и страдали заради това, че са българи християни, понастоящем е основополагащ елемент от идентификацията на техните потомци. В представите на интервюираните лица религиозната принадлежност и народността са взаимносвързани. Дори за някои от тях поддържането на параклисите в селото се свързва не просто с християнството като религия, а с „българщината“.²⁷

²⁷ Пример за тенденцията да се свързват „българското“ с „християнското“ е бр. 18 на в. „Тракия“ от 9.09.1993 г. На страницата, посветена на с. Черничево, е публикувана снимка на камбана, придружена със следния текст: „На височината между различните махали, на един стар дъб, свидетел и на трагедията през 1913 година,

ДИСКУСИЯ

Хипотезата, с която започва това изследване на случай, е, че потомците на оцелелите през 1913 г. жители на с. Черничево преживяват историческа травма. Задачите, поставени пред изследването, са:

- да проучи наратива за 1913 г. сред няколко поколения потомци на хората, преживели пряко събитията (техните деца, внуци и правнуци);

- да проучи какви прояви на историческа травма се наблюдават под формата на емоционални, мисловни и поведенчески реакции на спомена, както и възприемането и оценката на събитията от съвременна перспектива;

- да даде насоки за бъдещи по-мощни изследвания.

Проведените дълбочинни интервюта водят до следните изводи:

➤ Разказът за събитията от 1913 г. е жив и активен елемент от идентичността на индивидуално, родово и общностно ниво. Преданието не е само „база данни“ – напротив, то „отключва“ набор от емоционални, мисловни и поведенчески реакции. Споменът продължава да съществува и да се предава между поколенията потомци на черничевските християни. С времето той става по-омекотен в емоционално отношение, защото представителите на по-новите поколения се стремят съзнателно да щадят своите деца от най-негативните картини на събитията, които са стигнали до тях. Това значи, че в някаква степен те вече разбират потенциала на миналата травма да ретравмира следващите поколения (но въпреки това, макар и подбирайки средствата, те категорично държат да им разкажат миналото, защото го свързват със своята и на децата си идентичност).

➤ Съществува както съзнавана, така и несъзнавана връзка между миналата травма и настоящето. Това значи, че в определен социокултурен контекст употребата на миналото има потенциал да въздейства на потомците на оцелелите, например за утвърждаване и интензифициране на дадени нагласи сред тях или за създаване на нови нагласи, за правене на житейски избори, за повлияване на политическите им настроения, за стимулиране на някои техни решения и действия.

➤ 106 години след колективната травма на християните в Черничево техните потомци са все още реактивни и преживяват

е закачена черковната камбана. Тя напомня на днешните поколения, че тук е било винаги българско...“.

спомена чрез набор от негативни емоции. Същевременно те са успели да извлекат смисъл от трагизма на събитията чрез серия положителни характеристики: вярата в силата на човешкия дух и волята за успех, подчертаването на ценността на децата и семейството, чувството на гордост от устойчивостта на предците, желанието за мир. От психотерапевтична перспектива намирането на смисъл в травмата от миналото е ключов фактор за преодоляването на нейните последици както при оцелелите, така и при техните потомци.²⁸

➤ Наблюдава се известна динамика в интензивността на реакциите и поведението при спомена и връщането към темата за 1913 г. При бъдещи по-мощни и представителни изследвания е важно да се отчитат следните променливи, които, изглежда, влияят на тези реакции и поведения:

- Степента на емоционални реакции вероятно е свързана с личностовите особености на конкретния индивид.

- Вероятно семейната съдба има принос в степента на историческата травма. Семейства, в които е имало тежки човешки жертви, е по-вероятно да са предали повече от страданията си на следващите поколения. Семейства, които не са понесли преки жертви (не роднини от разширеното семейство и рода, а членове на нуклеарното семейство), като че ли по-леко са преодолели травмата.

- Честотата на срещи с други потомци и честотата на спомняне и съответно на поредно изговаряне на травматичните събития (чествания, тържества, възпоменания на жертвите от селото). Като че ли колкото по-отдалечен е човек като физическа локация и като социална свързаност с другите по този повод, толкова по-лесно преодолява последиците и е по-малко вероятно да ги предаде на следващите поколения.

- Начинът, по който всяко поколение предава на потомците си информацията за събитията. През поколенията силата на реак-

²⁸ Armand Volkas, който прилага драматерапия с потомци на травмирани групи, подчертава: „Моята работа с историческата травма е за търсенето на смисъл... За това как травмата се предава от поколение на поколение. За преработването и интегрирането на сложните емоции, които възникват, когато се сблъскаме с историята по личен начин. За изследването на това, което се случва, когато личното и колективното се съберат – когато историята на един човек стане история на цял народ“ [Volkas 2003]. В класическия си труд „Man's Search for Meaning“ Frankl изследва значението на вътрешните психологически ресурси на личността, поставена в крайно лоши, унижителни и опасни условия, като се опира на своите преживявания и наблюдения в нацистките концлагери. Според него именно способността на човека да намира смисъл да се живее е най-силното средство за преодоляване на травмата [Frankl 1985].

циите се отслабва. Една от интервюираните казва: „Моите деца знаят абсолютно всичко, но при тях нещата са много по-омекотени. Те много по-философски гледат на нещата, защото аз съм се стара-ла да не ги натоварвам с тази моя емоция“.

Налице са две потенциални ограничения на изследването. Първото е заложено в самия дизайн на провеждане и то е *липсата на представителност*. Като качествено изследване то няма за цел да намери представителна извадка на целевата група (популацията на лицата, които произхождат от преживелите събитията, навярно наброява няколко хиляди души). Целта на изследването именно като качествено е да открие определени тенденции, които да служат като отправна точка за следващи изследвания. За тази цел е приложен методът на дълбочинното полуструктурирано интервю за набиране на информация. Второто е проблемът с *научната неутралност*, тъй като авторът освен изследовател е и потомък на хората, преживели събитията от 1913 г. В този смисъл най-голямото предизвикателство за автора е да запази професионална безпристрастност и да не проектира личните си преживявания върху цялата популация.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Данните от проведеното изследване сочат, че сред потомците на християните от с. Черничево историческата травма съществува под формата на общностен наратив, който е устойчиво вплетен в тяхната идентичност и се предава през поколенията. Това предаване не само носи информация, а и формира набор от емоционални, поведенчески и мисловни реакции и нагласи, което значи, че участва в изграждането на тяхната психична реалност. 106 години след етническото прочистване на Западна Тракия неговите последиствия все още активират тези реакции в потомците. Разбирането и отчитането на факта, че това явление влияе не само на индивида и общността, а дори на ниво нации, на което протичат големи вътрешни и международни отношения и процеси, създава нови измерения за бъдещи приложения и развитие на теорията за историческата травма. Трансгенерационните ефекти от травмата могат да се изследват сред широк спектър от общности не само в България, а и в други държави. Сравнително близо до България например има няколко региона, преживели сериозни травматични събития: Балканите (Босна и Херцеговина, Косово), Кавказ (Грузия,

Азербайджан²⁹), Украйна (Крим и Донбас), Източното Средиземноморие (Северен Кипър, Палестина, Сирия) и др.

Тези зони на минали, настоящи или замразени конфликти имат голям потенциал за провеждане на научноизследователска дейност в следните направления: проучване на случаи на колективна травма и сравнителни международни и кроскултурни изследвания на механизмите и формите на трансгенерационното предаване на травмата; развиване и апробиране на психо- и социотерапевтични практики за работа с междупоколенческите травми; усъвършенстване на методите за помиряване между враждуващи общности или такива, обременени с тежко минало; проучване на взаимовръзката между историческата травма и националните идеологии и политика, на влиянието на социалнопсихологическите процеси и емоционалната памет върху вземането на решения за националната сигурност; инициативи за решаване на конфликти и търсене на стабилни мирни решения в международните отношения; и още редица важни научни въпроси.

²⁹ В предишно свое изследване авторът разви хипотеза за младите поколения азербайджанци, израснали в семействата на родители, прогонени от арменските сепаратисти от „република Арцах“ (Нагорнокарабахската автономна област и няколко съседни административни единици на Азербайджан) през 90-те години на XX в. Читателите, които не са запознати в подробности с историята на Нагорнокарабахския конфликт, могат да прочетат изследванията на Дечев & Попов [2018] и Дечев [2019], които предлагат добре структурирана и синтезирана информация на български език по тази тема. Хипотезата на автора за азерските бежанци е, че колективната травма от етническото прочистване в окупираните земи ще се трансформира в трансгенерационна травма и ще повлияе на следващите поколения азербайджанци от Карабах. Преживелите събитията ще предадат на следващите поколения своята мъка за претърпените исторически загуби – за близките, загинали през войната, за загубената родна земя и домове, за азербайджанското културно наследство на окупираните територии. Материалните лишения и престоят в бежански лагери също са травматичен опит, който ще се предаде под някаква форма на потомците. На фона на недоимъка и липсата на собствен дом (някои азерски бежанци са живели в лагери до 15 години) допълнително нагнетяване ще дойде от знанието, че арменски колонисти от Армения се заселват в техните градове и села. Поколенията, родени и израснали на ново място, ще имат по-високи нива на тревожност и ще изпитват известни затруднения с адаптацията. Накърненото национално достойнство заради това, че са загубили земята си, в техния случай може да се развие в компенсаторни националистически убеждения и настроения за отмъщение, склонност да подкрепят по-крайни политически лидери и геополитически избори и съюзи, направлявани главно от „желанието за поправяне на историческата неправда“ [Станков 2019]. Напълно вероятно е подобни процеси да се развият и сред грузинските бежанци от окупираните от руски сили области Абхазия и Южна Осетия, които формират доста голяма общност в Грузия.

Литература

1. **Акрополит**, Г. История. – В: *Гръцки извори за българската история*. Т. 8. София: Българска академия на науките, 1972, с. 151 – 213.
2. **Войнов**, М., Ив. Дуйчев, Стр. Лишев, Б. Примов. Папа Инокентий III – Цар Калоян. – В: *Латински извори за българската история*. Т. 3. София: БАН, 1965.
3. **Гайдарова**, П. (27 юли 2016). Камили доставяли с кервани стоки в целите Родопи. [онлайн]. [прегледан 30.10.2019]. <https://www.zlatograd.com/bg/news/archive/2016/07/27/2432>.
4. **Покръстването** на българите мохамедани 1912 – 1913. Документи. Съст.: В. Георгиев, Ст. Трифонов. София: Проф. Марин Дринов, 1995.
5. **Гюзелев**, Г. Фолклор и музикално творчество. – В: *История на България*. Т. 3. София: БАН, 1982, с. 457 – 464.
6. **Далчев**, А. Към Родината. – В: *Поезия*. Велико Търново: Слово, 1993.
7. **Дачев**, Г. Тъжен филм за цял живот. – В: *Тракия*, 9.09.1993, с. 4. Издание на Върховния комитет на Съюза на тракийските дружества, София.
8. **Дечев**, Т., Ив. Попов. Етническото прочитване в Ходжали през 1992 – отмъстителна жестокост или хладнокръвно пресметнат акт? – В: *Политика и сигурност*, 2(1), 2018, с. 34 – 56.
9. **Дечев**, Т. „Черният януари“ в Баку 1990, Карабахският конфликт и разпадането на Съветския съюз. – В: *Политика и сигурност*, 3(4), 2019, с. 71 – 100.
10. **Динеков**, П. Словесно народно поетично творчество. – В: *История на България*. Т. 4. София: БАН, 1983, с. 290 – 297.
11. **Йонов**, М. (1982). Засилване на освободителното движение в края на XVI в. Първо търновско въстание. – В: *История на България*. Т. 4. София: БАН, с. 181 – 202.
12. **Казанджиев**, Сп. Колективният човек. – В: *Еленков*, Ив., Р. Даскалов. Съст. Защо сме такива? В търсене на българската културна идентичност. (Оригинална публикация в сп. „Златорог“, 13, 1932, № 8 – 9.) София: Светлоструй, 1994.
13. **Калоянов**, А. (13 май 2000). Българските народни песни за цар Иван Шишман. [онлайн]. [прегледан 30.12.2019]. <https://litternet.bg/publish/akaloianov/shishman.htm>.
14. **Караманджуков**, Хр. Западнотракийските българи въ своето културно-историческо минало, съ особенъ погледъ къмъ тѣхното политико-революционно движение. София: Тракийски Върховен Изпълнителен Комитет, 1943.
15. **Колев**, Л. Аврен. София: Отечествен фронт, 1991.
16. **Колева**, Т. Обичаи и поверия. – В: *История на България*. Т. 4. София: БАН, 1983, с. 303 – 312.
17. **Милетич**, Л. Разорението на тракийските българи през 1913 година. (*Фототипно издание на оригинала от 1918 г.*) София: Български бестселър – Национален музей на българската книга и полиграфия, 2003.

18. **Митринов, Г.** Страници от възрожденската история на с. Черничево, Крумовградско. – В: *Родопи*, 2019, 3 – 4, с. 35 – 42.
19. **Български** апокрифен летопис. – В: *Стара българска литература*. Апокрифи. Съст.: Д. Петканова. София: Български писател, 1981.
20. **Петков, Г.** Кървавата 1913 година. Пловдив: ИМН, 2013.
21. **Попаянов, Г.** Народностенъ ликъ на Западна Тракия. Бургас: Културно-благотворително дружество „Тракия“, 1942.
22. **Сарафов, П.** (1893). Кратка биография на Св. Йоанъ Кукузель или скромненъ приносъ за изучванието Историята на българския народенъ напѣвъ. София. [онлайн]. [прегледан 28.12.2019]. <https://strumski.com/biblioteka/?id=677>.
23. **Силянов, Хр.** Дѣлото на проф. Милетичъ за Македония. – В: *Македонски прегледъ*, 1938, 11(1 – 2), с. 33 – 38. [онлайн]. [прегледан 24.11.2019]. http://macedonia.kroraina.com/mp/mp_11_1_5.htm.
24. **Славков, Ил., Б. Димитрова.** Сачанли. Историческо и етнографско проучване. София: Отечествонен фронт, 1989.
25. **Ставракий, Й.** – В: *Гръцки извори за българската история*. Т. 10. София: Българска академия на науките, 1980, с. 127 – 132.
26. **Станков, Г.** Историческата травма: Когато гръм удари, как ехото (не) заглъхва. – В: *Политика и сигурност*, 3(3), 2019, с. 63 – 103.
27. **Станков, Г.** (2 юни 2018). Описание на Черничево в „Мастанлийски окръжен вестник“, 1928 г. (Блог пост). [онлайн]. [прегледан 30.12.2019]. <https://chernichevo.blogspot.com/2018/06/1928.html>.
28. **Станков, Г.** (19 август 2019). Слядното хоро. (Блог пост). [онлайн]. [прегледан 30.12.2019]. <https://chernichevo.blogspot.com/2019/08/blog-post.html>.
29. **Трифонов, Ст.** Тракия. Административна уредба, политически и стопански живот, 1912 – 1915. Хасково, 1992.
30. **Хилендарски, П.** История славянобългарска. София: Български бестселър – национален музей на българската книга и полиграфия, 2012.
31. **Aintablian et al.** Direct Ancestry to a Genocide Survivor Has Trans-generational Effects on Mental Health: a Case of the Armenian Population. – In: *Journal of Historical Archaeology & Anthropological Sciences*, 7(4), 2018, p.p. 233-239.
32. **Audergon, A.** Collective Trauma: The Nightmare of History. – In: *Psychotherapy and Politics International*, 2(1), 2004, p.p. 16-31.
33. **Brave Heart, M.** Gender Differences in the Historical Trauma Response Among the Lakota. – In: *Journal of Health & Social Policy*, 10(4), 1999, p.p. 1-21.
34. **Brave Heart, M.** The Historical Trauma Response Among Natives and Its Relationship with Substance Abuse: A Lakota illustration. – In: *Journal of Psychoactive Drugs*, 35(1), 2003, p.p. 7-13.
35. **Cameron, Keith.** Introduction. – In: *Cameron, Keith. Ed. National identity*. Intellect. England: Exeter, 1999.

36. **Doucet, M., M. Rovers.** Generational Trauma, Attachment, and Spiritual/Religious Interventions. – In: *Journal of Loss and Trauma*, 15(2), 2010, p.p. 93-105.
37. **Frankl, V.** Man's Search for Meaning. New York: Washington Square Press, 1985.
38. **Fuhr, C.** Vicarious Group Trauma among British Jews. – In: *Qualitative Sociology*, 39(3), 2016, p.p. 309-330.
39. **Hayward, S.** Questions of National Cinema. – In: *Cameron, Keith.* Ed. National identity. Intellect. England: Exeter, 1999.
40. **Jordanova, K.** Transmission of Traumatic Experiences In the Families of War Survivors from Bosnia and Herzegovina. – In: *Contemporary Issues*, 5(1), 2012, p.p. 52-60.
41. **Karenian et al.** Collective Trauma Transmission and Traumatic Reactions Among Descendants of Armenian Refugees. – In: *International Journal of Social Psychiatry*, 57(4), 2010, p.p. 327-337.
42. **Kellerman, P. F.** Sociodrama and Collective Trauma. London and Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers, 2007.
43. **Kensinger, E. A. & B. D. Murray.** Emotional Memory. – In: *Encyclopedia of the Sciences of Learning*, 2012, p.p. 1128-1131.
44. **Kirmayer, L., J. Gone, J. Moses.** Rethinking Historical Trauma. – In: *Transcultural Psychiatry*, 51(3), 2014, p.p. 299-319.
45. **Mohatt et al.** Historical Trauma as Public Narrative: A Conceptual Review of How History Impacts Present-Day Health. – In: *Social Science & Medicine*, 106, 2014, p.p. 128-136.
46. **Roediger, H. L., M. Abel.** Collective memory: a new arena of cognitive study. – In: *Trends in Cognitive Sciences*, 19 (7), 2015, p.p. 359-361.
47. **Schechter, D.** Intergenerational communication of maternal violent trauma: Understanding the interplay of reflective functioning and posttraumatic psychopathology. – In: *September 11: Trauma and Human Bonds.* S. Coates, J. Rosenthal and D. Schechter. Eds. London: Analytic Press, 2003, p.p. 115-142.
48. **Shrira, A.** Parental PTSD, health behaviors and successful aging among offspring of Holocaust survivors. – In: *Psychiatry Research*, 271, 2019, p.p. 265-271.
49. **Shrira, A. et al.** Complex PTSD and intergenerational transmission of distress and resilience among tutsi genocide survivors and their offspring: A preliminary report. – In: *Psychiatry Research*, 271, 2019, p.p. 121-123.
50. **Sotero, M.** A conceptual model of historical trauma: Implications for public health practice and research. – In: *Journal of health disparities research and practice*, 1 (1), 2006, p.p. 93-108.
51. **Volkas, A.** (2003). Keynote speech delivered to the National Association for Drama Therapy. New Mexico: Albuquerque. [online]. [reviewed 19.11.2019]. <http://www.healingthewoundsofhistory.org/about-2>.
52. **Whitbeck, Les B. et al.** Conceptualizing and measuring historical trauma among American indian people. – In: *American Journal of Community Psychology*, 33(3-4), 2004, p.p. 119-130.

53. **Wolfram**, M. A. (2015). The Process of Collective Memory Formation: Bridging the Divide Between Ancient and Modern Societies. – In: *Dialogues on Historical Justice and Memory Network Working Paper Series*, No 6. [online]. [reviewed 25.12.2019]. <http://historicaldialogues.org/2015/05/09/working-paper-no-6-the-process-of-collective-memory-formation-bridging-the-divide-between-ancient-and-modern-societies>.