

Г О Д И Ш Н И К

НА

СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ
„СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

ИСТОРИЧЕСКИ ФАКУЛТЕТ

СПЕЦИАЛНОСТ ЕТНОЛОГИЯ

Том 2

A N N U A I R E

DE

L'UNIVERSITE DE SOFIA
„ST. KLIMENT OHRIDSKI“

FACULTE D'HISTOIRE

STUDIA ETHNOLOGICA

Tome 2

СОФИЯ · 2012 · SOFIA
УНИВЕРСИТЕТСКО ИЗДАТЕЛСТВО „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“
PRESSES UNIVERSITAIRES „ST. KLIMENT OHRIDSKI“

ИЗДАТЕЛСКИ СЪВЕТ НА ИСТОРИЧЕСКИЯ ФАКУЛТЕТ

Доц. д-р ТОДОР ПОПНЕДЕЛЕВ (председател, главен редактор),
проф. д-р ЕВГЕНИЯ КАЛИНОВА, доц. д.и.н. ДИЛЯНА БОТЕВА,
доц. д-р ТАНЯ БОНЕВА, доц. д-р ТОДОР МИШЕВ,
гл. ас. д-р БОРИС СТОЯНОВ, гл. ас. ЕЛЕНА ПЕНЧЕВА,
д-р МАРИЯ БАРЪМОВА

Редактор *Милета Милчева*

КУЛТУРА И ИДЕНТИЧНОСТ

Съставител

Доц. д-р Веселин Тепавичаров

CULTURE AND IDENTITY

Responsible editor

Associate Prof. Dr. Vesselin Tepavicharov

*Това издание е реализирано с любезното съдействие на
Историческия факултет и на Студентския съвет при
Софийския университет „Св. Климент Охридски“,
както и с участието на „ИФ–94“*

ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

ИСТОРИЧЕСКИ ФАКУЛТЕТ – СПЕЦИАЛНОСТ ЕТНОЛОГИЯ

Том 2, 2009

ANNUAIRE DE L'UNIVERSITE DE SOFIA „ST. KLIMENT OHRIDSKI“

FACULTE D'HISTOIRE – STUDIA ETHNOLOGICA

Tome 2, 2009

СЪДЪРЖАНИЕ

НЯКОЛКО ПРЕДВАРИТЕЛНИ ДУМИ 9

I. ПРОБЛЕМИ НА ИДЕТИЧНОСТТА

<i>Петко Христов.</i> Сравнителните проучвания на граничните региони на Балканите – проблеми и перспективи	13
<i>Анастасия Воденичарова.</i> „Странстващата“ идентичност	22
<i>Мира Маркова.</i> Локални традиции в идентичността на малкия български град в края на ХХ – началото на ХХІ век. (Етноложко проучване по примера на Стрелча)	33
<i>Мила Маева.</i> Култура и идентичност на българските турци – преселници в Република Турция	59
<i>Детелин Лучев.</i> Аспекти на проблема за идентичността на „банатските българи в България“	70
<i>Е. Водичар.</i> Църквата като фактор при формиране на календарната обредност на българските преселници в Бесарабия.....	84
<i>Владимир Боцев.</i> Обичаите и идентитетот	94
<i>Зоранчо Малинов.</i> Уште некој збор за шопите во Македонија	100

II. ТРАДИЦИОННА КУЛТУРА

<i>Димитър Попов.</i> Збелсурд	113
<i>Александър Николов.</i> Майчиният език – извор на гордост и преследване	121

<i>Аксения Нинова. Народната представа за юнаците, юнашкият епос и проблемът „Крали Марко“</i>	128
<i>Галин Георгиев, Десислава Каранетрова. Даровете на невестата в българската традиционна сватба</i>	132
<i>Станимира Петкова. Някои проблеми около полагането на покойника върху тор</i>	165
<i>Виолета Коцева. „Събота – на баня, неделя – на пазар“ (Няколко щриха към личната хигиена на българите от края на XIX и началото на XX в.)</i>	168

III. СЪВРЕМЕННА КУЛТУРА

<i>Н. Гълъбова. Между утопията за интернационално сътрудничество и националната хетеротопия – английските гимназии в социалистическа България</i>	187
<i>Емил Антонов. Традиция и съвременност: на музикалната рок сцена в Япония</i>	198
<i>Виолета Бимбова. Култура на пиенето в един бунтовнически район</i>	222
<i>Александра Кирова. София за пушачите. (Проект за изследване на всекидневни практики на посетителите в малки питейни заведения след влизането в сила на Закона за здравето)</i>	231
<i>Миlena Златкова. Вицове за арменци</i>	248
<i>Димитрина Богданова. Мартеницата – наследство на България</i>	255
<i>Дафина Бебелекова. Съвременни демонични представи в Доспат и Смолян</i>	266

IV. ПРИРОДА И КУЛТУРА... И ОЩЕ НЕЩО

<i>Ивайло Марков. Природата като социална и културна реалност. Конструирание на забележителността</i>	273
<i>Боряна Райнова. Културно наследство и околна среда в село Ясна поляна, община Приморско</i>	280
<i>Росица Георгиева. Хляб от „Хилендар“, или езически и християнски аспекти на едно ново явление</i>	284
<i>Гергана Петкова. Един сън от село Бръшлян</i>	291
<i>Светослава Тончева. Паневритмията на Бялото братство – път към нов живот</i>	294
<i>Диана Александрова. Здравословен начин на живот и лечебни практики чрез контрол на ума</i>	299

CONTENTS

PREFACE	9
---------------	---

I. PROBLEMS OF IDENTITY

<i>Petko Hristov</i> . Comparative Researches on the Balkans Border Regions – Problems and Perspectives.....	13
<i>Anastasya Vodenicharova</i> . “Wandering” Identity.....	22
<i>Mira Markova</i> . Local Traditions in the Identity of a Small Bulgarian Town – End XX – Beginning of XXI C. (Ethnological Research in Town of Strelcha).....	33
<i>Mila Maeva</i> . Culture and Identity of the Bulgarian Turks – Settlers in Republic of Turkey	59
<i>Detelin Lulchev</i> . Aspects of the Problem for the Identity of the “Banat Bulgarians” in Bulgaria.....	70
<i>E. Vodinchar</i> . The Church as a Factor in Forming the Calendar Rituals of the Bulgarian Settlers in Bessarabia	84
<i>Vladimir Bocev</i> . Traditions and Identity	94
<i>Zorancho Malinov</i> . Some Additional Theories about the Shoppes in Macedonia.....	100

II. TRADITIONAL CULTURE

<i>Dimitar Popov</i> . Sbelsurd.....	113
<i>Alexander Nikolov</i> . Mother Tongue – Source of Pride and Persecution.....	121
<i>Aksenya Ninova</i> . People’s Idea of the Mighty, Heroic epic, and “Prince Marko” Problem.....	128
<i>Galina Georgiev, Desislava Karapetrova</i> . The Gifts of the Bride in Bulgarian Traditional Edding	132
<i>Stanimira Petkova</i> . Some Problems about the Laying of the Deceased on Fertilizer.....	165
<i>Violeta Koceva</i> . “Saturday – Bathroom, Sunday – Market” (a Few Touches to the Personal Hygiene of the Bulgarians from the End of 19th, and the Beginning of the 20th Century).....	168

III. MODERN CULTURE

<i>N. Galabova</i> . Between Utopia for International Cooperation and National Heterotopiya – English High Schools in Socialist Bulgaria	187
<i>Emil Antonov</i> . Tradition and Modernity: on the Music Rock Stage in Japan	198
<i>Violeta Bimbova</i> . Culture of Drinking in one Rebel Region.....	222

<i>Alexandra Kirova. Sofia of the Smokers. Research Project on the Everyday Practices of Visitors in Small Pubs, after the Entry into Force of the Health Act</i>	231
<i>Milena Zlatkova. Jokes about Armenians</i>	248
<i>Dimitrina Bogdanova. Martenitsa – Heritage of Bulgaria</i>	255
<i>Dafina Bebelekova. Modern Demonic Ideas in Dospat and Smolyan</i>	266

IV. NATURE AND CULTURE, AND... SOME MORE

<i>Ivailo Markov. The Nature as a Social and Cultural Reality. Constructing the Landmark</i>	273
<i>Boryana Raynova. Cultural Heritage and Environment in Yasna Polyana Village, Municipality of Primorsko</i>	280
<i>Rositza Georgieva. Bread from Hilendar, or Pagan and Christian Aspects of a New Phenomenon</i>	284
<i>Gergana Petkova. One Dream from Brachlyan Village</i>	291
<i>Svetoslava Toncheva. Paneurytmy of the White Fraternity – a Way to New Life</i>	294
<i>Diana Alexandrova. Healthy Way of Life and Healing Practices through Mind Control</i>	299

НЯКОЛКО ПРЕДВАРИТЕЛНИ ДУМИ

От 4 до 6 март 2005 г. в гр. Етрополе, Софийска област, бе проведена поредната научна конференция за студенти и млади научни работници на тема: „Култура и идентичност“, организирана от Академичното етнологско сдружение (АЕС) на студентите от специалност „Етнология“ при Историческия факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ и катедра „Етнология“ към същия факултет. Форумът бе посветен на 10-годишнината от създаването на специалност „Етнология“ при Историческия факултет на Университета и на 20-годишнината от учредяването на катедра „Етнология“. Участие в конференцията взеха млади хора, посветили се на различни обществени науки – история, етнология, културология, антропология, музейно дело и фолклористика, от български висши училища и от Етнографския институт при Българската академия на науките, както и от университети и научни институти от САЩ, Германия и Република Македония. В конференцията участваха шестдесет и четирима души.

С оглед характера на научните съобщения, на техните заглавия и анотации конференцията протече в три секции – проблеми на традиционната култура и на аспекти на идентичността в миналото, съвременни проблеми на културата и проблеми и разновидности на идентичността в наши дни. Във всички секции „избухнаха“ оживени и дори твърде разгорещени дискусии, което издаваше прояви на научна дързост и нетрадиционни интерпретации, на емоционално, но и отговорно отношение към иновациите в науката и към стремежа на редица млади колеги да излязат извън обсега на конвенционалното в техните научни дисциплини. Докладите и дискусиите, от една страна, засягаха методологически проблеми на научните търсения, а от друга, се опираха най-вече на емпиричен материал от традиционната и съвременната култура в България и Република Македония и от разновидностите на идентичността в тези две страни.

В последния ден на конференцията бяха посетени някои исторически забележителности в Етрополския край – Часовниковата средновековна кула и Историко-етнографският музей в Етрополе, както и манастирът „Варовицец“, разположен над село Етрополска Рибарица.

И този път, както и на конференциите, организирани от АЕС и от катедра „Етнология“ към Софийския университет „Св. Климент Охридски“ преди, проходящите в науката млади хора имаха възможност да „сверят часовниците“ си с тенденциите в развитието на различните научни дисциплини, да се опознаят по-добре, да се почувстват като общност. За това спомогнаха и „лудите вечерни развлекателни секции“, без които науката би изглеждала

твърде „суха“ и „скучна“, откъсната от реалния живот и „кипящата кръв“ на своите млади привърженици.

Конференцията бе и свидетелство, че по-голямата част от младите хора, посветили се на различни научни области, се опитват да изследват проблеми с приложна насоченост, да обвързват своите научни дирения с проблемите на обществото в съвременността и респективно да дават своя принос за тяхното разрешаване. Тази тенденция съвсем не е маловажна от гледна точка на финансирането на техните научни проекти и професионалната им реализация. В тази връзка обаче трябва да се обърне внимание на компетентните държавни органи и на представителите на почтения бизнес (а това трябва да го направим ние) да се промени отношението към инициативи от рода на нашата конференция. Смятам за уместно да напомня потребността центровете с финансови възможности да подпомагат такива форуми, от които могат да дойдат и добри идеи за разрешаване на различни проблеми на социалното управление.

Искам да изкажа и своята най-искрена благодарност на Студентския съвет към Софийския университет „Св. Климент Охридски“, на ръководството на Историческия факултет при Университета и на Кооперация „ИФ–94“ за финансовата подкрепа, без която организирането и провеждането на конференцията биха били невъзможни.

Най-сърдечно благодаря и на собствениците, и на хората от персонала на хотел „Етрополе“ в едноименния град, които приеха нашата инициатива не само откъм финансовата ѝ страна, но и станаха духовно съпричастни на нашите разностранни емоции и преживявания. Благодарим им за чудесните условия, за материалната и „логистичната“ подкрепа, без която нашата конференция със сигурност би загубила твърде много.

По изключение този сборник излиза като том 2. на ГСУ. Специалност „Етнология“.

От съставителя

София,
18 януари 2006 г.

I. ПРОБЛЕМИ НА ИДЕНТИЧНОСТТА

СРАВНИТЕЛНИТЕ ПРОУЧВАНИЯ НА ГРАНИЧНИТЕ РЕГИОНИ НА БАЛКАНИТЕ – ПРОБЛЕМИ И ПЕРСПЕКТИВИ

ПЕТКО ХРИСТОВ

Бурната и нееднозначна историческа съдба на Балканите винаги е била изтъквана като най-голямото проклятие за народите, които населяват тази част на Югоизточна Европа. Метафорите, с които се описва животът в нашия ъгъл на Европа – за „кръстопътя“ на различни етноси, религии (*вери*), култури, че дори и цивилизации (в духа на обобщенията на Хънтингтън), за европейското „буре с барут“ и за „производството на повече история, отколкото може да понесе“ това парче земя, недвусмислено трябва да ни убедят в основателните причини за включването във всички световни езици на показателния и нелицеприятен за балканските народи термин *балканизация*...

Народите на Балканите, вместо да са „бременни“ със своята история и уникална културна традиция, са „обременени“ от нея; вместо екзистенциалната им ситуация да ги стимулира за напредък, тя постоянно им напомня какви проветриви и опасни места са световните кръстопътища и колко трагична е съдбата да се родиш *балканец* (българин, сърбин, хърватин, грък и т.н.) на Балканите. Както добре знаем, „нормалните“ народи изграждат цивилизации, вместо да строят дом на кръстопътя. Вероятно затова напоследък е много популярна визията за бъдещето на Балканите като един вид „санитарен кордон“ между тези цивилизации при техния „сблъсък“ (по терминологията на Самюел Хънтингтън (Хънтингтън 1999)).

Емоционалното ни въведение в проблематиката цели да извади наяве поне част от терзанията на етнолог/антрополога, роден на „пъпа на Балканите“¹, заел се да прави изследвания в граничните/контактните балкански региони, където пропагандните клишета и митологизираните национални истории ежедневно мистифицират доказателствата за вековното им взаимно проникване и дисперсията на сходни и/или сродни култури. И когато затлаченото от стереотипи масово съзнание започне да вярва в пропагандните клишета, Балканите влизат в световния новинарски обмен с грифа „спешно“ – ту с политиката на държавно дирижираната (на моменти насилствена) асимилация на турците в България (наричана гръмко „*възродителен процес* на българската нация“), ту с политиката на „*етническо прочистване*“, съпро-

¹ „Во чрево адово“, както е казал класикът на българската литература Иван Вазов.

водила разпадането на бивша Югославия, прокламирана като „възстановяване на историческа справедливост“ и т.н. Все пак нашата надежда е, че „дори и когато общественят елит манипулира и инструментализира културните символи (на групова/етническа идентичност – б. м., П. Х.), неговите машиниции в известна степен са ограничени“ (Алтермат 1998: 62).

Трудностите пред едно сериозно и добронамерено сравнително социално-културно-антропологично проучване на Балканите, особено в условията на **граничност** (разбирана в социално-антропологична перспектива на различни нива – културно, етническо, политическо – по Varth 1969) произтичат и от спецификите на **обекта**, и от особеностите на **субекта** на изследователския процес. От една страна, в епохата на световна *глобализация*, на обезсмисляне на границите и на интеграцията в единна Европа, и от друга, при запазване на **националната държава** като идеал, проблемът за **идентичността** – било тя гражданска, национална, етническа, езикова, религиозна или културна, си остава на преден план. Категории като „държавотворни“ мнозинства и малцинства (явни и/или „скрити“ – срв. Promicer 2004: 11–24), нации, национални и/или етнически групи, не са дадени веднъж завинаги, те се изменят в хода на историята, и „по дефиниция се променят при промяна на държавните граници“ (Прелић 1996: 115), поне на Балканите. Процесът на „национализация“ не е завършил за Балканите през XIX в., както може често да се чуе от историците, а напротив – все още се „сътворяват“ нации със своя „митологизация на историческото минало“ и новосъздадени етнически символи (срв. Ристески 2000: 321); примерите на **македонците** и **муслиманите**, а напоследък и на **косоварите**, са най-доброто доказателство за незавършеността на тези процеси. Държавата се опитва да запази своята цялост чрез подчиняване на *етничностите* и на езиците (вкл. и диалектите), и чрез създаването на нови връзки и нов тип отношения, които да формират и утвърждават у гражданите външна обвързаност, с модерната национална държава и нейните институции (Rex 2000). В ситуации, когато етническата и/или националната принадлежност се оказва до голяма степен отворена за „уреждане“, договаряне и манипулация, отделни етнографски явления и феномени (вкл. и на езика, и на конфесията), откъснати от традиционния им културен контекст, биват превръщани в етномаркери, с които да се обоснове идеалната конструкция, наричана „политическа граница“ (Hristov 2002: 69). Вероятно поради тази причина най-известните и цитирани сравнителни проучвания за Балканите – и в исторически, и в социално-културно-антропологичен аспект, са излезли изпод перото на автори с поглед „отвън“, на не-балканци (срв. последното на Казер 2003). Възгледът за „консервативните“, различни Балкани като за „етнографския музей на Европа“ обаче продължава да се промъква и в „най-изтънчените дискурси на западната историография“ (Тодорова 1999: 348).

Авторите от Балканите, заели се да правят точно тук сравнителни етно-логични и антропологични проучвания, са поставени в двойно утежнена ситуация. По сполучливото определение на Сл. Наумович те са обременени от историята и от конкретната си екзистенциална ситуация с „the double insider syndrom“: от една страна, те винаги са представители на групата, която изследват, и споделят нейния език, традиции, фундаментални ценности и интереси, а от друга страна, са част от социалния (научен) елит, чиято основна задача е била (досега винаги!) да проучва, заздравява и брани идентичността и интересите на своята група. С други думи, освен повече или по-малко съзнателната идентификация с обекта на своите изследвания, авторът – балканец, функционира и като интелектуален адвокат на обекта на своите проучвания (Naumović 1998: 102). Бихме допълнили и още нещо: при екзистенциалната професионална раздвоеност на антрополога „да проучва там, а да пише тук“ (по Geertz 1988), т.е. при необходимостта резултатите от теренните проучвания да бъдат представени и легитимирани пред колегиална гилдия, в повечето случаи също състояща се от автори с „the double insider syndrom“, от съществено значение е дали верификацията на тези резултати става в някоя от балканските столици или „някъде из Европа“. И тогава се налага авторът „подробно да анализира самия себе си, отнасяйки се като към „някой друг“, но все пак да си остава същият“ (Todorova-Pirgova 1999: 29).

В националните етнологични научни традиции на балканските народи все още безалтернативно господства в една или в друга форма традиционният „примордиалистки“ възглед за етничността и нацията, според който етносьт е „естествена предопределеност“, общността с която всеки е роден (подобно на семейно-родствената си група² – Gossiaux 2002: 15), отличаваща се с превъзходството на колектива над индивида и зависимостта на неговите права от общите интереси (Алтермат 1998: 60–63). *Етносьт*, както го определя все по-често цитираният на Балканите С. Широкогоров (и последвалата го рускоезична традиция), е една исторически изградена „група хора, говорещи на един език, приемащи единния си произход, прилежаващи комплекс от обичаи и начин на живот, осветени и съхранявани от традицията, отличаващи я от другите такива (групи – б. м., П. Х.) (цит. по: Бромлей 1983: 20)³. Подобен възглед, използван като интерпретативна

² Както роднинството, така и етничността са „културен код на социалните репрезентации“. Това, разбира се, не означава, че роднинството трябва да се разглежда като модел за етничност, нито че етничността е реално или символно продължение на родството (Gossiaux 2002: 15).

³ Нещо повече – на етноса се гледа и като на биологична популация, като на „явление, лежащо на границата между биосферата и социосферата“ (Гумилев 1989: 24). Но, както пише създателят на „светската теория за етноса“ (по Gossiaux 2002: 10) Ю. Бромлей: „[...] не популацията е основа на етноса, а социалните фактори, образуващи етноса водят до появата на свързаните с него популации“ (Бромлей 1988: 17).

матрица и от историци⁴, и от етнологи (Naumović 1998: 101–120) на Балканите, залага на традицията като константна културна „база“, на мита за „златния век“ на националното Възраждане и здравите народностни корени на народната култура (разбирана като пасторално-патриархална и търсена в селото – Наумовић 1995: 114–127), която трябва да се съхранява, възпроизвежда и (непременно) да се предава на поколенията. Опитите за промяна на перспективата, като се видят в *етноса* параметрите на социална общност, променлива в исторически план (етносоциален организъм у Бромлей 1983: 77; етничната общност като „основна форма на съществуване на етноса“ – Генчев 1984: 87; *етничното* като „форма на наследяване, преобразуване и предаване в наследство на социално-антропологичната действителност“ – Живков 1994: 112 сл.), намерили място в източноевропейските етнологии през 70-те и 80-те години на XX в., остават, за съжаление, извън полезрението на историците (Tzaneva 2000: 103–104).

Сами по себе си обаче религията, езикът, нравите и културата все още не представляват етническа идентичност (Алтермат 1998: 62). Към *етничността* винаги принадлежи една система от културни символи, които могат да се променят в своята конкретна форма и конфигурация, но притежават функцията да поддържат (възпроизвеждайки я) вътрешната групова интеграция/кохезия и разграничението спрямо другите. Това прави необходимо включването в арсенала от интерпретативни стратегии, особено при описанието на граничните (и в културен, и в политически смисъл) региони на Балканите, на съвременния „конструктивистки“ възглед за *етничността*, за етническите групи и техните граници, провокиран с появата през 1969 г. на вече класическото произведение на Фр. Барт „Ethnic Groups and Boundaries“, наричано от някои автори „Коперникова революция в проблематиката“ (Gossiaux 2002:12).

За Фр. Барт и неговите последователи етническите групи съществуват единствено в отношението си една спрямо друга; общност, която живее изолирана не може да бъде описана като етнична. Етническите групи и общности зависят от поддържането на „етничната граница“ помежду им, а техните членове се стремят да предизвикат *етничност* като кретирий за самоидентификация само в ситуации, където тази им идентификация е нужна

⁴ Сrv. напр. за „хърватския и сръбския пример“ у: Хершак, Кумпес 1992: 29–32. В българската историография за Д. Ангелов характерните белези на народността са общият език, сравнително устойчивата и специфична култура, историческата памет и народностното съзнание; общата религия понякога също може да играе ролята на „белег“ (Ангелов 1981: 12 сл.). Според него факторите за формиране на народността са: общата територия, държавната организация, по-високото развитие на производителните сили; в конкретния български случай той изтъква и ролята като „фактори“ на общата религия, собствената писменост и книжнина и създаването на собствен интелектуален елит („слой от образовани хора“) (Ангелов 1981: 24–27).

и полезна; така се обяснява многообразието на етническите граници. *Етничността* ни се разкрива преди всичко като отношение тъждество – различие, т.е. идентичност – неидентичност (Gossiaux 2002: 12–20). За изследователя е особено важно да анализира във всеки отделен случай и исторически момент съвкупността от средства, прийоми и стратегии на поведение, използвани за съхранение и укрепване, или обратно – за премахване на тези граници. Както всяка граница, *етничността* се фиксира с гранични маркери – културни черти, от наличието (или липсата) на които зависи към коя група ще бъде причислен даден индивид. И тъй като тези културни черти са винаги релативни като етническа принадлежност (за Фр. Барт те са само инструмент за боравене), тяхното превръщане в **етно-**(национални) **маркери** е въпрос на включването им в системата от символи на общността, т.е. в **културата** ѝ според Кл. Гийрц (Geertz 1998/1973: I, 345), и в този смисъл *етничността* е резултат от конструктивно учленяване на културни единства. Ролята на изследователя е не да подхранва „характера и съдържанието на национализма като „информационен извор“ на колективното поведение“ (Geertz 1998/1973: I, 348), а чрез интерпретиране и самоинтерпретацията на носителите да се достигне до смисъла и значението, които определени символи имат „отвътре“, т.е. за групата, създател и носител на една култура (по Cl. Geertz – срв. Прелић 1996: 117).

В подобна интерпретационна рамка задачата на съвременния изследовател (историк, етнолог, антрополог, социолог) на Балканите е тъкмо обратната на описаната по-горе ситуация на „the double insider syndrom“ – анализаторските усилия е необходимо да бъдат концентрирани върху изваждане наяве на процесите на конструиране на идентичностите, като се избегне тяхната мистификация и митологизиране (или „идеологизация“ по терминологията на Сл. Наумович). Как иначе можем да обясним пораженията от романтичните заблуди и идентификационни стратегии, с които (понякога и в съвременността) се спекулира в духа на „Где је слава, ту је србин!“ (срв. Филиповић 1985: 152 и Патриаршеското издание „О крсној слави“. Београд 1999: 36) или на „оброчните празници (т.е. *курбаните* – б. м., П. Х.) [...] са сигурен етнодиференциращ белег на българската народна култура“ (Мутафов 1989: 220). Изследователят може да избегне капаните на националната митологизация от типа на „българските (или албанските, сръбските, македонските и т.н.) история, епос, хайдуту, гусли, змей-горянин (и т.н.) са най-велики“ единствено по пътя на сравнителните изследвания и посредством интердисциплинарността, елиминирайки идеята за изначалната моноетнична принадлежност на културните символи; неслучайно сравнителният метод е един от важните инструменти на етнологическите изследвания в общеевропейска перспектива, чрез които съвременната етнология в Европа подчертава своята научна идентичност (за „Ethnologia Europea“ срв. Roth 1996: 10–13).

В хода на нашата теренна работа през 2001 г. в граничните региони на Балканите – в Хърватска при *гръкокатолиците* унияти на Жумберак, из селата в т.нар. *торлашки дел* на Стара планина (наименованието е по Крстић 1998: 51) от двете страни на границата между Сърбия (Тимошко) и България (Белоградчишко), в селата със сърби и българи в Пиротско и Царибродско (Сърбия), в средна Западна България (Годечко, Трънско), се натъкнахме на редица особености на (само)идентификацията, свързани с елементи и на езика (вкл. диалекта), на конфесионалната принадлежност и на културните символи (в повечето случаи общи – Христов 2003: 249–268). Във всеки отделен случай на преден план бяха изтъквани тези черти на конфесията (*верата*), езика и културните символи, които актуализират самоосъзнаване, в което изследователят може да разпознае различни равнища на идентификация. В този смисъл (само)идентичността не е статична, а постоянно променяща се и многообразна; в повечето случаи се наблюдава преобладаване на етничната, но и йерерхично подреждане на останалите ѝ нива – религиозно, езиково (диалектно) и културно. Стратегията за избор на един или друг тип идентичност всъщност е строго ситуативна и поради своите прагматични подбуди „представителната идентичност“ зависи от събеседника и неговата етнолингвистична принадлежност; изследователят българин бива обичан или мразен, само защото е „бугарин“. Ситуативната идентичност се доближава и до идеята за инструменталната (определяна и като „социологическа“) *етничност*, за която етническата идентификация и мобилизация като рационално поведение е предназначено да максимализира силата на общността/групата в ситуация на пазарно състезание – идея с корени в теорията на Макс Вебер за „социалното затваряне“ (social closure) (Castles, Miller 1993: 23).

На Жумберак (Хърватска) при *гръкокатолиците*, за които се знае че в исторически план са били православни ускоци (в преобладаващата си част *власи* – Kaser 1997: I, 55), последното десетилетие на ХХ в. бележи кулминация на националната самоидентификация – те изтъкват, че са първо **хървати**, и после унияти, потомци на *власи*, на *ускоци* и т.н. Особеностите на културата си (близки до православните) носителите обясняват с характера на своята „редакция“ на католицизма – като *източен* (или *византийски*) обред, а неизкушеният наблюдател забелязва уникална симбиоза: *гръкокатолическа/униатска* и *римокатолическа* катедрала, извисени една до друга (с. Сошице), *бетлеми* до православен иконостас, пет пъти „отдаване за мъртвите“ (четири по „византийската“ традиция и един по католическата) и т.н. По странен начин сред сръбското население на Пиротския край (Сърбия) ситуативната идентификация, обратно, беше преди всичко на конфесионална основа – пишещият тези редове беше „разпознат“ като „свой“ („*ти си наш*“), защото произходът му е от „единствената 100-километрова

права на Балканите (между Ниш и София), където няма нито джамии, нито католически катедрали“ (т.е. от различно определяния като граници и не съвсем коректно назовавания етнокултурен регион, познат като *Шоплук* – Христов 2004). В селата с българско население в Белоградчишко като „свой“ беше разпознат (в хода на съвместната международна експедиция в с. Стакевци през 2001 г.) колега – сърбин от Зайчар, защото е *торлак* от близките села *преку границуту*; ще напомним, че тази (политическа) граница е непроменяна от 1833 г., но убеждението „Торлаци смо, юнаци смо“ е непоклатимо и от двете ѝ страни.

Трудностите пред изследователските усилия при проучването на население със сходни/сродни културни и езикови (или диалектни) черти в граничните региони на Балканите произтичат от митологизираната историческа памет (в повечето случаи обременена и от пропагандните клишета, налагани от съответната „модерна“ национална държава). За последните 125 години т.нар. *Шоплук*, където днес се събират държавните (политически) граници на Р. България, Р. Сърбия и Р. Македония, пет пъти е променял държавната си (а следователно и „националната“ си) принадлежност (Христов 2004); млад респондент от Р. Македония през 2001 г. разказваше как през последните четири поколения мъжете от неговия род са свиквани в армията и са полагали клетва за вяност пред държавните глави (султан, крал, цар, председател) на четири различни държави. Като изследователи бихме казали: *Разбираемо!* – всяка модерна държава се опитва да подчини различните етничности чрез създаване на надпримордиални връзки – икономически, религиозни, езикови, т.е. да бъдат структурирани чрез институциите (*термините*) на властта (Rex 2000). Ето защо в борбата за контрол на малцинствените етноси в рамките на националната държава въпросът за образованието е обикновено, както пише Е. Гелнер (по Rex 2000), централен въпрос. Отново позицията ни на изследователи ни позволява да описваме ситуацията на тези гранични общности с терминологията на билингвизма и бикултурализма, а в определени случаи – и с *мултикултурализъм*, плод на вековно културно взаимопроникване и дисперсно съвременно състояние. Българското население в Царибродско (Пиротски окръг, Сърбия) ситуативно избира, според събеседника си, да говори на литературен сръбски, на литературен български, или на „своя“ български диалект, описван в литературата като част от т.нар. „преходни говори“ между българския и сръбския език (Стойков 1993: 163). Докато идентичността на гурбетчиите/*гастарбайтери* и миграционните групи в Европа през последните години успешно се описва в концептуалните рамки на *транснационализма* (Султанова 2003: 268–291), то етнокултурната идентичност на такива гранични групи като унгарците във Войводина, власите и българите в Източна Сърбия, сърбите в Македония и т.н. успешно би могла да бъде анализирана с предложената напоследък

като интерпретационна стратегия при изследването на българските турци – изселници в Турция (Маева 2004), концепция за *трансетатичността*, разграничаваща формалната (гражданска) принадлежност и културно-езиково-конфесионалното самоосъзнаване на различни равнища.

Балканите все още очакват своите необременени от „the double insider syndrom“ и добронамерени (особено спрямо населението на *границата*, жертва на своята трагична историческа съдба) изследователи. Ако си послужим с думите на гения на балканските ритми Горан Брегович (представящ себе си пред света за „сарайлия“, жител на гр. Сараево в Босна), време е Балканите да станат „едно скучно и безинтересно място“ в Европа, място за продължителна работа и интересни научни изследвания, а не за политически (национален) екстремизъм и „производство“ на драматични новини.

Време е да се научим да живеем заедно!

ЛИТЕРАТУРА

- Алтермат, У.* 1998. Етнонационализъмът в Европа. С.
- Бромлей, Ю.* 1983. Очерки теории этноса. Москва.
- Бромлей, Ю.* 1988. Человек в этнической (национальной) системе. – Вопросы философии 7, 16–28.
- Генчев, С.* 1984. Народна култура и етнография. С.
- Гумилев, Л.* 1989. Этногенез и биосфера земли. Ленинград.
- Живков, Т. Ив.* 1994. Этничният синдром. С.
- Казер, К.* 2003. Приятелство и вражда на Балканите. С.
- Крстић, Д.* 1998. Култни места торлачког дела Старе планине. – Във: Пиротски зборник, 23–24. Пирот, 51–56.
- Маева, М.* 2004. Етнокултурна идентичност на мигрирали български турци. Дис. С.
- Мутафов, В.* 1989. Оброчищата като култови обекти. – Във: Етнографски проблеми на народната духовна култура. С., 194–221.
- Наумовић, С.* 1999. Српско село и селяк: између националног и страначког симбола. – ГЕИ САНУ, Књ. XLIV, Београд, 114–128.
- Прелић, М.* 1996. После Фредерика Барта. Савремена проучавања етничитета у комплексним друштвима. – ГЕИ САНУ, Књ. XLV, Београд, 101–121.
- Ристески, Љ.* 2000. Этничките симболи и политиката. – Етнолог 9. Скопје, 319–323
- Стойков, С.* 1993. Българска диалектология. С.
- Султанова, Р.* 2003. Транснационализъмът като подход при изучаването на постмиграционния опит на мигрантите. – Във: Карамихова М. Да живееш там, да се сънуваш тук. Емиграционни процеси в началото на XXI век. С., 268–291.
- Тодорова, М.* 1999. Балкани, балканизъм. С. (=Todorova, M. Imagining the Balkans. Oxford, 1997).
- Филиповић, М.* 1985. Слава, служба или крсно име у писаним изворима до краја 18. века. – Във: О крсном имену. Београд, 151–192.
- Хершак, Э., Й. Кумтес.* 1992. Два типа етничности (хорватский и сербский примеры). – Этнографическое обозрение 4. Москва, 29–39.
- Христов, П.* 2003. Семейно-родовое жертвоприношение в регионах болгарско-сербского пог-

- раничья. – Във: Славянское и балканское языкознание. Человек в пространстве Балкан. Поведенческие сценарии и культурные роли. Москва, 249–268.
- Христов, П.* 2004. Границите на „Шоплука“ и/или *uoni* без граници. – Във: Скривене маџине на Балкану. Београд, 67–82.
- Хънтингтън, С.* 1999. Сблъсъкт на цивилизациите и преобразуването на световния ред. С.
- Barth, F.* 1969. Introduction. – In: *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Bergen–Oslo–London (=Bart, F. Etničke grupe I njihove granice. – In: *Putinja F., Ž. Stref-Fenar. Teorije o etnicitetu*. Beograd, 1997, 211–259).
- Castles, S., M. Miller.* 1993. The Age of Migration. International Population Movement in the Modern World. UK, Guilford Press.
- Geertz, C.* 1988. *Works and Lives: the Anthropologist as author*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Geertz, C.* 1998/1973. Tumačenje kultura. I–II, Beograd (=Geertz, C. *The Interpretation of Cultures*. New York, 1973).
- Gossiaux, J.-F.* 2002. *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*. Paris.
- Hristov, P.* 2002. Use of the Holiday for Propaganda Purposes (the „Serbian“ *slava* and/or the „Bulgarian“ *sabor*). – *Ethnologia Balkanica* 6, 69–80.
- Kaser, K.* 1997. *Slobodan seljak I vojnik*. T. 1–2. Zagreb (=Kaser, K. *Freier Bauer und Soldat*. Wien – Graz, 1988).
- Mach, Z.* 1993. *Symbols, Conflict and Identity. Essays in Political Anthropology*. New York.
- Naumović, S.* 1998. Romanticists or Double Insiders? An Essay on the Origins of Ideologised Discourses in Balkan Ethnology. – *Ethnologia Balkanica* 2, 101–120.
- Promicer, K.* 2004. (Ne-) Vidljivost skrivenih manjina na Balkanu. Neka teorijska zapahnja. – Скривене маџине на Балкану. Београд, 11–24.
- Rex, J.* 2000. The Place of Language in the Theory of Ethnicity and Nationalism and Migration (A Discussion Paper for a Conference in the University of Maryland at College Park).
- Roth, K.* 1996. European Ethnology and Intercultural Communication. – *Ethnologia Europea* 26, 3–16.
- Todorova-Pirgova, I.* 1999. ‘Native’ Anthropologist: On the Bridge or at the Border. – *Anthropological Journal on the European Cultures*. 8, 2, 171–190.
- Tzaneva, E.* 2000. *Interpreting Ethnicity*. Sofia.

„СТРАНСТВАЩАТА“ ИДЕНТИЧНОСТ

АНАСТАСИЯ ВОДЕНИЧАРОВА

Съвременните миграционни движения са относително нова изследователска сфера в българската етнология. В нея се пречупват широк кръг научни проблеми, зад които стоят конкретни човешки съдби. Миграциите поставят началото на драматични промени в културата, в начина на живот, в съзнанието за принадлежност и идентичност на цели поколения. Днес, когато глобализацията все по-осезаемо променя културно-демографската карта на света, тази тема е особено актуална.

В настоящата работа ще се опитам да поставя проблема за идентичността в контекста на съвременните миграционни процеси на българите мюсюлмани в Родопския край. Ще разгледам въпроса за ролята на културноисторическите традиции в тях; за „аварийните“ механизми на културата, която в критични за популацията ситуации стимулира миграциите като начин за оцеляване. Разсъжденията се позовават на резултатите от проучване, проведено през 2002 г. в група селища около градовете Гоце Делчев, Ардино и Девин от екип на Етнографския институт с музей при БАН. За целите на настоящото изследване са използвани материали, събирани в община Сатовча. Общината е разположена в Югозападна България, в крайните части на Югозападните Родопи. Заема територия от 334 245 кв. км. Най-големите села в нея са Кочан (3330 жители), Вълкосел (2734 жители) и Сатовча (2450 жители). Демографска и културна специфика на района е концентрирането на компактно българско мюсюлманско население там, с което съжителстват българи християни и роми мюсюлмани.

Община Сатовча е своеобразен рекордьор по броя на работещите извън страната. Сред мигрантите най-голям процент се пада на българите мюсюлмани. По приблизителни данни през 2001 г. само за САЩ със „зелена карта“ са заминали 90 семейства. От 1997 г. насам близо 90% от пълнолетното население участва в американската лотария за разнообразяване на емигрантския поток. Има интензивни миграции и към Западна Европа (Испания, Португалия, Израел и Холандия). Хората, работещи там, също редовно участват в „зелената лотария“.

Първоначалните етнологични наблюдения показваха, че универсалните миграционни процеси придобиват в този край някакво локално своеобразие. Това провокира изследването на социално-икономическите параметри на района и на техния културноисторическия контекст.

Основният доход на хората от този край идва от тютюнопроизводството. То отдавна е станало неделима част от културните традиции на местното население, което сериозно затруднява отглеждането на други, по-доходоносни култури. Екологичните условия ограничават допълнително възможностите за алтернативна стопанска дейност. Развиват се земеделие и скотовъдство, които имат семеен характер и задоволяват само нуждите на домакинствата.

Местната икономика е слаба. Частният бизнес се развива в дребното трикотажно, шивашко и обувно производство. Безработните съставляват около 19,37% от работоспособното население. Безработицата засяга преди всичко мъжете поради характера на местните поминъци. Според публикуваните статистически данни до 70% от доходите на домакинствата отиват за изхранване. По стандартите на ООН това се квалифицира като крайна бедност на популацията (Карамихова 2003: 49).

Селата със смесено население са организирани по махали. Няма свидетелства за (само)изолация на конфесионален принцип. По-видимо е саморазграничаването и на българите мюсюлмани, и на българите християни от ромите. И сред двете групи е активно вярването, „че ако циганин ти влезе в къщата, после 40 дни в нея добро не влиза“ (АЕИМ 507–III, с. 23) Българите мюсюлмани твърдят, че „няма хаир да подадеш на циганин“, но не отказват на просещите – „така знаели от старите“ (АЕИМ 507–III, с. 24). В ежедневно им общуване с българите християни се забелязва известна дистанцираност, но тя е по-скоро утвърдила се традиционна форма на съжителство (Георгиева 1984: 140, 159).

Българите мюсюлмани предпочитат да се самоидентифицират чрез района и „своето“ населено място (родопчани, сатовчанлии, кочанци и пр). Тяхната компактност, присъствието и на друго мюсюлманско население – ромите, не налагат саморазграничаване по конфесионален признак или допълнителна самоидентификация в посока „ние не сме...“ Повечето от нашите респонденти се представяха с „мюсюлманските“ си имена и с удоволствие обясняваха етимологията им. Когато обаче говореха за емигрант или гурбетчия от селото, използваха „българското“ му име или прякор. Според събеседниците ни самите емигранти предпочитали да бъдат идентифицирани в чужбина само като български граждани.

Регистрирахме възстановяване на традицията внуците да се именуват на бабите и дядовците си. Често децата получават и по две имена – арабско и християнско. Възрастна жена сподели със зле прикрито недоволство, че внучката ѝ, именувана на нея, не реагира на мюсюлманското, а само на „модерното“ си име. Останахме с впечатление, че старото поколение не налага открито своя начин на живот. Не налага и вярата си. Почти всички интервюирани смятаха, че младите не може и не бива да бъдат заставяни да вярват в Аллах, защото вярата е нещо много лично и всеки сам трябва да направи своя избор.

Независимо от динамичната икономическа и политическа ситуация през последните години, българите мюсюлмани са все още твърде „затворени“ в локалната си мрежа. В книгата си „Българо-мохамеданите (помаци)“ Стою Шишков отбелязва: „До руско-турската война 1877–1878 г. никакво движение между българо-мохамеданите в българските области не е имало, освен единично приидване (Шишков 1936: 72). Почти век по-късно почти всички наши респонденти твърдят, че напускат селото си рядко – само ако за това има много основателни причини. А за такива се смятат продължаване на образованието, сезонна работа, лечение, сватба или погребение на близки роднини. Млад мъж от село Вълкосел, в момента гурбетчия в Португалия, сподели, че вече е видял океана, но още не е виждал Черно море, защото „на курорт ходят само циганите“. „В чуждо село и керемидите бият“ – беше категорична друга наша събеседничка от с. Кочан. Разказът за гостуването ѝ в София, където живее омъжената ѝ дъщеря, звучеше почти драматично: „Издържах само два дни. Все на балкона стоях. Когато си тръгнах, децата бяха на работа. Реших, че мога да стигна пеш до автогарата. Загубих се. После един полицаи ме настани в трамвая и ми каза къде да слеза. Ако имаше камък, щях да хвърля, да се не връщам повече“ (АЕИМ 507–III, 10).

Предпоставки за слабата мобилност на населението в този край са географията на района и лошите комуникации. Инфраструктурата е неразвита. Пътищата към прилежащите градове не се поддържат и през зимата стават непроходими. Телефонизирането на общината не е завършено. Основните източници на информация и знания за света са телевизията и радиото. Затова ролята на пазара тук е изключително важна. Той е не само основно търговско средище, но и регионален комуникационен център. Всеки ден от седмицата е в различно село, но графикът му се знае от всички. Търговците са предимно роми от прилежащите села, които обикалят със стоките си целия район. Предлагат всичко – от дрехи, амулети и масова бижутерия до домакинска, автомобилна и селскостопанска техника. Търговците и купувачите се познават и общуват. Заедно с покупките се обменят новини за хора, случки и събития в района. Тази „традиционна“ форма на комуникация съществува безконфликтно с най-съвременните съобщителни средства. Мобилният телефон, който е почти единственото средство за контакт с емигрантите в САЩ и Западна Европа, може да се види не само в ръцете на младите хора, но и у възрастните жени.

Географията на района и почти стихийните комуникации поддържат традиционно ниското равнище на социални потребности и „консервират“ един локален „фрагмент“ от българската култура, носещ основните белези на „традиционността“ – неподвижност (в реален и идеален смисъл) на индивида и на човешката група и регламентираност на отношенията в културното пространство (Богданов: 1991: 12). Животът на хората е ситуиран в рамките

на селото – „тук и сега“. Общественото мнение и контролът над личността са силни, а социализационният модел поощрява „човека като другите“ – със здрав корен и семейно-родова обвързаност (Воденичарова 2000: 169). Тези, които са учили или работили в града, след завръщането си са принудени да изоставят бързо своите „модерни“ разбирания. Разговаряхме за това с млада жена от село Сатовча, учила в Благоевград и в Гоце Делчев. С нас тя демонстрираше вътрешна разкрепостеност и „свободомислие“. Сподели обаче, че това ѝ създадо сериозни проблеми, когато със съпруга си съобщили, че ще се женят. Сестрите и родителите му отказвали да я приемат, защото не одобрявали облеклото и поведението ѝ. Младата жена отдавна се е върнала към обичайния начин на живот, но се виждаше, че това все още ѝ тежи.

Семейството е важен (само)идентификационен фактор за българите мюсюлмани. В скалата на ценностите им то има изключително високи стойности. Доминират семействата с две и три деца. Традицията на минората е много активна, вероятно защото в културата на исляма в България няма практика грижата за старите хора да се поверява на институции. Нашите проучвания показаха, че емигриралите в САЩ или работещите в Западна Европа изпращат редовно суми за подпомагане на родителите си.

Производствените функции и ислямските норми моделират основните характеристики на съвременното мюсюлманско семейство (за структурата и функциите на семейството вж.: Динкова 1976; Макавеева 1991; Ганцкая 1984). Производителна и потребяваща единица е домакинството. То функционира като семейна организация на базата на общи полета на производство, потребление и взаимопомощ, осмисляни в духа на патриархалните традиции. В домашното стопанство всеки изпълнява дейности, съобразени с неговия пол и възраст. Работата е „мъжка“ и „женска“ и се обвързва с определен кръг семейни права и задължения. Традиционното разделение на труда и неговата рутинност са формирали трайни стереотипи, които не поощряват индивидуалните способности и инициативност. Затова идеите за технологични промени проникват изключително трудно. Завърнал се от Гърция гурбетчия с възторг разказваше за просто приспособление, използвано там, за да облекчи низането на тютюна. Дори не му хрумна, че може да го въведе и в своето стопанство. По-скоро беше склонен да ликвидира собственото си производство в случай, че му се отдаде възможност да работи ежегодно в Гърция, защото там „тютюн се отглежда по-лесно“. Традиционният класификатор на труда определя структурата и на трудовите миграции в Западна Европа. Основният поток от мъжете се насочва към Иберийския полуостров, където се предлага работа в строителството (традиционно „мъжка“ дейност). Жените се ориентират към Холандия и Гърция, където се търсят работници в цветарството и селското стопанство.

Семейните отношения са йерархични и се регламентират от мюсюл-

манските норми. Позицията на всеки е аргументирана от значимостта на влагания труд с оглед материалното обезпечаване на семейството. Доскоро мъжът е осигурявал изцяло неговия жизнен стандарт. Той е на върха на семейната пирамида – господар, с решаващ глас по всички въпроси. Според нашите събеседнички мъжете често упражняват физическо насилие вкъщи, без това да се осъжда от общественото мнение.

Жената, чиито задължения са обърнати към децата, домашния бит и тютюна, е зависима от него, слуша го и му се подчинява. В пълна зависимост от бащата са и децата. Позициите на старите хора се основават на безусловен авторитет, уважение и почит.

Процесите на пренастройване към пазарна икономика и свързаните с тях материални трудности рефлектират върху семейството. Видимо променени са семейните роли. Поради масовата безработица сред мъжете женските задължения силно нарастват. Наред с обичайните дейности, сега жените осигуряват и основните приходи в семейния бюджет. Това обаче с нищо не променя модела на вътрешносемейните отношения. Съпругът-баща си остава „на върха“. Неговите позиции се препотвърждават от всеобщото убеждение, че мъжкият труд навсякъде се заплаща по-скъпо. На мъжа се гледа като на „ресурс“, който ще бъде реализиран в бъдеще, за да осигури или поне да възстанови изгубения жизнен стандарт на семейството. Жената постарому възприема ролята си като „поддържаща“ – тя „просто“ осигурява оцеляването на семейството дотогава. Авторитарният тип семейство, обвързано със здрави родствени връзки, на практика се оказва изключително функционално в ситуация на криза. Той позволява бързо вземане на решения, максимално мобилизиране на всички резерви и безконфликтна смяна на семейните роли при необходимост. Този тип семейна организация има потенциал бързо да се пренастройва и да се адаптира към нови ситуации, да се „проектира“ в съвършено различни условия и пространства.

Домът има особен идентификационен смисъл за българите мюсюлмани. Традицията родителите да осигурят жилище поне на един от синовете си все още е много активна. Това практически „закрепостява“ младите хора и ги лишава от възможността да търсят себереализация извън родното си място.

На едно място в книгата си „Българо-мохамеданите (помаци)“ Стою Шишков отбелязва: „Турците казват, че думата „читак“ (с този термин българите наричат турците, влагайки в него пейоративно значение – б.м., А. В.) произлиза от *чит* – плет, плетена стена, и от думата *ак* – бял, белосана стена. Само на турците се е позволявало да имат и живеят в добри и варосани къщи, и тяхното високо положение като господари над земята и раята се е отличавало главно в това... Когато турчин и турски чиновник влезе в едно село, той по външния вид на къщите трябва да знае кои са на правоверните му едно-

родци и кои са на раята“ (Шишков 1936: 66). Би могло да се допусне, с голяма доза предпазливост, разбира се, че особеното значение, което тук се придава на външния вид на дома, е своеобразна реакция на историческата памет. Строят се големи къщи (най-малко двуетажни) с цената на почти драматични лишения. Вътрешното разпределение на жилищното пространство е пригодно за съжителство на две поколения. За всяко семейство има отделен етаж. Определено е общо помещение за съхраняване на изсушения тютюна и килер за домашно приготвената зимнина. Когато синът се задоми, родът на булката поема обзавеждането на дома. Мебелите са съвременни и стандартни. Това, което придава уют и своеобразие на всеки дом, са домашно изработените тъкани, китеници и килими. Те са традиционен и задължителен елемент от чеиза на жената. Затова майките, които имат момичета, започват да приготвят *дрехите* за сватбата им още преди детето да е навършило 14 години.

Стилът на обличане е разнообразен. През лятото мъжете носят панталони от лек плат и ризи или ходят в обичайните работни дочени дрехи. Само някои от тях носят на главата си характерното за професионално смесените райони тъмно таке. Женското облеклото варира от дънките на тийнейджърите до модерния костюм (най-често панталон и сако) при младите и шалварите при по-възрастните, които не налагат открито своя вкус по отношение на облеклото. Показвайки ни семейния албум обаче, наша събеседничка с вълнение сподели, че изпитала истинско щастие, когато на фолклорен концерт внучката ѝ облякла „старата носия“. („Не вярвах, че ще доживея да я видя в сватбените ми дрехи“). Приела е обаче, че момичето никога няма да излезе из село с шалвари. Младите уважават избора и традициите на старото поколение. Възрастна жена от Сатовча се похвали, че е получила като подарък от дъщеря си в САЩ плат за шалвари.

Сред българите мюсюлмани облеклото (все още) е знак за социален статус и генерационна принадлежност (за знаковите функции на облеклото вж.: Михайлова 1976: 5–23; 1983: 267–281; Георгиева 1984: 143–144). Осмислянето му като професионален маркер е трудно доловимо, доколкото отсъства необходимостта да се демонстрира религиозна принадлежност. Когато една от събеседничките ни в Сатовча сподели, че мъжът ѝ е „вишист“ и най-после си е намерил работа по специалността, тя не пропусна да отбележи, че „сега той може (т.е. има право) да се облича добре“ (АЕИМ 507–III, с. 2). Самата тя смята, че не може да облече блузата, която е получила като подарък от Америка, защото е „много спортна“ – т.е. не отговаря на възрастта и положението ѝ. Същата жена разказа, че преди време в село Сатовча открили магазин за дрехи втора употреба, в който се продавали хубави неща на достъпни цени. Смята се обаче, че е „срамота“ да се обличаш оттам, защото „с носени дрехи ходят само циганите“ (АЕИМ 507–III, 4). Тя призна, че е влизала да го разгледа „една вечер по тъмно“, за да не я

види някой. По разбираеми причини магазинът е просъществувал само няколко месеца.

Шалварите са част от съвременното облекло на мюсюлманката. Тези, които ги предпочитат, имат зимен и летен гардероб, изработен от различни по качество и десен материи. Консервативността на модела се компенсира от оригиналността на *кърмите* (везана украса, която се пришива към крачолите). Те се изработват на ръка и върху тях всяка жена създава свои, неповторими везбени мотиви и орнаменти.

Ако се съди по снимките, изпратени от Америка, имигрантите не променят съществено стила на облеклото си. Само най-младите възприемат изцяло американската мода. При по-възрастните е видим стремежът да я адаптират към „донесените“ традиции: жените носят неизменните забрадки, но са заменили шалварите с широки панталони или с рокли от пъстри платове.

Социалният живот на селото е много интензивен, въпреки привидната си монотонност. Сватбите се правят на мегдана с участието на цялото село. Те са очаквано събитие и важен механизъм за препотвърждаване на идентичността и на семейно-родствената мрежа. Една наша събеседничка доста точно формулира социалното значение на празниците и ритуалите: „Сега (като нямам пари – б. м., А. В.) все едно съм в чужбина. В Смолян имам вуйчовци и не можем да ги видим, шото за б души е скъпо (да пътуват – б. м., А. В.). Няма и сватби, че да се видят поне децата... Утре ще се срещнат в София, може и да се залюбят – не се познават, не знаят, че са братовчеди“ (АЕИМ 507–III, с. 10).

Въпреки привидната свобода на брачния избор, той не излиза извън утвърдения ендеогамен кръг и общовалидната ценностна система на групата. При имигрантите в Америка традиционните критерии за брачен партньор се превръщат в допълнителна бариера срещу етнически смесените бракове, защото „момчетата там си искат „българка“ (мюсюлманка – б. м., А. В.), че знае да шета. Американките лесно си събират багажа. Нашите са послушни. Майка, като си изпраща детето в друга къща, направо си му казва, че е прислужничка: „Там да переш, да слушаш, да готвиш!“ (АЕИМ 507–III, с. 22).

Немислимо е да не отидеш на сватба, когато си поканен. Поддържането на традициите обаче среща все по-сериозни трудности. Един мъж сподели, че тази година е бил на 27 сватби и направи груба сметка, че ако е давал само по 10 лв. (а както е известно на сватба се дава много повече), то това е струвало 270 лв на семейния бюджет. „Трябва да е сватба на много близък, за да отидат и двамата от дома. Затова комай само мъжете почнаха да ходят по сватби. И то идеш там, а хората вече нямат това самочувствие, тая усмивка, веселбата не е същата“ (АЕИМ 509–III, с. 1).

Наблюденията върху сватбения ритуал показаха, че неговият съвреме-

нен вариант е значително опростен. Знанието за обредността обаче е живо. Заедно със съхранената „традиционна“ обредна структура то служи за основа, върху която се прекодират иновациите. Затова сватбата е запазила традиционното си осмисляне и се разпознава като „нашата сватба“.

Сегментите на сватбения комплекс: изпращане на булката, обществено регламентиране на брака чрез хоро на площада и съвместно хранене, даряване, посрещане в новия дом, *никях* публично представяне и пренасяне на чеиза – са активни. Сватбарите тръгват за булката от дома на младоженеца с шумно шествие и музика. Музиканти се наемат от гр. Гоце Делчев. (И в двете села на сватбата свиреше един и същ ромски оркестър.) В дома на момчето ги посрещат тържествено и премятат през рамото на всеки от тях оранжева кърпа.

В сватбения ден цялото село се събира на площада. По-възрастните са насядали амфитеатрално по дуварите и стълбищата. Водят се оживени разговори.

Разговаряхме с жена, прославил се в района като майсторка по *връзване на прикята*. Докато родителите ѝ били живи, я канели на всички сватби (задължително изискване към този обреден персонаж е да е *от цяла къща* – да няма починали хора в семейството). Разказа ни, че и днес чеизът се тъкми. Това се прави ден преди сватбата. *Връзвачката* реди дрехите и завивките така, че да не се допират и да не са едно върху друго – иначе *ще е потисната момата*. Най-отгоре слага две възглавнички – *с бяло и червено прело* (вълна) – *да пазят*. Някъде из дрехите мушва и чесън против *уроки*, като внимава да не я види някой, защото с този чесън може да се прави магия на младоженката. Всеки, който пожелае, може да види чеиза преди сватбата. По-любопитните дори броят с колко дрехи и завивки излиза булката от дома си.

Когато празничната процесия приближава, движението на площада спира и всички отправят поглед към младоженката. Тя е в пищна и видимо скъпа бяла рокля, с дълъг сватбен воал. Това, което веднага привлича вниманието, е герданът от банкноти по 100 и 500 евро на шията ѝ. От двете ѝ страни пристъпват шаферките – 4–5-годишни момиченца, облечени в специално ушити за случая дълги бели роклички. Докато младоженците с кумовете и шаферките влизат в кметството, сватбарите и музикантите се нареждат в очакване пред входа. С тържествена мелодия свирачите оповестяват приключването на церемонията по сключването на гражданския брак. Новобрачните излизат и се отправят към площада, за да поведат сватбарското хоро. На него се хващат роднини, съселяни и гости от съседните села. Във Вълкосел хорото завършваше млад мъж с бутилка „Jim Beam“ в ръка.

След около час сватбарите се отправят към ресторанта. Тук се смята за нормално да поканиш 500–600 души. Бащата на младоженеца осигурява

храната и напитките за празничната трапеза. По-голямата част от разходите се възмездява от гостите във вид на пари и дарове за младоженците. Според наш събеседник „така или иначе, всеки преценява колко е струвало на бащата и дава пари, които в крайна сметка надхвърлят похарченото при подготовката“ (АЕИМ 507–III, 22).

Миграциите на българите мюсюлмани се конструират като част от този културен модел. Относително по-краткосрочните – в Западна Европа – следват „сценария“ на добре познатото и традиционно за Родопския край *гурбетчийство* (Троева, Григоров 2003: 109–122; Карапетров: 1991: с. 408). Особеностите на семейната организация и традиционната роднинска взаимопомощ стават важен ресурс при търсене на работа в чужбина. Почти всички, които работеха в Западна Европа, твърдяха, че са извикани и посрещнати от свои роднини, работещи вече там. Една наша събеседничка доста образно коментира явлението: „Като едно Дайчово хоро сме – ако моят брат иде, после вика мъжа ми, поколението, селото отива там“ (АЕИМ 507–III, 25). Когато семейството е принудено да се раздели за известно време, увереността в подкрепата на близките сваля стреса от заминаването. Съответно отсъствието на предварителни емигрантски нагласи у заминаващите със „зелена карта“ и съзнанието, че имат роднини на село, намаляват двустранно напрежението, свързано с мисълта за бъдещето на възрастните родители.

При краткосрочните миграции заминава само мъжът. Семейството се разделя, без това да промени драматично начина му на живот. Съпругът работи и спестява, свеждайки до минимум дори неизбежните си битови разходи, за да изпраща редовно пари на близките си. За него чуждата страна е само „работно място“. Той е напълно дезинтересиран от всичко, което го заобикаля (например човек, работил три години в гр. Памплона, Испания, дори не беше чувал, че там има корида) и живее истински само по телефона – обменят се новини от ежедневието, изпълняват се ритуали (например вземане и даване на прошка на Байрама), регулира се поведението в особени случаи (при смърт в дома му се съобщава в кой ден не бива да работи). Функциите на отсъстващия съпруг се разпределят между роднините и членовете на семейството, а строгият социален контрол и самоконтрол гарантират запазването на съпругеската вярност.

Със „зелена карта“ обикновено заминава цялото семейство, но без възрастните родители. Функциите на гаранти в Америка поемат най-често техни близки, емигрирали по-рано. Новопристигналите се заселват в съседство със свои роднини, съселяни или познати от съседните села. Попадайки в „своя“ среда, те „проектират“ и своите традиции. Новото жилище се обзавежда в добре познатия „родопски стил“ с вещите и тъканите, донесени от дома. Дори вътрешната му архитектура се адаптира към обичайния в родината

начин на живот. (В писмо от Америка дъщеря разказваше на родителите си, че там си имат всичко – дори килер за туршиите, само че „тук не ги правим, а ги купуваме“.) Чрез телефонни обаждания, снимки, подаръци и изпращане на малки суми се възстановява връзката с родителите. Установява се и нова „локална“ мрежа, която след това се поддържа чрез традиционните взаимни гостувания. По време на Коледните празници семейство от Западния бряг например е прелетяло със самолет целия континент, за да гостува на свои близки, установили се на Източния. За човек, роден в САЩ, това е неразбираемо и немислимо. Контактите с „чуждата“ среда, принципно изживявана от имигрантите като „враждебна“, на практика се свеждат до неизбежните отношения с работодателя.

Наблюдаваните процеси са продукт на сложната и динамична икономическа обстановка в България през последното десетилетие. Тя непрекъснато провокира у хората способността да оцеляват при все по-трудни условия. В този смисъл миграционните движения сред българите мюсюлмани са спонтанни. Те обаче нямат стихийен характер, а са част от един цялостен културен „сценарий“. Културата на българите мюсюлмани в Родопския край е локална форма, която се формира и развива в усложнена природна и демографска среда. Тя е изработила свои „образци“ и механизми за трайно усвояване на пространства и ресурси. В нея има потенциал за бързо преориентиране и за адаптиране към нови условия. В ситуация на криза тя действа като „аварийна“ програма. Съвременните миграционни процеси сред българите мюсюлмани са по-интензивни, защото са лишени от драматизъм. Миграциите се конструират и „разпознават“ като нещо, „което вече е било“. По този начин заминаващите следват един традиционен „сценарий“, проверен от опита на много поколения.

ИЗТОЧНИЦИ И ЛИТЕРАТУРА

- АЕИМ 507–III. Емиграционни нагласи на населението в община Сатовча, Гоце Делчевско, зап. М. Карамихова, А. Воденичарова, М. Дечева, В. Григоров.
- Воденичарова, А.* 2000. Духовното битие на българския селянин в края на XIX – началото на XX век. – Във: Етнографски проблеми на народната култура. Т. 6. С.
- Ганцкая, О. А.* 1984. Семья: структура, функции, типы. – Советская этнография, 6.
- Георгиева, Ц.* 1984. Съвместимост и несъвместимост в ежедневието на християни и мюсюлмани в България (етнологичко изследване). – Във: Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България. Фондация „Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия“, 140–159.
- Герасимова, И. А.* 1976. Структура семьи. Москва.
- Динкова, М.* 1976. Съвременното българско семейство. С.
- Каранетров, П.* 1991. Славейно.

- Карамихова, М.* 2003. Емиграцията от Родопите – нов феномен или временен отговор в период на криза. – Във: Да живееш там, да се сънуваш тук. С., 23–104.
- Макавеева, Л.* 1991. Българското семейство. (Етно-социални аспекти). С.
- Михайлова, Г.* 1976. Социални аспекти на народното облекло. – Българска етнография 3–4, 5–23
- Михайлова, Г.* 1983. Функции на народните носии. – Във: Етнография на България. Т. 2. С., 267–281
- Троева, Е., В. Григоров.* 2003. Гурбетчийството в Родопите – минало и настояще. – Във: Да живееш там, да се сънуваш тук. С.
- Шишков, С.* 1936. Българо-мохамеданите (помаци). Пловдив.

ЛОКАЛНИ ТРАДИЦИИ В ИДЕНТИЧНОСТТА НА МАЛКИЯ БЪЛГАРСКИ ГРАД В КРАЯ НА XX – НАЧАЛОТО НА XXI ВЕК (ЕТНОЛОЖКО ПРОУЧВАНЕ ПО ПРИМЕРА НА СТРЕЛЧА)*

МИРА МАРКОВА

Етнологията на града е една от темите, които предизвикват трайния интерес на съвременните изследователи. Това до голяма степен се дължи на многообразието на българските градове, където съжителстват различни по тип култури. Взаимодействието на тези култури формира особен манталитет у техните носители, специфичен светоглед и определен тип поведение, изискващо проучване, при което етнологичните методи са изключително ефективни.

В този контекст проблемът за малкия град¹ поражда множество въпроси, мотивирани от спецификите на локалната култура, които от своя страна са повлияни от трансформациите в материалната и социалната сфера, извършени на местно ниво през различните кризисни моменти от двадесетото столетие.

В научната литература едно от най-честите основания за определянето на малкия град като такъв е числеността на населението. Разбира се, този количествен критерий е променлив и относителен. За съвременната българска действителност ще се придържахме към становището, че градове, наброяващи до 50 000 жители, влизат в категорията „малък град“². От гледна точка на града като културна реалия много по-важни от числеността на населението, например, са спецификите на градския дух, с които се характеризират някои селища. Те придават особеното им излъчване, далеч преди формално да бъдат признати от държавата за градове. Настоящата разработка ще направи опит да разкрие именно част от тези специфики като разшири полето на проучване на малкия град, въвеждайки в обръщение нова етнографска информация.

Осъществяването на основната цел ще бъде свързано с решаването на конкретните задачи:

– На базата на емпиричния материал от теренното етнологично проучване и на сведения от специализираната литература да се представят отличителните черти в локалната култура на малкия български град от региона на Средногорието в края на XX – началото на XXI в.

* Настоящото изследване е част от научен проект, разглеждащ проблемите на малкия град в съвременността, финансиран от фонд „Научни изследвания“ към Софийски университет „Св. Климент Охридски“. Емпиричният материал е събиран в периода август – септември 2008 г.

– С помощта на различни извори (теренни, исторически) да се разкрият спецификите в локалните традиции и идентичността на Стрелча, като се потърсят и по-широки обобщения. В тази връзка да се разгледа отошението мит – история – памет – обективна реалност.

– Малкият град да бъде характеризирани чрез неговите социални проекции, моделиращи комуникацията между отделния човек и общността.

– Паметта и „живата традиция“ да се представят през призмата на носителите на културата, като тук автобиографичният метод е основен метод на изследването.

Настоящото изследване се основава на следните етноложки методи:

– етнографски интервюта и беседи с хора, различни по възраст, пол, професия, социално положение;

– биографичният и генеалогичният метод, чрез които се улеснява установяването на времевите параметри на проучваните явления и процеси;

– непосредствено наблюдение върху отделни страни от поселищния живот;

– използване на документи от семейните архиви на частни лица.

Град Стрелча се числи към региона на Същинска Средна гора, който от етнографска гледна точка представлява преход между равнинната и планинската култура³. Като цяло районът остава в периферията на задълбочените научни проучвания. Изключение от това прави изследването на Хр. Вакарелски за Панагюрския край⁴, където особеностите на Стрелча са бегло споменати.

Изследваното селище е обявено за град през 1967 г. Усвояването на средата обаче остава до голяма степен „по селски“. Формалното превръщане на селището в град от държавната конюнктура не може моментално да промени манталитета и всекидневната култура на неговите жители. И до днес като анекдот се споменава указателна табела от онова време: „Граждани, изхвърляйте боклука си в края на селото!“ . Естествено динамиката на историческото развитие оказва своето влияние и върху местните жители, върху техния светоглед, менталност, всекидневната култура, които бавно търпят съществени, но необратими промени.

Регионът предизвиква етноложки интерес и поради факта, че тук съжителстват преселници, числящи се към различни етнографски групи (македонци, балканджии, шопи), които оформят специфична локална култура – част от българската културна мозайка.

МЕСТОПОЛОЖЕНИЕТО

Град Стрелча е разположен в долина, в подножието на Същинска Средна гора, на 475 м надморска височина. Селището е заградено от върховете *Стръмонос*, *Бунай* и *Богдан*. Това местоположение, съчетано с обширни широко-

листни гори и топли минерални извори, определя благоприятния умерено-континентален климат.

Административно Стрелча е в Пазарджишка област. Градът е ситуиран на кръстопът на 60 км северозападно от гр. Пловдив, на 14 км източно от гр. Панагюрище, на 43 км северно от гр. Пазарджик и на 24 км южно от гр. Копривщица. Център е на община, към която се числят още селата Дюлево, Свобода, Смилец и Блатница. Общо населението на общината към лятото на 2008 г. наброява 5200 жители.

Естествената защитеност на мястото и благоприятният климат са причина от дълбока древност регионът да е населен. От времената на праисторията, през тракийската цивилизация, епохите на средновековната българска държавност и османското владичество, та чак до наши дни историческият живот тук никога не е прекъсван. Това поражда едно особено чувство за история сред местните хора, притежаващи специфична историчност и спомен за миналото. Тази специфична историчност е всъщност уменията да се използва миналото, а не само да се поддържа споменът за него.

ЛОКАЛНАТА ИСТОРИЯ И ПАМЕТ

Историята, интерпретирана на битово равнище, се докосва до съдбата на обикновения човек и бива припозната чрез неговите разкази и спомени⁵. При този тип история важно е не толкова достоверността на историческия факт, колкото устойчивостта на миналото, което общността и отделната личност са способни да съхранят и реконструират, подчинявайки го на своята стратегия за оцеляване. Връзката между спомен – история – обективна реалност и идентичност акцентира върху онези моменти, когато миналото се превръща в коректив и едновременно в база, от която се съди за настоящето. Факт, особено актуален в нашата епоха, когато проблемът за измеренията на българската идентичност отново е поставен на изпитание. В такъв момент легендарното начало и митът излизат на преден план. Това е необходимата опора, търсена от обикновения човек, за да „намери себе си“, за да стъпи здраво на земята, когато е подложен на оцеляване в екстремна ситуация, предвид политически и социален преход. В този контекст спомените с исторически характер в локалната памет на стрелчани съвсем естествено вземат връх. Преданията представляват значителна част от тези спомени.

Преданието за **името на селището** отвежда към Средновековието, като се срещат имената *Стрелец*, *Стрелица*, *Стрелъчград*. Според краеведа Георги Василев името на селището се свързва с цар Смилец, който основал в района школа за обучение на стрелци. Тук изпращали провинилите се престъпници, най-вече изменниците, които били убивани в местност, наричана днес Мърт-

вилото⁶. В локалната топонимия личат и други названия, свързани по всяка вероятност със Смилец. Такива са местностите *Смиловене*, *Смилови парцале*, *Смиловенски ниви*, самото село *Смилец*.

Иначе в османски документи изследваното селище е наричано *Стрелча касаба* и *Иструмча*.

Топонимията на селището отразява отчасти и развитието на историческата памет. Така различни легендарни инварианти, популярни сред местните жители, обясняват произхода на **името на протичащата през селището река, известна като р. Стрелчанска Луда Яна**. Една от легендите отново отвежда към цар Смилец, който имал красива дъщеря Яна, наричана заради необуздания си буен характер „лудетината Яна“. Тя живеела в крепостта Калето, в южната част на днешната местност *Златината*. Задачата на Яна и нейния отряд от отбрани стрелци била да пазят прохода *Латински друм* от византийците. Единствен път проходите били оставени без охрана, защото стрелците отишли да си получат новото оръжие, а Яна била на лов. Византийците успели да нападнат и ограбят Калето и близкия до него Стрелчград. Щом видяла какво е станало, Яна решила да си отмъсти. Направила много факли, напоени с катран, вързала се за два орела и заедно с факлите полетяла към стана на византийците. Когато пристигнала, запалила факлите и изпепелила целия неприятелски лагер. Заради смелата постъпка, граничеща с лудостта, обикновените хора нарекли своята река на нейно име – Луда Яна. След време реката се разделила на две и днес имаме *Стрелчанска Луда Яна* и *Панагюрска Луда Яна*.

Друга легенда отвежда към времената на османското владичество. Това е интересен мотив при устния разказ, където често пъти категорията „през Турско“ е изначалното митично време⁷. Момата Яна се zalюбила с момъка Бунай. Прочута с хубостта си, Яна била забелязана от турците, които решили да я потурчат. Девојката предпочела смъртта пред позора и се хвърлила в реката от една скала, която била наречена Момина скала, а реката – Луда Яна. Бунай в мъката си също последвал любимата си и на него хората нарекли най-живописния връх в Балкана – вр. Бунай. Популярен е и друг вариант, според който реката потича след смъртта на девојката. Изворите на тази река са два, потекли от очите на момата. Реката е Луда Яна, т.е. буйна Яна, уточнява респондентката И. Г. (около 70-годишна), „па и реката е наистина луда, оти като придойде, завлича сичко по пата си“⁸.

Тази легенда има множество варианти в цяло Панагюрско – позната е в селата Попинци, Бъта⁹, в самото Панагюрище, а това показва силата на регионализма в интерпретирането не само на историята, но и на мита. В много отношения локалната идентичност доминира над националната. Общностната памет съхранява преди всичко онези събития, които са значими за локалната история. За обикновения човек тези събития винаги са „уникални и неповторими“ и никога не се подлагат на съмнение.

Друго предание от локалната история на Стрелча отвежда към времената на тракийската древност. „Нашето землище било обитавано от бесите – разказва Г. В. (79-годишен). – Те си имали цар, а той – красива дъщеря на име Калаваица. Тя била толкова хубава, че греела като слънце и пеела като славеи. Когато запеела, дори славеят спирал да пее, за да я слуша. Със своята хубост и със своите песни тя била известна и сред другите племена. Веднъж друго племе, живеещо до р. Марица, нападнало нашите беси. Многобройните противници принудили царя да моли за мир. Единственото условие на противниците било брак на техния владетел с Калаваица.

Царската дъщеря се съгласила, но взела със себе си и своята свита. Минал месец в подготовка за сватбата. Калаваица не харесвала бъдещия си съпруг, защото бил грозен и прост. Изпратила вест до баща си, че в деня на сватбата ще напие стражите и войниците. Така и станало. Калаваица раздала вино и скоро пияните войници станали лесна плячка за бащата на Калаваица. Тя била спасена. Когато Калаваица умряла, царското семейство я погребало в местността Орела и сложило на главата ѝ златен венец, а до нея сребърна чаша.

През 1950 г. нашият съгражданин К. С. копаел в местността Орела дупки за засаждане на дръвчета и попаднал на гроба на Калаваица, намерил златния венец и сребърната чаша¹⁰. Никой не се съмнява в истинността на тази легенда, защото за стрелчани миналото съвсем естествено продължава да живее в настоящето. Мит и реалност се преплитат, за да утвърдят идеята за непрекъснатостта на поселищния живот, а оттам и вечността на паметта на неговите обитатели. Тази непрекъснатост се препотвърждава от топосите на землището, където, според Цветана Георгиева, през вековете са записани кодовете на българската културна памет, преповтаряни и пренаписвани в последователен ред от всяка генерация българи във всяко българско селище¹¹.

Подобно на други селища от региона на Средногорието и Стара планина¹², и в топонимията на Стрелча е отразен **митът за Крали Марко**. Личат названия като *Марков камик*, *Маркова могила*, *Маркьови ниве*. Вярата в легендарния юнак е особено характерна за планинската ни култура като цяло, чиито носители са т.нар. балканджии. В тази връзка някои автори дори говорят за Маркова сакрална топонимия, визирайки проекциите на преданията за Крали Марко¹³. В локалната култура на Стрелча „Марковите топоси“ вероятно се появяват през късния XVIII в. Осъзнаването на българите през епохата на Възраждането заедно с тяхната еманципация сред останалите народи в Османската империя засилва търсенето на героичното минало, което да подхрани самочувствието. Теренната практика показва, че съвременните жители на Стрелча добре познават митовете за Крали Марко и съвсем не се интересуват от неговата реална историческа съдба. В конкретната ситуация митът е по-силен от реалността. Именно митът се вписва в локалната стратегия за оцеляване и става неизменна част от идентичността на регионалната общност.

Юначеството и смелостта са възприемани и от стрелчани като техни отличителни черти. Именно вярата в герои е от особена важност за всяка една локална общност. Така отделният човек съживява миналото, връща се към времето на предишните генерации, припознавайки го като свое и, идентифицирайки се с героя, се чувства съпричастен към велики дела¹⁴. Митът става споделен, а именно споделените митове осигуряват стабилната база на идентичността, била тя национална или локална. Засилва се чувството за общност. Формира се „култура на спомена“, която именно обуславя по-тясната общностна консолидация¹⁵. Рюдигер Шот пък въвежда в обръщение термина „чувство за история“, като твърди, че митовете в много по-голяма степен от писмените документи са свързани с групите, за чиито съдби съобщават¹⁶. Според същия автор силата на мита, наречен „чувство за история“, се дължи на обстоятелството, че този мит осветлява настоящето от гледна точка на изначалието. „Чувството за история“ дава възможност за прескачане направо от митичните предци към съвременното.

В тази връзка особено място в историческата памет на изследваното селище заема споменът за **войводите**.

По предание в Стрелчанския Балкан в местността Кръста (дн. Барикадите) бродил с хайдушка чета **Ильо войвода**. Той е възпят в следната „стрелчанска“ (по думите на респонденти) народна песен¹⁷:

Майка на Ильо ¹⁸ думаше:	твоите братя убиха.
– Защо ми синко, избяга,	Ильо на майка продума
из тая гора зелена	– Майко ле, стара майчице,
и сабра верна дружина	за моите братя ще мастя,
все отбор млади юнаци?	за сички турски зулуми,
Остана ми синко, едничък.	на тая земя страдална
Кърджалии, люти сеймени,	ний ще ѝ бадем стопани.

Ненчо войвода, наричан още Ненчо бияря е реално съществуваща историческа личност, за която почти всеки стрелчанин, млад или стар, знаеше по нещо. По всяка вероятност е живял в началото на XVIII в. Освен с билкарство и лечителство, той се занимавал с дърворезба, бил майстор на гъдулки и кавали. Легендата разказва¹⁹, че веднъж жената на каймакамина на Татар-Пазарджик се разболяла и повикали Ненчо бияря да я лекува. Жената оздравяла. Друг път се разболял братовчедът на каймакамина. Отново пратили за Ненчо, но той отказал, защото точно тогава лекувал баща си. Докарали го под стража и го затворили. Жената на каймакамина отишла да го види, но това предизвикало ревността на турския управник и той заповядал да убият Ненчо. Стрелчанинът успял да избяга и се укрil в Балкана, като негово обиталище станали местностите *Айдук тебе* и *Айдушкото кладенче*. Дълго бродил с четата си Ненчо

войвода, но накрая турците му устроили засада. Лобното място на Ненчо признателните стрелчани наричат и днес *Ненчовец*.

Преди Кримската война шета и четата на **Динчо войвода**, по всяка вероятност Динчо Джумайов (1827–1857)²⁰. Когато бил 15-годишен, баща му го изпратил да чиракува в златарско ателие в Пловдив. Веднъж той заварил двама крадци – турци, които налетели на него с ножове. За да се спаси, ги убил и единственият му изход след това бил да забегне в Балкана. Събрал дружина, която го избрала за войвода. След няколко години хайдутлук бил убит до една скала в местността *Церовите китки*. За да не се забравят неговите подвизи, хората нарекли мястото *Динчов камик*.

Изключително интересна песен и до днес се изпълнява от носителите на местната фолклорна традиция. В нея се споменава Ангел войвода, за който народната памет не е запазила подробности, но песента е свидетелство за устойчивостта на култа към героите.

Прочул ми се султана,
че дава крина жълтици
легне ли булка при него
в първата сватбена вечер.
Нийде се булка не найде,
на Станбул да си отиде
и честта да си продаде,
за крина едри жълтици.
От де се Ангел научи,
Ангел войвода от Стрелча,
сабра си страшна дружина
и на дружина продума:
– Кажете някой да има
мажко сърце, женско лице –
на булка да го направим
и при султана заведем.
– Ти само имаш, войводо,
мажко сърце, женско лице
обади ми се Стояна.
Стойна страшен хайдутин.
Тебе ще булка направим
и при султана заведем.
Вдигнали сватба голяма
и при султана отишли.
Султан се много зарадвал,
щом видял булка хубава,
носещи вино сватбари
и весели, и пеещи.

Кога се вече стамнило,
булката влязла весела,
кеф на султана да прави,
за една крина жълтици.
Когато двама останали,
Ангел пищова извадил
и на султана продумал:
– Нареждай бързо султанчо,
седем катъра със злато,
да тръгнат, да си заминат
за Сакар Странджа планина
със надолетете сватбаре.
Знаеш ли, аго, кой съм аз?
Ангел войвода от Стрелча.
Речеш ли да се откажеш,
ще гръмна в тебе веднага
в главата твоя, султанска.
Султан се много изплашил
и дал веднага наредба –
седем катъра със злато
веднага да си заминат.
Когато зело да самва,
Ангел султана завързал.
В уста му кърпа натикал
и си се тихо измъкнал
облечен в дрехи сейменски,
със сабля, с чифте пищоле²¹.

Познати са и жени войводи – **Петра войвода** и **Рада байрактар**. В много отношения те притежават храброст по-голяма от мъжете. Били са надарени и с изключителен женски талант – умеели да пеят, да шият и тъкат, както никоя друга мома в селото. Заради посегателство от страна на турците са принудени да потърсят спасение в Балкана (събирателен образ на българската планина) и също са увековечени чрез селищната топонимия – *Петрин дол* и *Радин дол*. Сюжетът за женската храброст през вековете на османското владичество е често срещан мотив във фолклорния разказ. Той е част от етническото усвояване на пространството. Митът за подвига има функцията на пример, на поука и главно на етногенериращ фактор, създаващ представата за общата историческа съдба и за етническото единство на българите²².

Устойчивостта на общностните спомени с исторически характер се дължи на факта, че чрез локалната интерпретация събитията от националната история получават персонификация. Биват разбираани от обикновения човек, макар и често пъти да стават част от локалния мит. Така човекът се чувства „творец на историята“. По силата на устната традиция той избира кои събития да запомни, върху кои да акцентира, предвид значимостта им за местната история, поддържа усещането за родство и културна непрекъснатост.

ВЪСТАНИЕТО

Колективният спомен съдържа представи с висока степен на задължителност, които в никакъв случай не бива да бъдат забравяни²³. Сред тези представи в Средногорието Априлското въстание, съвсем естествено, заема най-значимо място и Стрелча не прави изключение. Въстанието представлява онзи момент от историята, който е паметен за всички респонденти, независимо от тяхната възраст и лични пристрастия. „Това е нашето въстание, защото ние сме били най-чистите българи“ – категорични са голяма част от стрелчани. Участието или неучастието във въстанието определя отношението към отделните родове. Дори преселници, дошли след 1876 г., свързват своята родова история с въстанието²⁴.

С нескрита гордост потомците на Кацаровия род разказват за своите предци – Стоян, Яко, Дончо, участници във въстанието. При първите срещи на Бенковски с населението на селищата от Средногорието (януари 1876 г.) събранието в Стрелча е най-многолюдно. На него 40 души полагат клетва за вяност към революцията²⁵. Бенковски отчита, че Стрелча, въпреки 50-те си турски къщи (ок. 150 жители) и още около 70 жители

татари, след Копривщица и Панагюрище има най-голямо влияние сред селата от района²⁶. Непосредствено преди въстанието Стрелчанският революционен комитет провежда заседание на 12 април, на което присъства и апостолът Волов. Председателят на революционния комитет Иван Балтов прочита пред присъстващите „Списък на изработените дела“: „[...] въстаническото дружество в Стрелча има приготвени 150 войници. Казаните войници са с облеклото си и 150 фишеци с най-добри пушки и сабли от вехтата система. С по две чанти за фишеците и по три оки пексимет, мушамы за завивки и за пушките. Двадесет въоръжени други, които щат всякога да се намират покрай децата и на които е възложена грижата за пазенето на децата и снабдяването с храна и припаси действащата война. Тридесет хиляди фишеци потопени и запечатани в съндъци. Ето в кратце и статистиката на селото [...] то брои 300 къщи, 834 жители мъжки, 940 жители женски, 18 000 овце, 2000 говеда, 120 биволи, 15 000 кила жито, 250 коне, волове впрегати 450 чифта“²⁷. За делегати на Оборище са избрани Иван Балтов и Саво п. Евстатиев. На самото събрание в Оборище те докладват без колебание, че Стрелча е готова да вземе участие във въстанието и подписват протокола.

Героизмът на стрелчани във въстанието е извор на нескрита гордост. Чрез споделения спомен всеки един съвременник се чувства съпричастен към онези времена. И до днес почитани са родовете Гуджеви, Балтови, Гелеменови, Чеширанови, Кидоскови.

Регионалната история помни и стрелчанската чета, предвождана от Мильо Балтов, която след разгрома на въстанието се държи в планината до декември 1877 г. „Горските человети“ – името, под което е известна четата сред местните жители²⁸, посрещат руските войски на полк. Темирязев в Балкана. Заедно с тях, от Златица до Стрелча, участват в боеве срещу отстъпващите османци и влизат в селището на 31 декември 1877 г.

Паралелно със спомена и отношението към въстанието, локалната памет изгражда спомена за Васил Левски. Апостолът става неделима част от регионалната фолклорна традиция. Безспорно е и част от култа към героя. Интересно свидетелство е народна песен, разказваща за формирания от Левски на 28 октомври 1871 г. Стрелчански революционен комитет, изпълнявана и до ден днешен при особено тържествени случаи²⁹.

Питаш ме майко, майно лъо,
защо се касно прибирам,
след като вече не пия
вино и люта ракия.
На тебе, майко, ще кажа:

пред Левски скоро се клехме
верни комити да станем,
честни, правдиви да бъдем,
Левски на всички ни каза:
„Койт престапи клетвата

народа ще го убие
срам за рода си да стане.
Който обича виното,
при нас му не е мястото.
На пиян нищо не вярвам,

от пиян нищо не чакам.“
Скоро ще, мале, въстанем,
затуй се касно прибирам.
Сбираме пушки, пищоле,
за бой да бадем готови.

Според изследователите на Априлското въстание, след Арабаконашкото приключение, през септември – октомври 1872 г. Левски отново посещава Стрелча, задържайки се около месец в Средногорието³⁰.

Посочените примери разкриват отношението на респондентите към ключови моменти от миналото, които биват припознавани и проектирани в съвременността. В открояваните събития разказвачът акцентира именно на онези събития, които са от особена важност както за самия него, така и за неговата общност. Локалната памет съдържа много движение между различни исторически епохи, интерпретирани от отделната личност, но има моменти, които се явяват обединителни. За изследвания регион това е Въстанието, което се превръща в акцент на паметта. Чувството за принадлежност към общността се съизмерва с чувството за съпричастност към Въстанието. Наративите за онази драматична епоха посочват как колективните репрезентации и общностната памет играят в много отношения значима роля при формирането на историческото познание.

ОБЩНОСТТА

За локалната култура на малкия град е характерна и своеобразна привързаност към „родното място“, която е издигната до нравствена норма. Чрез нея нерядко се проектира и привързаността към семейство и род. Наравно с модерното познание подрастващите опознават света и чрез представите на възрастните и унаследения житейски опит. Общностното се означава и разпознава чрез родовото³¹. В социалната организация на малкия град е съхранен този културен код, който по принцип е присъщ на селото. Вземайки за основа Банско, Мила Сантова твърди, че малкият български град съхранява тази особеност, превръщайки я в своеобразен механизъм и на социализация, и на идентификация³². Подобна констатация би могла да бъде съотнесена в пълна сила и към Стрелча, в чиято култура грижата за семейството и рода все още е неделима от грижата за съседа и земляците. Локалната трудова взаимопомощ не предизвиква удивление у носителите на тази култура. Това се аргументира от идеята за личния принос в обществената хармония. Индивидуалното битие се вражда в социалното чрез общественозначимите събития в него: раж-

дане, сватба, смърт. Все още пред очите на общността стават сватбите (не се минава без хорото на площада след гражданския брак), кръщават се децата, отдава се последна почит на починалите. В малкия град съвместното общностно съжителство се превръща в достоен за следване еталон, в своеобразна поведенческа мярка. Малкият град съхранява и настоява на тези представи³³.

Връзката с родното място не се прекъсва и след евентуални (често принудителни) миграции. Причината е търсене на по-добри възможности за препитание. Днес стрелчани основно мигрират към големия град – Пловдив, София. И тук се появява сблъсъкът между манталитета на мигранта и новата среда. Жителите на изследвания регион са носители на специфична менталност – смесица между патриархални стереотипи и градски елементи. Въпреки опитите за пълно „погражданяване“, т.е. адаптиране към големия град, нерядко като форма за противодействие на градската анонимност мигрантите от малкия град се осъзнават чрез родното място. Правят се землячески сбирки, формират се землячески дружества. Така стрелчаните, живеещи в София от началото на 90-те години на XX в., се събират всяка година в началото на м. януари, като в организацията на събитието активно участва и кметът на Стрелча. Тези сбирки се мотивират от изграденото чувство за колективизъм (присъщо на общността на малкия български град), за принадлежност към цялото и привързаност към „родното място“. Връзката с него се запазва и като презастраховане срещу евентуален неуспех в големия град³⁴.

Изследваната общност проявяваше болезнена чувствителност на тема „родно място“, известна тенденциозност в оценките и дори мнителност. (В тази връзка на преден план изпъкна съперничеството най-вече с Панагюрище.) Причина за това е (донякъде) потиснатото самочувствие на човека от малкия град. Самите жители на Стрелча често се самоиронизират – „да, ние сме град, ама от селски тип“. Възприемат се като „втора категория“ граждани. И тук на преден план изпъква един от феномените на българската действителност, а именно съжителството на селски и градски елементи в културата на малкия град. Това до голяма степен се дължи на изкуствения начин, по който редица селища през 60-те – 70-те години на XX в. са обявени за градове, без да притежават истинските градски характеристики. Така например в тяхната стопанска структура продължава да доминира селското стопанство. (В конкретния случай със Стрелча това е занимаването с розо-производство, овощарство, планинско земеделие, свиневъдство.) Държавната конюнктура спира естественото, исторически обусловено поселищно развитие. Селата от градски тип са обявени за градове, без те действително да са извървели пътя си до „завършения град“. В много отношения държавната намеса реално стопира прогресивното развитие на такива селища. Те се

превръщат в хибридни (и смее да твърдя) остават такива и до ден днешен. Поради тези причини личното израстване, особено на младите, се свързва с големия град, възприеман като носител на новото във всички сфери на живота. Макар още от 70-те години на XX в. градските стандарти във всекидневната култура да навлизат масово в ежедневието (става въпрос за градското жилище, електрификацията, централния водопровод, телевизията, радиото). Днес „ходенето на кафе“ е част от неформалното междуличностно общуване, а появата на Internet съпътства не само младежката култура. През последните пет-шест години започва строителството и на жилищни кооперации, макар да няма реална нужда от тях. Усвояването на жилищното пространство в много отношения обаче остава типично „по селски“ (живот в „лятна кухня“, използването на вътрешната тоалетна само от гостите, посещаването на обществената баня, независимо от наличието на собствена). Тези елементи са също част от спецификите на малкия град. Отчитайки ги, човек често си задава въпроса: Кое е по-добре – „град от селски тип“ или „село от градски тип“?

Общността на малкия град изявява своето единство най-често чрез общностното празнуване. За Стрелча това е празникът Свети Илия. „От незапомнени времена това е нашият празник“ – казват стрелчани, които рано сутрин в деня на празника бързат първо към църквата. Празникът се отбелязва на 2 август, т.е. по стар стил. „Не сменяме датата, защото е грешно. Той, светецът, така си е избрал деня“ – е едно от обясненията на местните жители. „После черквата се връщаме дома – споделя 84-годишната Ц. Е., щото подготовката изисква време. Трябва да се приготви курбан от стари петли или от овен. Трябва да се покрие талигата със шарена черга. Към 9–10 часа тръгваме за местността Свети Илия (намира се на 3 км южно от Стрелча). Там ни е оброка, на него слагаме подаръци. Там на поляните всеки род си знае мястото, простира чергите и изкарва яденето и пиенето. Попът минава покрай всеки род, благославя го, прекадява го и си откъсва от печените петли и овни. Следобед има и борби. Целия ден е празник. Никой не работи, щото се пази от гръм.“ Според преданието св. Илия е избран за общоселищен покровител, защото в Стрелча много често падат гръмотевици. По думите на Ц. Е. „затова му поднасяме курбан, та да не пуца гръмовете по хората, животните, къщите, дървета“. От средата на 90-те години на XX в. съборът се провежда на спортния комплекс в Стрелча. По-възрастните хора обаче не скриха недоволството си от този факт. „Ние първом си ходим на оброка, а после на стадиона“ – посочват мнозина от тях. Интересен факт в Стрелча е разминаването между селищния празник и храмовия празник. Патрон на стрелчанската църква е св. Архангел Михаил, но неговото отбелязване е сведено единствено до предписанието на ортодоксалния канон. На преден план изпъква въпросът за древните пластове в културата на общността, когато празникът е свързан с почитането на върховното божество. Удиви-

телно е как тези пластове запазват своята жизненост, макар търсенията на съвременния човек да са по-близко до рационалното познание, отколкото до ирационалната вяра.

С развитието на общността и селището, паралелно с древния празник, от средата на 90-те години на XX в. се появява и друг – Празникът на розата. Честван в първата събота на юни, празникът е проявление на един от основните поминъци в града – розопроизводството. Място на празника е площадът, а откриването е възложено на кмета. След неговото слово се появява „царицата на розите“, която поздравява присъстващите. След нейното приветствие се появяват розоберачките, които разпръскват розов цвят и пеят:

Кой не е идвал в Стрелча
напролет рози да бере?
Кой не е слушал как пеят
на това градче момите,
да дойде да се порадва
на песни и на природа.

Минават каруци, натоварени с розов цвят, младежи с пръскачки напояват въздуха с розова вода. Празникът завършва с общо хоро на мегдана. Така се ражда новата фолклорна култура.

Интересно е съчетаването на посочените два типа празници в съвременната празнична система на изследваното селище. Традицията и модерността са в симбиоза, като на практика оформят нов празничен комплекс.

Малкият български град, разглеждан като общност, представлява своеобразен културен феномен, приемащ предизвикателствата на новите реалности. От една страна стои частната инициатива, проявяваща се в сферата на туризма, хотелиерството, дребното цехово производство. От друга страна е розопроизводството и връзката със земята, които продължават да заемат значимо място в психологията и бита на стрелчани. Тази връзка моделира специфични възгледи за света, мисловни стереотипи и духовни нагласи.

ПРОСТРАНСТВОТО

Локалната идентичност е съизмерима с представата на всички нейни носители за уникалността на собствения регион, за спецификите му по отношение на други места и области. Тези специфики личат особено при изграждането на вътрешноселищното пространство. Така се ражда представата за мястото³⁵. Акцентите винаги са църквата, училището, пространството около мегдана, читалището.

Църквата заема средишно положение в пространството на всяко българско селище³⁶. Наличието на църква е необходимо условие за авторитета на селището. Според някои автори църквата присъства в наративите за селищна история като символичен център на селищното пространство³⁷. Храмовата история, подобно на селищната, изобилства с екстремни ситуации и кризисни периоди – и църквата, и селището биват опожарявани и после настойчиво възстановявани³⁸. Днешната стрелчанска църква „Св. Архангел Михаил“ е изградена през 1900 г. на площ от 480 кв. м върху основите на изгорен от турците храм със същото име. Църквата е обявена за храм-паметник, на северната ѝ стена са изписани имената на всички загинали стрелчани в борбите за освобождение. Църквата е осветена през 1904 г., а олтарните икони са дело на художника Мильо Маринов Балтов от Стрелча.

Локалната памет пази спомена за най-старата стрелчанска църква „Св. Неделя Топла Огняна“, изгорена по време на османското владичество през 1812 г. На нейното място е издигната църква през 1878 г., осветена съответно през май 1882 г. Тази църква е разрушена по време на комунизма през 1969 г. Днес на това място стои паметникът на съпротивата. До голяма степен това е конюнктурно решение на пловдивската централа на комунистическата партия, защото при обявяването на селището за град, Стрелча трябвало да изглежда съобразно изискванията на „социалистическата архитектура“. Мнозина стрелчани смятат това деяние за „непростим грях“. Други търсят извинение с констатацията „такова е било времето“. При всички случаи този факт показва грубата намеса на държавата в селищното самоуправление и е пример за времето, когато унификацията, а не уникалността, бе изведена до водеща норма. Интересно е, че всички респонденти (независимо от политическите си пристрастия) знаеха този факт и не отричаха, че паметникът стои неестествено, „някак си прилепен към мегдана“.

Днес стрелчани се чувстват привързани към своята църква, но по-скоро като към архитектурна забележителност, отколкото от догматична гледна точка. Отец Иван споменава, че „на неделната идват повече почиващи, туристи, отколкото стрелчани, но иначе местните много си обичат черквата“. В ново време, през 1999 г., е построен параклисът „Св. Петка“ в източния край на града. Мнозина респонденти виждат в това „опит за изкупление“. Иначе мястото е оброчно. На Велики петък оттук се отправят молитви за здраве и благоденствие. Малки деца търкалят великденски яйца, устройва се обща трапеза.

В много отношения по примера на Стрелча може да се направи констатацията, че за всяка малка локална общност църквата е съизмерима с регионалната, а оттам и с етническата идентичност. Българинът гледа на църквата като на „самоизработена“ институция – продукт на църков-

ната бораба през Възраждането. Затова църквата за обикновения човек е първо българска, а след това православна.

Друг елемент на локалната култура – продукт на Българското възраждане – е читалището. То е един от символите на общностния живот и поле за културна изява на иначе ограничени в това отношение българин. Читалището е не само културна институция, то е и важен акцент в застроеното пространство на селището. Сградата му е винаги разпознаваема.

Истинска гордост за стрелчани е тяхното читалище, открито през 1871 г. Преданието свързва създаването му с Васил Левски, който дал идеята за основаването, измислил и името – „Зора“. Историческата истина тук не е от значение, по-скоро, служейки на идеята за „уникалността на родното място“, човекът митологизира събитията, за да придаде значимост на своята регионална култура.

Основатели на стрелчанското читалище стават Никола Барболов, Андон Кожухаров, Петър Вълков и Иван Кацаров. Читалището бързо набира книжен фонд. Основан е и театър. Читалището отначало се помещава в църковния двор, а след Освобождението семейство Тошкови подаряват къщата си за сграда на читалището. Днес то е разположено в центъра на селището и се именува „Просвещение“. Помещава се в сграда, открита през 1964 г., както казват мнозина от респондентите, „лично от Тодор Живков“. Поддържа библиотека, кино (салонът има 463 седящи места), самодееен фолклорен състав. Практиката показва, че читалището е жизнена институция, адаптираща се към изискванията на модерното време, ориентирайки се към нови форми на културна, стопанска и развлекателна дейност.

Споменавайки за киното, мнозина от респондентите посочват активния културен живот, воден от тяхното селище, далеч преди да е обявено формално за град. На 21 януари 1935 г. в Стрелча е донесена първата киномашина. Първоначално операторите прожектират филмите с „главите надолу“, не знаейки, че обективът преобръща образите³⁹. „Голем смех падаше. Ама ни беше и чудно, и убаво, щото никой от околните села немаше таково чудо. Киното си беше чисто стрелчанска работа!“

Немислимо е пълноценното съществуване на едно селище без действащо училище. Състоянието на училищното дело е косвен индикатор за икономическата активност и демографската динамика на всеки един регион⁴⁰. Основите на модерното училищно дело в Стрелча се полагат през 1881 г., когато в сградата на общината се отделят три стаи за училище. В началото на ХХ в. се основава и прогимназия, която на 21 ноември 1944 г. прераства в гимназия. Именува се първоначално „9-ти септември“, а днес – „Св. св. Кирил и Методий“. Гимназията в Стрелча е средишна за селищата от общината. Ползва се с авторитет, а през годините „тук са учили

и някои панагюрци“. По време на теренното ни изследване гимназията беше напълно обновена. Всички респонденти демонстрираха задоволство от този факт. Често срещан въпрос към екипа ни беше: „Видяхте ли нашето училище колко е красиво сега?“. Зад наглед наивното поведение личеше нескрита гордост и привързаност към родното училище, равнозначно на „родно място“.

Организацията на вътрешноселищното пространство е пример за умението на общността да проявява своя индивидуализъм, а също да акцентира върху места, свързани с ключови моменти от локалната памет. Тези места представляват своеобразни форми на „материализацията“ на паметта. Според П. Нора функцията на различните места на паметта е да блокират работата на забравата в модерната епоха⁴¹. Акцентите на селищното пространство служат като средства за моделиране на определени възгледи за миналото и същевременно като рефлектиращи и влияещи върху паметта на общностите около тях⁴². „Материализираната“ историческа памет е задължителен елемент при изграждането на локалната идентичност на общността, защото, визуализирайки събитията, те сякаш се съпреживяват отново и отново. На местно ниво паметниците отразяват не само локалната история, но интерпретират и националната.

РОДОВЕТЕ

Родовата памет е един от белезите на локалната идентичност. Чувството за локална общност е характерно за малкия град. Остатък от традиционната менталност, това чувство придава смисъл на съществуването. Анонимността не е желана, а в много случаи е и невъзможна. Това се илюстрира и от мнението на стрелчани. „Ние сме малък свят, дете се вика една шепа народ. При нас няма скрито – покрито, всичко се знае“ – споделя Т. К. (35-годишна, начална учителка). „Човекът, обаче е такъв, какъвто е неговият род!“ – категорична е И. Г. (около 70-годишна). „[...] има убави родове, ама има и лошава родове и като иде булка у тях и тя става лошава.“ Авторитетът на отделния човек зависи не толкова от способностите му, колкото от статута на неговото семейство и род. На преден план изпъква един значим фактор в живота на малкото населено място (независимо от неговия административен статут). Става въпрос за общественото мнение. Според Иван Хаджийски нищо не е по-страшно от общественото опозоряване⁴³, то е равносилно на гражданска „смърт“. Човек, нарушил неписаните правила на общността, попада в абсолютна изолация. Никой не го възприема сериозно, шушукат зад гърба му, не му правят услуги, никой не го поздравява и не отвръщат на поздравите

му, не го канят на кръщенета, сватби, помени, а където и да отиде такъв човек, разговорите замлъкват и хората извърщат глави. Веднъж получено, лошото име се предава на целия род. Нерядко единственото спасение за такъв човек е изселването. Страхът от общественото мнение се изразява с формулите: „какво ще кажат хората“, „срамота от хората“, а грижата да се избегне опозоряването е грижа да се „отсраим пред хората“.

Независимо от динамиката на модерното време и от мястото на съвременния човек в него, локалната общност си запазва правото да бъде социален регулатор. Може би заради това и старите епитимии са изградени не толкова върху страха от Божието наказание, колкото върху гражданското опозоряване – наказаният не може да бъде като другите, той автоматично отпада от общностния живот. Като пример в тази посока може да бъде приведен животът на три сестри, станали нарицателни за стари моми в Стрелча. Никой не искал да се сроди с тях, тъй като най-голямата (днес ок. 50-годишна) родила дете без брак и го оставила за отглеждане в дом. В изолация попадат и останалите две сестри. Общността (макар и през ХХ в.) стоварва позора върху цялото семейство. Баща им често е „вземан на подбив“ от своите съграждани (макар да е отличен майстор-железар) и дори от своите по-далечни роднини. Днес този човек категорично отказва да говори с дъщерите си и жена си и често „на чашка“ споделя: „[...] моят живот е един провален живот, празен! Така и не дочаках зетьове и внуци. За какво се жених, за какво са ми тия деца, по-добре щеше да ми бъде без тях! Даже по-добре въобще да не се бех раждал!“. Драмата на Ц. Б. илюстрира факта, че в общност, каквато представляват живеещите в Стрелча, страхът от обществено презрение все още служи като саморегулатор на човешките взаимоотношения. Позорът на отделния човек се предава на целия му род. Такава е най-общата мотивация за неписания (но в повечето случаи ефективен) контрол, наложен върху живота на индивида.

Населението на Стрелча води своите корени от Северозападна Македония, Североизточна Тракия или от Средногорието. Може да бъде приведена следната картина на родовете, като трябва да бъде направена уговорката, че при някои родовата памет е нетрайна или умишлено променяна. Това касае най-вече онези родове, които нарочно искат да бъдат посочвани като местни. „Местен“ е синоним на „древен“, на „първоосновател“. Прави впечатление, че обявяването за „местен“ свързва родовите корени с изначалието, с момента на основаване на селището. В голяма част от разказите се наблюдава повтарящ се мотив: „[...] преди моя род тука немало нищо, предците ми поставят Началото“. В тези наративи безспорно намира отражение митът за Сътворението, получил в процеса на човешката история различни въплъщения.

За местни се обявяват родовете Арабаджийски, Бальовият, Байковият, Белчовият, Гавриловият, Галилеевият, Геровият, Гуджевият, Джумайовият, Караджите, Карапильовият, Караивановият, Кацаровият, Кодосковият, Козарекотият, Нейчовият, Чачевият.

Преселници от Македония са Аксимовият род, Балтовият, Десковият, Калбуровият, Карапенчовият, Такучевият, Фингаровият, Ненчевият, Чунчуковият.

От различни селища на Средногорието се преселват Гунчевият род, Желалиевият, Евстатиевият, Костовци, Кукувановият, Кунчевият, Петричаните, Пирдопийските, Саановият, Серигелците, Чапкъновите.

От Тракия са Костовци, Кичуковият род, Литовият, Лютовият, Марковият, Нягуловият, Нановият, Радевият.

Поради причини от различно естество население мигрира и от Стрелча. Стрелчани има в Копривщица, Пирдоп, Панагюрище, Ямбол (където т.нар. Геров род образува махала Каргона). Потомци на стрелчански родове има още в Пловдив, Русе, София, Златица, Клисура, Карлово, Калофер, Казанлък, Стралджа, Батошево, Медово, Съединение, Войнягово, Левски, Търново, Бургас, Варна, чак в Бесарабия.

Различните преселници донасят със себе си спецификите на регионите, от които мигрират. Постепенно на местна почва се оформя своеобразен културен комплекс, който околните селища наричат „стрелчански“. Един от най-ярките маркери на този локален културен комплекс е стрелчанският говор. Ще приведем разговор между две съседки⁴⁴:

„– Пеноо, Пено маа, ела у нас да ми разкажеш как мина в читалището празника. Вчера баш ми додоа гости и не можах да дода.

– Ще прибера гаските от патя, ще заключа каштата и ша дода. Сега ша ти разкажа.

– Еее, думай сега – започва Пена. – Тапкани чушки ли готвиш?

– Да, да, ама ти разправяй! – подканя Рада.

– Как мина, амии убаво мина. На читалището хора пя, отделни жени пяа. Деца пяа и казваха стихотворения.

– Имаше ли маже или само жени беа?

– Ооо, имаше. От Мечките имаше, от Таласъмете, Пирата беше там, Боборока.

– Имаше ли от сички маали жени?

– Имаше, ма немаше, и Петльовица беше там. Облякла беше бела блуза и черна пола. Не остарява таа пущина. От Оратника Киските беа. Мен ме подкукороса снаата да облеча новата пола, ама тя тънка, тънка, измръзнах с неа. Като излязоа, Радо, 3–4 жени, преоблечени като маже, па като почнаа да се сгидилясват – умреаме от смях. От завчера ми беше мачно за козите, нали умреа и двете, ама там ги забравих, скасах се и аз да

са смеа. И да ти кажа нощес се убави сънища сам санувала. Абе, дручко си е веселбата.“

ПРОБЛЕМИТЕ

В регионалната култура на гр. Стрелча безспорно намират отражение и съвременните социални, политически и икономически проблеми, които съпътстват развитието на българското общество. Динамиката на последните десетилетия изведе на преден план проблема за принудителната миграция извън държавните граници на големи групи население, което изправи пред сериозна демографска криза особено българското село и малкия град. Стрелча не прави изключение от тези общи тенденции.

Водещ мотив за миграцията е търсенето на икономически просперитет, желание за „справяне с кризата“. Сезонните трудови миграции не са новост за поминъка на стрелчани, но за „времето на прехода“ предпочитани направления са не околните големи градове, а страни като Гърция и Испания. Мотивът за „търсене на препитание в чужбина“ е убеждението за „дълбоката и всеобща криза“, която е обхванала цялото българско общество. В Стрелча към такъв тип миграция прибягват основно две групи население – омъжени жени на средна възраст и младежи. Жените търсят препитание главно в Гърция, работейки като домашни помощнички, чистачки, практикувайки нискоквалифициран труд в сферата на селското стопанство и туризма. Мотивът за избора на Гърция е на първо място, „защото е близко“. Идеята за близката граница дава на мигрантите чувство за сигурност⁴⁵. Жените оставят семействата си и биха искали при възможност често да се връщат. Характерно е, че българската жена тръгва за Гърция сама или съпровождана от приятелка⁴⁶, рядко от роднина. При този тип миграции особено тежък е проблемът с децата. Непълнолетните като практика остават на грижите на техните баби. Предвид особеностите в манталитета, мъжете от изследваната общност смятат възпитанието на децата за „чисто женска работа“. В тази ситуация липсата на майката се чувства осезателно. Практиката показва, че идеята за „бързо припечелване и скорошно завръщане“ се оказва илюзия. Планираният краткосрочен престой всъщност трае години наред, като нерядко децата, оставени в по-ранна възраст, губят връзката с майката. Потресаваш бе разказът на респондентка, завърнала се след седемгодишен престой и сега отново се учеше да обшува с дъщеря си. „Отначало Ненка въобще не ме познаваше и бягаше от мен. Знаеше само баба си [...] направо ми се късаше сърцето. Що сълзи съм изревала, не можеш и да си представиш. Ами, нали там съм се блъскала за нея, за да има по-добър живот,

за да има всичко.“ Този разказ не е единичен случай. Сблъскахме се със своеобразен феномен – съдбата на децата, отглеждани продължително от бабите си. Като правило драмата на майката беше налице. В единични случаи жените, работещи в Гърция, правят опити да вземат със себе си и децата си. Престоят на последните обаче в повечето случаи е доста кратък. Неспособността да се адаптират към тамошното образование, езиковата бариера или просто стереотипите ги връщат отново в Стрелча. Майките продължават отново сами, опитвайки се да компенсират липсата си с подаръци и по-големи суми пари.

Представената ситуация поражда своеобразен прецедент. Мобилността като правило се свързва по-често с мъжа⁴⁷; когато жената излиза, мъжът се оказва по-неспособен да се справи с поддържането на семейството. Практиката показва, че в този случай мъжът е или безработен, или се занимава само с домашното стопанство. Без жена си той се чувства самотен, „изоставен“, често търси утеха в кръчмата. Въпреки кризата на семейността, до разтрогване на брака не се стига. Стрелчани остават консервативни по отношение на брачната институция. „Дори и нещо да не върви“ разводите са рядкост. Не бяха регистрирани и смесени бракове в резултат на контакти на жените в Гърция. По време на миграцията жените водят „затворен живот“, спестяват много, изпращайки всичко припечелено на роднините си. Въпреки трудностите, миграциите към Гърция продължават. Според една от респондентките „тръгнеш ли веднъж, трудно можеш да се спреш. Особено сега, когато работата вече е легална“. Получава се така, че мигрантите са нито „тук“, нито „там“. Често временната миграция се превръща в принудителна емиграция. Това е проблем не само на малкия град, а на българското общество като цяло, което все още не може да се адаптира към новите икономически реалности.

Втората група мигранти от Стрелча – младежите, напускат „родното място“ в търсене на „бърза печалба“ и според тях на „повече перспективи“. Ориентацията на запад от Балканите е продиктувана от стереотипа, че „на Запад всичко е наред и се живее добре“. Изборът на Испания е донякъде случаен. Група работници – строители се установява в Мурсия в края на 90-те години и сега подпомага новопристигналите (голяма част, от които имат роднински връзки помежду си). Мигрантите към тази дестинация са най-често млади мъже до 35 години, неженени, със средно образование. Работят най-вече в строителството. Когато емигрират момичета, те се ориентират към сферата на услугите, но тяхната миграция от Стрелча е епизодична. Една от основните причини е езиковата бариера. Друга – е страхът да не бъдат „подлъгани“ и да станат жертва на незаконни дела.

Мигрантите в Испания се връщат всяко лято в Стрелча. Голяма част от отпуските си прекарват, помагайки на родителите си в селскостопанската дейност. Често тези мигранти създават семейства с българки, с които са се запознали именно в Испания. Сватбата обаче се прави в Стрелча. Тези нови семейства продължават да водят живота на мигранти. С годините окончателното им завръщане в Стрелча става все по-малко вероятно. „Все си казвам айде и тая година да мине и се връщам [...] после още една, още една и така вече 10 години. Дъщеря ми се роди в Испания [...] не знам, не сме решили окончателно какво ще правим. На жена ми ѝ е по-трудно, щото ходи да чисти по къщите. Ако ме питаш мен, аз мечтая да си отворя строителна фирма в България. Добри работници се търсят навсякъде. Още малко пари само да спестя“ – част от събеседването с Г. Д., но основната идея може да бъде съотнесена към разказите на немалко други респонденти, имащи сходна съдба. Така или иначе отливът на млади хора от Стрелча е факт. И това е един от основните и най-сериозни проблеми на съвременното съществуване на малкия град въобще. Дори да не са много „уредени“ в Испания, в родното селище по отношение на тези мигранти се ражда митът за „испанците“, които „много печелят“. Появява се и психологическият момент. Еwentуално завръщане би било доброволно признаване на неуспех, с което младите хора трудно се примиряват.

Разбира се, мобилността е една от отличителните черти на модерната епоха, а в този контекст емиграцията в никакъв случай не е присъда⁴⁸. Все повече хора поради една или друга причина днес живеят между културите, формирайки „двойно самосъзнание“⁴⁹. Драстичните промени на историческото ни битие през последните десетилетия дирижират съдбата на обикновения човек и създават зависимост между индивидуалната съдба и обективната историческа реалност. Личните истории на емигрантите от Стрелча показват, че промените в съзнанието и манталитета се извършват най-трудно и изключително бавно се поддават на влиянието на нова културна реалност. „Излезналите“ от Стрелча не усвояват почти нищо от средата, в която мигрират. За тях тя остава чужда, независимо от продължителността на престоя.

* * *

Локалната култура на град Стрелча е многопластова и многообразна. Реалност и мит си съжителстват, показвайки пъстротата на съвременния живот. Взаимодопълвайки се, те са равнозначни категории в светогледа на стрелчани. В хода на настоящото изследване малкият град се разкри като симбиоза между унаследеното от традицията и търсенията на съвременния човек.

Независимо от индивидуализма на модерното време, идеята за общност е една от характеристиките на българския малък град. Тази общност се стреми към споделяне на спомена, към съживяване и използване на миналото. Тази общност се връща към времето на предишните генерации, припознавайки го като свое. Така се ражда колективната идея за историчност и непрекъснатост, идеята за „единната история“⁵⁰ на съществуването.

Локалната култура на град Стрелча всъщност очертава някои от спецификите на „българската локалност“ въобще. Превръщането на фактическата история в мит е неделима част от възприемането на времето. Минало и настояще непрекъснато се преплитат, като със съвременни понятия се обясняват категории от древността. И обратно, елементи на сакралното пространство са неделима част от всекидневния живот. Времето е раздробено на сегменти с различна продължителност, зависещи от гледната точка на отделния човек. При наративите за поселищна история освен точните дати на значими исторически събития се отключва и т.нар. линейно време⁵¹, обозначено с категорията „някога“. Така човекът фиксира време без точно определени начало и край. Време, което служи за маркиране на мита.

Времето, което респондентите запомнят в детайли, е времето на ежедневието им, рамкирано от типа труд, от печалбите и загубите, времето на женитбата, болестите, кризите. Но хората проявяват конкретност и по отношение на „близкото минало“, като динамиката на последните десетилетия е пречупена през съдбата на семейството, общността, селището. Често при използването на автобиографичния метод времето на семейния живот на респондентите организира историческото време, за да отпрати към събития с локално или национално значение⁵². В случая със Стрелча представата за време се конкретизира от категории като „преди“ и „след 1989 г.“, „времето на Жан Виденов“ (респективно – на Иван Костов), а също времето на един или друг кмет, стоял начело на Стрелча през този период. Често в подобни разкази заработва и т.нар. генеалогична памет, определена с представи от типа „времето на баща ми“ или „времето на баба ми“. Усещането за време, свързано с по-ранни генерации, формира чувството за общност. В процеса на изграждането на локалната идентичност се гради и принадлежността към цялото. Тази регионална принадлежност е неотменна потребност на индивида, без която той не може да се самоопредели и представи пред другите⁵³.

Идеята за уникалността и значимостта на собствения регион е неоспорима от носителите на регионалната култура. Тази идея всъщност отразява представата за пространството. От една страна, регионалната идентичност се състои от елементи като природни дадености, история,

традиции, диалект, които са основа за разграничаването на региона от останалите⁵⁴. От друга страна, регионалната идентичност е специфичното общуване между хората, тяхното празнуване, асоциирането с характерни (но винаги конкретни) топоси от селищното пространство, разпознаваеми безпогрешно единствено от носителите на тази регионална култура.

В началото на теренната работа в изследвания регион се налагаше усещането за разминаване с разбиранията и светогледа на местните жители. Едва по-късно стана ясно, че малкият град е не само природа, история, социален ритъм, но и културноисторически феномен, формиращ определени мисловни стереотипи и начин на живот. Малкият град предлага ограничен брой „събития“, но безкрайни възможности за интерпретация. И може би причината за устойчивостта на феномена „малък град“ се крие в преплитането на колективните идеи с лично преживяното. Обикновеният човек не се чувства анонимен. И общото, и личното личат в пластове на регионалната идентичност, в историята и настоящето на „своето“, „единственото“ и „неповторимото“ родно място.

БЕЛЕЖКИ

- ¹ Вж. по-подробно: *Неделчева, Г.* Новият малък град. Социалнопсихологически аспекти. С., 1983; *Лангазов, Д.* Малкият български град. С., 1984; *Гаврилова, Р.* Всекидневният живот в българския град през Възраждането. С., 1995; *Сантова, М.* (ред. и състав.) Етнология на малкия град. Към етнологията на малкия югоизточноевропейски град. Пловдив, 1996; *Култура и традиция на малкия град.* С., 2001; *Low, S.* Introduction: Theorizing the City. – In: *Theorizing the City: The New Urban Anthropology Reader.* Ed. S. M. Low. Rutgers Univ. Press, 1999, 1–33; *Zukin, S.* The cultures of cities. Oxford: Blackwell, 1995; *Langer, M., W. Endlicher* (eds.). *Shrinking Cities: Effects on Urban Ecology and Challenges for Urban Development.* Peter Lang Publ., Frankfurt am Main, 2007.
- ² *Тодоров, Н.* Балканският град XV–XIX век. Социално-икономическо и демографско развитие. С., 1972, с. 29; *Иширков, Ан.* Характерни черти на градовете в Царство България.– ГСУ, ИФФ, 21, 1925, с. 6; *Сантова, М.* Култура и традиция на малкия град, с. 7; *Христова, Св.* Граничната идентичност на малкия град. Благоевград, 2000, 16–17.
- ³ Термините са възприети от Питър Бърк. Вж. в тази връзка: *Бърк, П.* Народната култура в зората на модерна Европа. С., 1997.
- ⁴ *Вакарелски, Хр.* Панагюрище и Панагюрският край в миналото. С., 1956.
- ⁵ *Маркова, М.* Локална идентичност, житейски разкази и исторически спомен. – Във: Университетски четения и изследвания по българска история. IV международен семинар. Смолян, 11–13 май 2006 г. С., 2008, с. 546.
- ⁶ *Василев, Г.* Кратка история на Стрелча. 2007, 31–32.
- ⁷ *Voneva, T.* Mythological and Historical Time of the Peasant Communities. – In: *Les temps de l'Europe.* T. 2. Strasbourg, 215–219.
- ⁸ Архив на катедра Етнология при СУ, 2008, събрала Мира Маркова.
- ⁹ В селата Попинци и Бъга момъкът Бунай е заменен с Красен, но мотивът е същият. Вж. *Маркова, М.* Цит. съч., с. 547. Вж. още: Българска народна поезия и проза. Т. 7. С., 1983, с. 51.

- ¹⁰ Архив на катедра *Етнология* при СУ, 2008, събрала Мира Маркова.
- ¹¹ *Георгиева, Ц.* Пространство и пространства на българите XV–XVII век. С., 1999, с. 230.
- ¹² *Маркова, М.* Формирането на селище – митологеми и реалности. – Във: Етнически и културни пространства на Балканите. Сборник в чест на проф. Цветана Георгиева. Ч. 2. С., 124–125.
- ¹³ *Жекова, М.* Пространствени параметри в наративите за селищна история. – БФ, 2007, 3, с. 13.
- ¹⁴ *Nash, M.* The Core Elements of Ethnicity. – In: Ethnicity. Ed. J. Hutchinson and A. Smith. Oxford. Oxford Univ. Press, 1996, p. 27.
- ¹⁵ Вж. *Assmann, J.* Kollektives Gebachtnis und Kulturelle Identität. – In: Kultur und Gebachtnis. Frankfurt, 1988, 9–19.
- ¹⁶ *Schott, R.* Das Geschichtsbewußtsein schriftloiser Volkee. – In: Archiv für Begriffsgeschichte, 1968, 12, p. 170; цит. по: *Асман, Я.* Културната памет. С., 2001, с. 63.
- ¹⁷ *Василев, Г.* Цит. съч., с. 59.
- ¹⁸ Името *Ильо* е едно от често срещаните местни имена, почти отсъства в именната система на съседните селища. Възприема се като „стрелчанско име“.
- ¹⁹ Сборник стрелчански фолклорни песни, обичаи, игри, ритуали. 2008, с. 59.
- ²⁰ Сведение на Андон Божков, директор на Историческия музей в гр. Стрелча. – Архив на катедра *Етнология* при СУ, 2008.
- ²¹ *Василев, Г.* Цит. съч., с. 61.
- ²² *Георгиева, Ц.* Цит. съч., с. 236.
- ²³ *Асман, Я.* Културната памет, 28–29.
- ²⁴ *Маркова, М.* Локална идентичност..., с. 548.
- ²⁵ *Косев, К., Н. Жечев, Д. Дойнов.* История на Априлското въстание 1876. С., 1976, с. 290.
- ²⁶ Пак там.
- ²⁷ Архив на Историческия музей в гр. Стрелча.
- ²⁸ *Василев, Г.* Цит. съч., с. 68.
- ²⁹ Пак там, с. 83
- ³⁰ *Косев, К.* Цит. съч., с. 285.
- ³¹ *Сантова, М.* Цит. съч., с. 157.
- ³² Пак там.
- ³³ Пак там, с. 156.
- ³⁴ Вж. по-подробно: *Potter, J.* Peasants in the Modern World. – In: Peasant Society. Ed. by Jack M. Potter, May N. Diaz, George M. Foster. University of California, Boston, 1967, p. 379.
- ³⁵ *Хеймо, А.* Финската гражданска война от 1918 г.: разказването на историята и създаването на място. – БФ, 2007, 3, с. 66.
- ³⁶ *Маркова, М.* Динамиката на селската култура в Кюстендилско през XX век. – Изв. на Исторически музей – Кюстендил, 9, 2005, с. 371.
- ³⁷ *Жекова, М.* Цит. съч., с. 25.
- ³⁸ Пак там, с. 26.
- ³⁹ *Василев, Г.* Цит. съч., с. 134.
- ⁴⁰ *Маркова, М.* Динамиката на селската култура в Кюстендилско през XX век, с. 371.
- ⁴¹ *Nora, P., L. Krizman* (eds.). Realms of Memory: The Construction of the French Past. Vol. 1. New York, 1996. Цит. по: *Вуков, Н.* Паметници, „паметни места“, „места на памет“. – БФ, 2007, 3, 41–62.
- ⁴² *Вуков, Н.* Паметници..., с. 43.
- ⁴³ *Хаджийски, И.* Бит и душевност на нашия народ. С., 1974, с. 135.
- ⁴⁴ *Василев, Г.* Цит. съч., 32–33.
- ⁴⁵ *Филевска, Б.* Българските икономически имигранти в Гърция. Митът за (вечното) завръщане. – In: Ethnologia Academica. 4. С., 2008, с. 144.

- ⁴⁶ Пак там, с. 162.
- ⁴⁷ Дресел, Г., А. Касабова, Н. Ланграйтер. Политически системи – научна дейност – академични биографии. Преломи и континуитети. – Във: Социализмът – реалност и илюзии. Сборник доклади. С., 2003, с. 39.
- ⁴⁸ Маркова, М. Житейски истории и миграция – новите български емигранти в Австрия. – БФ, 2008, 1, с. 104.
- ⁴⁹ Featherstone, M. Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity. London, sage Publ., 1995, p. 10.
- ⁵⁰ Асман, Я. Културната памет, с. 38.
- ⁵¹ Minicuci, M. Time and Memory: Two Villages in Calabria. – In: Time: Histories and Ethnologies. Ed. D. Owen Hughes, T. R. Trautmann. Michigan, The University of Michigan Press, p. 80.
- ⁵² Д'Архемир, Д. К. Цикълът на семейния живот: социални условия и културни представи у жените в Каталония (Испания). – БФ, 1994, 6, с. 35.
- ⁵³ Елчинова, М. Автобиографичният разказ като самопредставяне. – БФ, 1994, 6, с. 26.
- ⁵⁴ Хеймо, А. Цит. съч., с. 66.

LOCAL TRADITIONS IN THE IDENTITY OF A SMALL BULGARIAN TOWN – END XX – BEGINNING OF XXI C. (ETHNOLOGICAL RESEARCH IN TOWN OF STRELCHA)

MIRA MARKOVA

(s u m m a r y)

The idea of this article was provoked by the variety of modern city life in the transition from post-socialism to real standards of European community. Central part will be given to life in small Bulgarian town. Which variety involves a number of problems concerning the manners of their inhabitants, the grade of their adaptability to the new social environment, the influence of tradition and inheritance of the past.

The empirical base of this research will be everyday life in town of Strelcha whose population makes a specific community of a specific type of connections and attitudes.

The main aim will be achieved using qualitative methods. So we can see the connection between memory – history – objective reality and identity. The accent points autobiographical stories. This method gives the opportunity to understand the behavior of ordinary people, their positions motivated by global historical events. These life stories point out the value of individual history, which is such valuable like an official one – work of professionals. At this research the author is looking for the place of individual memories in the context of the community one. Also tries to define the manners of different representatives of the local community; the reflection of public opinion on the individual; the influence of non formal sanctions (like gossips).

The author makes an attempt to trace the stages in the process of forming a local identity based on a definite space with respect to specific mentality, views of life and different types of behavior.

In this article another interesting problem is about building the local identity like a part of contemporary urban culture.

In conclusion the research aims to answer the question, how modern urban problems and crises in the post-communist Bulgarian society in transition affect everyday life of ordinary people from the small town. What is their survival strategy and way to adaptation.

КУЛТУРА И ИДЕНТИЧНОСТ НА БЪЛГАРСКИТЕ ТУРЦИ – ПРЕСЕЛНИЦИ В РЕПУБЛИКА ТУРЦИЯ

МИЛА МАЕВА

Настоящото изследване приема, че идентичността е:

1. Динамичен процес на реципрочна и взаимна идентификация между партньори в една социална структура.

2. Тя се създава символично чрез конструиране на границите и образите, които определят групите и взаимоотношенията между тях.

3. Дефинирана е чрез термините на културната общност и въз основа на нея се определят собственогруповите културни характеристики, поставени в контраст с тези на другите¹(Mach 1993: 11).

4. Идентичността е създадена в действие и изисква известна степен на автономия за гарантиране развитието на груповата култура. Тя е в пряка зависимост от процесите на адаптация и интеграция в едно общество².

Идентичността има много страни: полова (сексуална), възрастова, социална, професионална, езикова, културна, политическа или партийна. Може да се говори за пространствена или териториална, религиозна, етнична и национална идентичност³. Когато се говори за полова идентичност, се има предвид идентификация с даден пол; за възрастова – с едно поколение; за социална – със социална структура; за професионална – с определено занимание; за езикова – с езикова група; за културна – със споделяне на основни ценности и модели на поведение; за политическа/партийна – с приемане на политически искания на дадена политическа група. Самоопределянето чрез пространството или територията се основава на поставяне на локалното във фокуса на идентичността: чрез религиозното – на споделяне на дадени вярвания, чрез етничното – с чувство на принадлежност към определена етнична група, чрез националното – към дадена нация. Идентичността може да се класифицира и като индивидуална или групов (колективна). Индивидуалната идентичност води началото си от момента, в който индивидът се научава да се разграничава от околните и да преоценява традицията, превръщайки се от анонимен в независим

¹ Mach, Z. 1993. Symbols, Conflict and Identity. Essays in Political Anthropology. New York, p. 11.

² Пак там, с. 269.

³ Смит, А. 2000. Националната идентичност. С., 12–13.

индивид. Колективната идентичност се оформя, когато членовете на групата приемат общи, колективни норми и изграждат историческа и културна рамка, която детерминира тяхното място в общността. Но колективната и персоналната идентификация преминават през две фази на процеса на социализация: адаптация към социокултурните норми и отделяне и критично оценяване на дадените стандарти (съхраняване на стара или конституиране на нова идентичност). Само когато са преминали и двете фази, може да се говори за формирането на личност с различна идентичност (което е много повече от идентификация с някои авторитети). Цялостното изграждане на самоопределението се постига, когато тези две страни са така балансирани, че позволяват на индивидите да реализират персонална и социална интеграция⁴.

Особено спорен е въпросът с идентичността в региони с висока плътност на етнически, национални и други супериндивидуални идентичности, каквито са Балканите. Сложен е този проблем и при емигрантските общности. В случая с българските турци – преселници в Република Турция, се наблюдават различни, дори противоречиви на пръв поглед нива при изграждане на тяхното самоопределение. При своето идентифициране те използват различни маркери, които им помагат да се разграничат от другите групи в новото турско общество. Те се самоопределят въз основа на различни белези като произход, страна, от която идват (България), и според тази, в която се заселват (Турция), език, непосредствено свързаното с него име, религия и обичайно-обредна система. Тези белези, от една страна, се възприемат като придобити по рождение, а от друга, са подложени на субективното тълкуване на своите носители. Така се предполага съществуването на различни нива в тяхното самоопределение при опита им да изградят свой собствен, специфичен образ. Въз основа на емпиричния материал настоящото изследване ще търси как българските турци успяват да „приватизират“⁵ културното и етническото при изграждането на своята идентичност в опита си да намерят място в новия социум.

Обичайно-празничната система на българските турци – преселници в Турция, е повлияна от няколко важни фактора. На първо място трябва да се постави миграцията и заселването в новото общество. Несъмнено отражение дава и българската държавна политика към турските обичаи и обреди. Забраната по време на „възродителния процес“ за изпълнение на всички религиозни и традиционни за мюсюлманската общност практики и налага-

⁴ Golubovif, Z. (ed.) 1995. Models of Identity in Postcommunist Societies. Yugoslav Philosophical Studies, I. Cultural Heritage and Contemporary Change. Series IVA, Central and Eastern Europe, vol. 10.

⁵ Дичев, И. 2002. От принадлежност към идентичност. Политики на образа. С., с. 8.

нето на гражданските ритуали⁶ също влияе върху обичайно-празничната система на преселниците. Посочените по-горе фактори определят трите основни процеса, които протичат в обичаите и обредите на мигрантите – на *консервация*, *редуциране* и *иновация*. По тази причина специално внимание ще бъде отделено на онези семейни и календарни празници, които отразяват запазването на традициите или настъпването на изменения. Основната цел тук е да се проследи влиянието на процесите на съхранение и изменение на обичайно-празничната система върху идентичността на мигрантите. Ще бъде проверено декларираното от българските турци заявление, че в резултат на миграцията не е настъпила промяна в тяхната обичайно-обредна система: „Нашите, когато са заминали, са запазили обичаите“⁷.

При преселниците могат да бъдат разграничени календарни⁸ и семейни празници. Статията ще разгледа като пример само един от календарните празници на мигрантите, а именно – *Курбан байрам*. В него са видими, характерните за преселническата общност процеси на „реислямизация“, на „секуларизация“, на „ситуативна“ религиозност или на „ситуативна“ секуларизация.

Стремежът е не толкова да се анализират основните елементи на този празник, колкото да се открие обединяващата му функция и да се проследи влиянието му върху самоопределението на мигрантите.

⁶ За приобщаването им към българската нация се създава гражданска празнична обредност, нормативно основана на приетите през април 1978 г. „Основни насоки за развитие и усъвършенстване на празнично-обредната система в Народна Република България“. Според този документ обредите се съсредоточават в ръцете на представители на държавната власт. Изместен е центърът на обредността – от дома в градския съвет. Новите граждански ритуали осигуряват социализацията на отделният индивид в обществото и го превръщат в гражданин. Тази обредност цели не само „изграждането на марксистко-ленински светоглед“ и „утвърждаването на комунистическите идеали“ – ДВ, № 42, 30 май 1978. За новата обредност вж. също: *Минков, Иг.* 1985. За националния класификатор на събитията в живота и обществото, които се честват с празници и обреди – БЕ 2, 37–51; *Николов, Й.* 1985. За типологията на социалистическите ритуали – Пак там 4, 37–47; *Стаменова, Ж.* 1985. Класификация на съвременните обичаи, обреди и събития, които могат да се честват с празници – Пак там 1, 37–48.

⁷ С. М., ж., р. 1964 г., гр. Кърджали, средно образование, живее в гр. Бурса, зап. М. М. (юни 2001 г.)

⁸ Според Корана: „Броят на месеците при Аллах е дванадесет месеца според повелята на Аллах в деня, когато сътвори небесата и земята. Четири от тях са свещени“ (Свещеният Коран 1999: 9:36, с. 191). Ислямският календар е направен от втория праведен халиф Омар ибн Хаттаб (634–644). Началото е поставено в годината на емиграцията на Пророка Мохамед от Мека в Медина (хиджра) (622). Тъй като се определят от луната, месеците имат 29 или 30 дни, т.е. мюсюлманската година е неопределена и има 354 или 355 дни. По тази причина празниците не са календарно фиксирани и всяка година се изместват с 10 дни напред (вж. *Пеев, Й.* 1982. Ислямът – доктринално единство и разноликост. С., с. 13; *Михайлов, Ст.* 1992. Възрожденският процес в България. С., 130–134; *Моле, Л.* 2001. Сакралната година, празникът и ритмите на времето. – Във: История на нравите. Т. 1. С., 244–246; *Павлович, П.* 2001. История и култура на Древна Арабия. Студии. С.

В исляма Курбан байрамът се нарича „Празник на жертвоприношението“ (*аид адха*). Известен е още като „Коч байрам“ или „Голям байрам“. Отбелязва се на 10-ия ден в месец „зу л-хиджа“. На този празник е задължително за всеки мюсюлманин, който има финансови възможности, да принесе жертва в името на Аллах. Като пример българските турци преселници дават Ибрахим, който искал да пожертва единствения си син Исмаил в името на Всевишния⁹.

В Турция Курбан байрамът е не само религиозен, но и официален празник: „Понякога Байрама се пада петък или да кажем понеделник, държавата дава два дена почивка. Това означава събота, неделя, още чет'ри дена – шест, още съботен, неделен ден – шест-седем. Още, като прибавим събота и неделя. Това означава девет. Преди две години така дадоха“¹⁰.

Подготовката на Курбан байрама започва близо месец по-рано. Освен традиционното почистване, при българските турци – преселници се наблюдават и някои съвременни моменти като купуване на подаръци за семейството и близките. Желани подаръци за жените са златните украшения. Често пъти Курбан байрамът се свързва и със закупуване на нови дрехи поради организирани от повечето магазини разпродажби за празника: „Подготовките за празника започват няколко седмици преди деня на самото празнуване. Тези подготовки са преди всичко за чистотата и уредбата на къщите и дворовете. Отделя се доста важност и за премяната на хората. Купуват се подаръци за близки и познати. Особено внимание се обръща на децата. Гледа се всички, малки и големи, да бъдат доволни“¹¹.

От особено значение са изборът и покупката на жертвеното животно, наречено „курбанлък“. В Турция то свободно и лесно може да се купи, защото във всеки квартал се оформя специален пазар за празника. На него се продават не само кочове, овце, кози, пръчове, но и едър добитък като крави, телета и волове. В близкото минало са се продавали дори и камили. Строго се спазва правилото при покупката на животното да няма пазарлък. Дребният добитък се купува от едно семейство, а за едрия се сдружават по няколко семейства, чийто брой трябва да бъде нечетен – 3, 5, 7 и т.н. Животните от женски пол задължително трябва да бъдат ялови или поне незаченали. Спазва се и изискването дребният добитък да е на възраст над

⁹ Сrv. с *Благоев, Г.* 1996. Коранични кръвни жертви в традицията на българите мюсюлмани. – БФ 3–4, 70–83; *Благоев, Г.* 1999. Легенди за Ибрахимовата жертва сред българските мюсюлмани. – Във: *Лозанова, Г., Л. Миков* (състав.) *Ислям и култура*. С. Често преселниците обръкват не само участниците, но дори и цялата легенда: „В Саудитска Арабия, нали, има Мекке и тогава посланика на Господа, така ли се вика, Исус Христос, Иса, при нас е Муса, викат, взел сина да заколи и от небето паднала една овца и не оставил да заколи сина си“ – *Маева АЕИМ*, № 574–III: 11.

¹⁰ *Маева АЕИМ*, № 574–III: 10.

¹¹ С. Х., м., р., 1954 г. в гр. Джебел, висше образование, библиотекар, живее в гр Измир, зап. М. М. Разговори в интернет (2001–2004).

6 месеца, а едрият – над 1 година¹². Прави впечатление, че обичаят за закупуване и избор на добитък е същият, както в България.

Курбан байрамът е предшестван от два специални дни. Единият се нарича „Акътма гюн“, а другият – „Ариффе гюн“. Първият се свързва с пърженето на акътми в памет на починалите¹³, а вторият – с правенето на чуреци (мекици) и с раздаването на бонбони на малките деца за здраве. Раздаването се прави вътре в махалата и обикновено обхваща отново съседите от България: „На Ариффе бонбони се раздават, чуреци на всички от махалата. Всеки готви чурек и го раздава. Не на целия Сарнъч. Да речем ние раздаваме на наш'та улица. На всеки човек“¹⁴. Спазването на предпразничните дни в Турция вече не е строго. Наблюдава се хронологическо свиване на традициите в рамките на самия празник. То се отразява в редуциране на обичаите и обредите, свързани с Акътма и Ариффе гюн. Например децата обикалят преселнически квартали и събират бонбони на първия ден на Курбан байрама. Прави впечатление, че малките вече предпочитат да получават пари, а не бонбони.

Друга спазвана от преселниците практика на Ариффе гюн е посещението на гробищата. Там ходят както мъже, така и жени. Гробовете на починалите се почистват и украсяват с цветя. След това на гроба се четат специални молитви за починалите¹⁵.

Преди преселването в Турция българските турци спазват строго обредните действия, характерни за Акътма и Ариффе гюн. На първия ден пекаат акътми, а на втория – мекици. След като бъдат готови, ги раздават по съседите: „Получава се нещо като своего рода размяна. При разнасянето на акътмите жените си разменят някоя и друга приказчица за предстоящия празник, пък и някоя и друга клюка може да си кажат, да речем, на празника кой момък с коя мома ще се сгодява и тем подобни“¹⁶. В миналото Ариффе гюн е свързан с раздаването на бонбони на децата и с посещаване на гробовете от техните близки. Смята се, че на този ден трябва да се даде и курбан за починал човек.

¹² С. Х., м.

¹³ Според широко разпространено сред мюсюлманите вярване душите на покойниците се хранят с миризмата на горещо олио.

¹⁴ Маева АЕИМ, № 574–III: 11.

¹⁵ „Възрастните в предпразника посещават гробищата, където са погребани близки и познати. Почистват се гробовете и се украсяват с цветя. Поднасянето на цветя се отнася преди всичко за Турция. В България това не се правеше. Поне аз лично не съм видял. На гробовете се четат и молитви от Корана.“ – С. Х., м.

¹⁶ „Денят преди същинския празничен ден се нарича „Ариффе гюн““. В Джебел ние наричахме този ден още „Нъорек гюн““. „Нъорек“ това са мекиците които се пекаат на този ден. В нашето детство се правеха детски шествия от махленските деца за събиране на мекици. За тази цел още от предния ден подготвахме специални шишове. Празнично пременени децата обикаляха от къща на къща цялото село, събирайки мекици, кито се нанизваха на шишовете. С течението на времето събирането на мекици се превърна в събиране на бонбони“ – С. Х., м.

Къносването на курбана трябва да се направи ден преди празника. Задължително е курбанлъкът да прекара поне един ден в дома на семейството, което ще го даде за курбан: „С къната се очертава въображаем самар на гърба на животното и юзда на муцуната и челото“¹⁷. След това животното се храни с мекици, а накрая възрастните жени се къносоват с остатъка от къната.

В миналото къносването в България се е правело по същия начин. Спазвало се е правилото за изрисуване на самар на гърба на животното и за къносване на ръцете на възрастните жени¹⁸.

Въпреки че обяснението на къносването вече е забравено от повечето преселници, част от тях са запознати с канона. Според тях изрисуваният самар на гърба на животното ще помогне на душата да се задържи върху него по време на преминаването през моста Сират¹⁹, който води към рая²⁰. В миналото това вярване също е било разпространено в България.

В честването на същинския („Асъл“) Курбан байрам има няколко основни обредни момента. Първият е свързан с посещението на джамия и с празничната молитва „Байрам намазъ“. Тя е посещавана от почти всички мъже преселници. След пристигането в Турция мигрантите научават, че преди да отидат на джамия, трябва да направят „гусуль абдест“, който е свързан с цялостно изкъпване²¹. След връщането от джамията жените и децата им целуват ръка и взаимно си честитят празника.

Преди преселването в Турция ходенето на джамия се спазва предимно от възрастните хора. Те познават каноничните изисквания за празничната молитва и строго се придържат към тях.

¹⁷ С. Х., м.

¹⁸ Смята се, че къносаните ръце отличават мъжките от женските души след смъртта.

¹⁹ Според Корана Сират е тънък като косъм и остър като бръснач мост. Неговият символичен смисъл е да представи строгата пътечка, по която трябва да премине всеки мюсюлманин, преди да достигне рая. Тази идея е подобна на моста Шинват (разделящият) в зороастризма, чрез който се проверяват заслугите на всеки човек. Тук ясно се вижда идеята за пречистващата роля на пътя, изпълнен с трудности. Ако се приеме, че Сират символизира човешкия живот, под който е разположен адът/джаханамът, а над него е разположен раят/дженнетът, тогава се оформя представата за триделното деление на света, умело пренесено в Свещените книги и във вечния живот. Символно натоварените категории като „живот“ и „смърт“, „добро“ и „зло“, „благословено“ и „греховно“, „свещено“ и „мирско“ се обединяват с пространствените понятия „горе“ и „долу“ (срв. с: *Гуревич, А.* 1985. Проблеми на средновековната народна култура. С.; *Хисматулин, А., В. Крюкова.* 1997. Смерть и похорони обряд. Санкт-Петербург).

²⁰ Срв. с идеята на Е. Тейлор за помощта на животното в отвъдния свят (*Тейлор, Е.* 1897. Первобитная культура. Изследованія развитія мифологіи, философіи, религіи, языка, искусств и обычаевъ. Т.2. Санкт-Петербург, с. 45).

²¹ „Празничният ден започва със събуждане преди сутрешната молитва. Прави се обредно умиване (абдест), за разлика от нормалното всекидневно пет пъти на ден преди всяка молитва, този ден се прави голям абдест, което се нарича гусуль абдест. То се състои в обредно изкъпване на цялото тяло“ – С. Х., м.

Вторият момент е заколването на курбана. В двора на къщата се изкопава специален трап. Но в съвременна Турция поради хигиенни изисквания са отделени места за целта, обикновено в дворовете на джамиите: „Преди всеки колеше навсякъде, кръв навсякъде, разбираш ли? Държавата забрани вече. Специални места показа – там може да колиш“²². Животното се храни с вода и мекица, която трябва да е от същата къща, за чийто член се коли животното. Заколването се извършва от човек, който може да чете молитвата (ду‘а) със специално осветен за целта нож. Задължително е завързването на трите крака на курбана²³ и покриването на очите му с кърпа. Особено важно е изискването животното да се умъртви бързо и безболезнено²⁴. В България даването на курбан следва този модел и се спазват абсолютно същите правила.

Следва разделяне на месото на три части. Едната част се раздава на бедните или на съседите, които нямат финансова възможност да направят курбан, другата се готви за празника, а третата се съхранява²⁵. Обикновено месото от курбана не се приготвя по специален начин, а само се вари със сол и вода. Оттам идва и названието на ястието „Курбан“²⁶. Единствено десният бъбрек се изпържва: „От месото на курбана първо се изпържва десният бъбрек и се поднася за ядене на човека, който е заклал курбана, и на този, в чест на когото е заколен той.“²⁷

Преди преселването в Турция също се спазва разделянето на курбанното месо на три части. Месото се приготвя чрез варене с вода и сол. Единствената част, която се пържи или пече на скара, е десният бъбрек. Той е предназначен за този, за когото е заклан курбанът.

²² Маева АЕИМ, № 574–III: 11.

²³ Смята се, че единият крак на животното трябва да бъде свободен, за да може то да се движи в отвъдното – Маева АЕИМ, № 574–III: 11.

²⁴ „Мъжете, когато се завърнат от джамията, първо, целувайки ръка, се честити празника на възрастните. После се пристъпва към заколването на курбана. За целта в двора на къщата там, където ще се коли, се изкопава малък трап, където да изтече кръвта на заколеното животно. Ножовете, с които ще се борави, предварително са хубавичко наточени и опяни със специална молитва. Преди заколването на курбана, му се дава да хапне и пийне нещичко. Държи се то да хапне пак от мекиците и пийне от водата, която пият хората на тази къща. След като се положи пред трапчето за кръвта и се завържат трите крака на животното, четвъртият крак се оставя свободно, очите му се покриват с чиста бяла кърпа. Чете се молитва и се тегли ножа. Държи се заколването да бъде рязко и много бързо за да не се мъчи животинчето“ – С. Х., м.

²⁵ „След като месото на курбана се прибере в къщата, то се разделя на 3 части. Една трета от месото се раздава на бедни и на тези комшии, които не са колили. Втората третина се отделя за готвене вкъщи за гощавка на гостите, които ще дойдат за честитяване на празника. Останалата третина може да се съхрани за по-нататъка“ – С. Х., м.

²⁶ „Прави се варено месо. Оттук произлиза и името на всеизвестното ястие „курбан“. Тази традиция се запазва и се прилага все още и тук, в Турция. Така, както са правели там в България, същото се е пренесло насам“ – С. Х., м.

²⁷ С. Х., м.

Следващ момент в обредния комплекс на Курбан байрама е посещаването на гробовете на починалите роднини. Отново се четат молитви. За самите преселници това е не само начин за споделяне на празника с починалите, но и израз на почит към предците²⁸. Според мигрантите в миналото в България този обичай не се практикувал.

След почитане на покойниците се ходи на гости. По-младите целуват ръка на по-възрастните в знак на уважение. Ходи се на гости на близки и познати. Обикновено по-младите посещават по-възрастните. На Курбан байрам се събират отново и старите съседи от България²⁹. Гостите се посрещат с вареното месо от курбанлъка. Строго се спазва изискването да не се пие алкохол. Поради напрегнатия начин на живот и възможността да се сдобият с качествена храна чрез закупуване от магазина, вече не се практикува точенето на традиционната за мюсюлманските празници многолистна баклава. Дори след преселването вместо нея се консумират шоколадови бонбони и кафе. В отделни случаи кафето вече е заменено с чай според традицията в турското общество³⁰.

Преди преселването в Турция Курбан байрамът се свързва с посещение на семействата. Младите целуват ръцете на по-възрастните и за това получават бонбони или нещо сладко. Освен вареното месо – курбанът, се приготвя задължително и баклава. Не са редки случаите да се пие и алкохол.

Прави впечатление, че мигрантите запазват донесената от България традиция да се готви общо част от курбанното месо: „Навремето махленските съседи са се събирали на обща трапеза, като всеки донасял дял от месото на своя курбан. Чувал съм, че и някои местни турски села правели такова събиране“³¹. Но онези от преселниците, които не живеят в такива квартали, се чувстват изолирани и ги мъчи носталгия по байрамите отвъд границата. В Турция те не могат да усетят атмосферата на празника. Затова много от тях предпочитат да се върнат по родните места за празниците: „Харесва ми

²⁸ „След което препоръчително е да се ходи на гробищата за четене на молитви в помен на починалите, посещават се гробовете на близки и познати, честитят се и те по случай празника“ – С. Х., м.

²⁹ „Възрастните повечето време от този първи ден на празника прекарват вкъщи, очаквайки тези, които идват, да им честитят празника. Малките целуват ръка на възрастните. На децата им се дават дребни пари след като са целунали ръка на възрастен. По предварителна уговорка, което е направено още от предпразничните дни, роднините си ходят взаимно на празнично гостуване. Първо се ходи на гости у най-близките възрастни рода. По този начин се обикалят всички роднини и познати до края на празника, който, както в началото се каза, че трае 4 дена“ – С. Х., м.

³⁰ „На гостите се предлагат сладки неща, предимно баклава, но в последно време много разпространено на гостите, които са дошли само за честитене, да им поднасят шоколадови бонбони и кафе“ – С. Х., м.

³¹ С. Х., м.

как се празнува Курбан Байрама тука (в България – б. м., М. М.). В Турция не е така, а трябва. Там всеки нанякъде, не е така весело³².

* * *

В празнуването на Курбан байрама не се наблюдават значителни промени след преселването. За мигрантите от особено значение обаче е фактът, че те свободно могат да празнуват Байрама. Това е една от основните причини за изграждане на представата им за Турция като „страна на свободата“.

При анализа на обредите се наблюдават няколко важни момента. Първият е свързан с придържане към общоприетите мюсюлмански канони. За разлика от България, сред миграцията се наблюдава обръщането към религията и засилване на нейната роля в обичайно-обредния комплекс. Българските турци вече строго спазват „гусуль аптеса“ и ходенето на „Байрам намаз“³³. Наблюдава се придържане към мюсюлманските норми при избор на курбан, къносването на животното, начина на заколването му, разделянето на месото на три части и приготвянето на основното обредно ястие – курбанът. Строго се спазва изискването да не се пие алкохол при консумирането на свещеното курбанно месо. Тук трудно може да се говори за донесени от България традиции или за възприемане на местните в Турция. Преселниците се придържат преди всичко към един общ, мюсюлмански модел, който е характерен за изповядващите исляма и в двете страни.

Впечатление прави, че са съхранени и поменалните практики. След преселването в Турция е запазена традицията да се пържат мекици в памет на починалите. Съхранено е вярването, че миризмата на олио е храната на покойниците в отвъдното³³. Въпреки че се смята за нововъведение, раздаването на пари в мюсюлманската традиция се свързва с опрощаване на греховете на покойника. Парите се превръщат в откуп за прегрешенията на починалия както към неговите роднини и близки, така и към Аллах. Те са средство за умилюване на разгневения бог и цялят осигуряване на спокоен отвъден живот на покойника. Раздаването на децата има и своето обяснение, което е свързано с почитането на мъртвите, тъй като тази група се смята за най-близка до отвъдното и ирационалното. Трудно е да се установи произходът на тези вярвания и не може да се каже, че те са донесени от България, тъй като битуват и сред местните турци.

³² С. М., ж.

³³ Олиото (слънчогледът) се осмисля като соларен символ и се свързва с безсмъртието. То отразява идеята, че мъртвите са лишени от способността да консумират храна, тъй като не могат да се докосват до материални продукти. Покойниците единствено могат да мирисат храната и затова са принудени да задоволяват физиологичните си потребности не чрез материални продукти, а чрез духовни, невидими, каквито в случая са миризмите (Лозанова, Г. 1997. Хлябът на мъртвите (по материали от южнославянската погребална обредност от края на ХХ–ХХ в.). – Във: Хлябът в славянската култура. С., с. 40).

Като важен процес трябва да се отбележи частичното свиване на някои обичаи и обреди от предпразничния ден в рамките на същинския празник. Става въпрос за децата, които обикалят вече не на Ариффе гюн, а на Асъл Курбан байрам.

Процесите на иновация също се отразяват върху обичайно-обредната система на преселниците. Като възприемане на местните турски норми мигрантите посочват навлизането на следните обредни елементи:

– увеличаване на честотата на посещение на гробищата. Докато в България то се практикува единствено в предпразничните дни, сега времевият му обхват включва и същинския Курбан байрам. Въпреки че липсва обяснение на това обредно действие, то може да се тълкува като засилване на вярата, че в периоди на големи празници границата между световете се размива, което увеличава възможностите за контакт с отвъдното;

– „поднасянето на цветя“ на гробищата. Според преселниците този елемент е възприет от местните турци и не е характерен за периода преди миграцията;

– промяна на мястото, на което се коли животното. Въпреки че се спазва мюсюлманското правило курбанът да се направи някъде, където не стъпва човек, след преселването в Турция мигрантите използват определените за целта места от държавата;

– десният бърбек се дели и с този, който е извършил обичая. В България той е предназначен само за този, за когото е заклян курбанът;

– замяна на баклавата с шоколадови бонбони, на кафето – с чай, и т.н.

Трябва да се отбележи и важната социална функция на Курбан байрама. Забелязва се съхраняване на обредите, които спомагат за обединяване на общността. Събирането за празника на отделни части от преселническия квартал има важна социална функция. Общото приготвяне на курбана и колективното хранене на преселниците са най-яркият израз на комуникационния процес, обединяващ членовете на обществото. Съвместното ядене се осмисля като средство за социално общуване. То създава чувство за близост и установяване на духовна връзка между индивидите. Общото празнуване на махалата напомня преживяното време в България и изгражда усещането за принадлежност към мигрантската група. Размяната между хората на мекици, бонбони, месо е свързана с идеята за изобилие на благата и има значение на жертвоприношение, на умилюване на боговете и искане на тяхната подкрепа. Раздаването цели да бъдат върнати благата на хората³⁴. Но освен това, то има и друг смисъл. Чрез раздаването на мекици на съседите, даването на бонбони или в модерния вариант – пари на децата, и накрая – с общото приготвяне на месото от курбана, се маркира пространството на близките

³⁴ Сrv. с: *Мос, М.* 2001: Дарът. С. и *Мос, М.* 1996: Общества, обмен, личност. Москва.

и съседите от България. Това създава у преселниците не само усещането за принадлежност към конфесионалната общност на мюсюлманите, но и към локалната група на българските турци.

ЛИТЕРАТУРА

- Благоев, Г.* 1996. Коранични кръвни жертви в традицията на българите мюсюлмани. – Български фолклор 3–4, 70–83.
- Благоев, Г.* 1999. Легенди за Ибрахимовата жертва сред българските мюсюлмани. – Във: *Лозанова, Г., Л. Миков* (състав.) Ислям и култура. С.
- Гуревич, А.* 1985. Проблеми на средновековната народна култура. С.
- Дичев, И.* 2002. От принадлежност към идентичност. Политики на образа. С.
- Лозанова, Г.* 1997. Хлябът на мъртвите (по материали от южнославянската погребална обредност от края на ХХ–ХХ в.). – Във: Хлябът в славянската култура. С.
- Минков, Иг.* 1985. За националния класификатор на събитията в живота и обществото, които се честват с празници и обреди. – Българска етнология 2, 37– 51.
- Михайлов, Ст.* 1992. Възрожденският процес в България. С.
- Моле, Л.* 2001. Сакралната година, празникът и ритмите на времето. – Във: История на нравите. Т. 1. С.
- Мос, М.* 2001. Дарът. С.
- Мосс, М.* 1996. Общества, обмен, личност. Москва.
- Николов, Й.* 1985. За типологията на социалистическите ритуали. – БЕ 4, 37– 47.
- Павлович, П.* 2001. История и култура на Древна Арабия. Студии. С.
- Пеев, Й.* 1982. Ислямът – доктринално единство и разноликост. С.
- Свещеният Коран, 1999. Превод. С.
- Смит, А.* 2000. Националната идентичност. С.
- Стаменова, Ж.* 1985. Класификация на съвременните обичаи, обреди и събития, които могат да се честват с празници. – БЕ 1, 37–48.
- Тейлор, Е.* 1897. Первобитная култура. Изследованія развитія мифологіи, философіи, религии, языка, искусств и обычаевъ. Т. 2. Санкт-Петербург.
- Хисматулин, А., В. Крюкова.* 1997. Смерть и похороны обряд. Санкт-Петербург.
- Golubovif, Z.* 1995. Models of Identity in Postcommunist Societies. Yugoslav Philosophical Studies, I. Cultural Heritage and Contemporary Change. Series IVA, Central and Eastern Europe, vol. 10.
- Mach, Z.* 1993. Symbols, Conflict and Identity. Essays in Political Anthropology. New York.

АСПЕКТИ НА ПРОБЛЕМА ЗА ИДЕНТИЧНОСТТА НА „БАНАТСКИТЕ БЪЛГАРИ В БЪЛГАРИЯ“

ДЕТЕЛИН ЛУЧЕВ

Колкото повече човек пише по този въпрос, толкова повече думата става термин за нещо, което е толкова непроницаемо, колкото и всепроникващо...

*Е. Ериксън
(Идентичност. Младост и криза)*

През последното десетилетие на ХХ в. проблематизирането на „идентичността“ се превръща в изследователска стратегия на различни дисциплини в българската хуманитаристика. След немалкото засягащи темата за идентитета преведени и написани произведения през този период и днес пред нас, подтиквани от гореизложените мисли на Е. Ериксън (1996: 27), продължава да стои въпросът: стана ли „идентичността“ по-проницаема както като термин, така и в своите емпирични проявления. Думите на Х. Айзакс, казани още през 1975 г., може би най-ясно изразяват стъписването пред необхватното поле от подходи и тълкувания – „тук формите са много, значенията – многобройни, употребите – неизброими“ (Айзакс 1997: 9). Разнопосочността на интерпретациите на идентитета в специализираната литература подсказва появата на проблем, чието „разрешаване“ и в онтологичен, и в гносеологичен план още дълго време ще има своето значимо място в българското общество.

Голямото число „появили“ се общности и групи (традиционни и нетрадиционни, иновирани и нови) вследствие на вътрешни и/или инспирирани отвън идентификационни процеси вероятно е едно от възможните следствия на необходимостта от „убежища“ (по Айзакс) след девалвирането на „социалистическата нация“.

Независимо от целта си – алтруистичен или спекулативен – интересът към „общностите“ и „групите“ стимулира редица социални и исторически науки към проучването на нови обекти, навлизането в неизследвани проблемни зони или използването на различни от дотогавашните ракурси към познатите феномени. Наред с циганите (вж. Студии 1994–1998), каракачаните (Пимпирева 1998), гагаузите (Градешлиев 1994), власите (Георгиева 1998; Гребенарова 1995), наред с мюсюлманите (Желязкова 1997; Градева 1998), некрасовците (Анастасова 1998), наред с алианите (Георгиева 1991) и други „етнични“, „ет-

ноконфесионални“, „конфесионални“, „локални“ и прочие общности, групи, субобщности и субгрупи (вж. Кръстева 1998), неизбежно е било и намирането като изследователско поле на „българите католици“, и в частност на „банатските българи“. Както откровено и точно се изрази един представител на Института по фолклор – поради това, че теренът по отношение на другите групи вече е бил парцелиран и защитаван (става въпрос за субсидирането), е намерена „нишата“ на българската католическа общност. Един факт със сериозни последици за проучването ѝ. Същевременно вследствие на смесването на екзистенциалните нужди на отделни изследователи с техните научни търсения неизбежно е било и възникването на проблеми, свързани, от една страна, с навлизането в тази „ниша“ без достатъчно предварително задълбочено проучване на обекта на изследване, а от друга – със стремежа за бързо отчитане на резултати с цел да бъдат оправдани средствата или да бъде легитимирано усвояването на визириания обект.

Настоящият доклад представлява малка част от едно цялостно проучване в синхронен и диахронен план върху идентитета на „банатските българи в България“. Експозето е фокусирано върху частен проблем, отнасящ се до функционирането в научното пространство на определени идентификации на тази общност, като главно внимание е отделено на възможностите за интерпретации на общностната идентичност в зависимост от емическата или етическата перспектива към конкретния обект на изследване¹.

Въпросите, които по принцип стоят пред нас при изследването на идентичността на „банатските българи в България“, а предполагам и на всяка друга група, са доколко и как бихме могли да отделим формиращите идентитета на една конкретна общност митове от научната им интерпретация и как да преодолеем наложените в мисленето ни всекидневни нагласи както при възприемането на „другите“, така и при анализа на собствената ни визия за „тях“.

Целта е да се очертаят чрез няколко примера някои от достиженията на проучванията върху „банатските българи в България“ през последното десетилетие на XX в. с оглед на необходимостта от комплексни, многоаспектни и цялостни проучвания върху идентитета на тази общност. Поради ограничеността на своя обем докладът по-скоро маркира основните аспекти на проблемите, без да навлиза в техния детайлен анализ.

Ако споделим определението за „парадигма“ като „признати от всички научни достижения, които в течение на определен период дават модел за постановка на проблемите и техните решения от научното общество“ (Огурцов 1983: 477), то в българската етнология по отношение на изследва-

¹ Проблемът за етическите и емическите аспекти на културата е многократно подлаган на интерпретации. Вж. напр.: Harris 1987: 14–16; 48–50.

нето на „идентитета“ в настоящия момент е трудно да се открие наличието на теория или концепция, която да играе ориентираща и насочваща роля за пристъпващия в тази зона изследовател относно неговия предмет, проблематика, категориален и концептуален апарат, методиката, постановката и решаването на проблема, внасяйки с това един предварително определен ред и стил на научноизследователската му работа. Поради това опитът за проучване на идентичността на определена група е съпроводен в рамките на българската етнология (както спрямо нейната общностна цялост, така и спрямо субобщностните ѝ елементи) винаги от опасността за езотерика в стила, езика, методиката и пр.²

Обикновено изследователският въпрос, третиращ аспекти от научното интерпретиране на конкретен проблем, се вписва в историографското проучване на дадена тема. Дотолкова обаче, доколкото ни интересуват идентификациите на общността на „банатските българи в България“ от страна на различни по своята отдалеченост от този обект групи, то представените примери, както и цялостната историографската част на едно подобно изследване имат много по-голямо значение от традиционно предположимото. Образно казано, става въпрос за пресичането на два концептуални кръга, които оказват съществено влияние при определяне на характеристиките и мястото в научното пространство на всяко конкретно изследване на идентитета на „банатските българи в България“.

Първият концептуален кръг се отнася до реалната поставеност на съответните изследователи спрямо обекта, произтичаща от тяхната формирана във всекидневното идентичност, и с оглед на това – на различното „разчитане“ на видяното на терен. От тази гледна точка общността на „банатските българи в България“ се разполага съответно в рамките на „банатските българи“, на „българите католици“, на „българите“ и т.н., представляващи по своя обхват окръжности с нарастващ радиус. Изследванията върху общностния идентитет на „банатските българи в България“ през последните десет години са реализирани от проучватели, които имат православен произход и с малки изключения са от различни спрямо населяваните от обекта региони на страната, т.е. тяхното виждане върху проблема е следствие и се разполага в линията на срещата на две различни по своята конфесионална и локална определеност култури³. Реализираните от представителите на Института по фолклор към БАН наблюдения върху българите католици, и в частност върху „банатските българи в България“ например, са интересни

² Изкази на това състояние на проучванията върху „идентичността“ в българската наука, и в частност в рамките на българската етнология вече съществуват (вж. напр.: Пенчев 1999).

³ В тази връзка може да се смята като неслучайно заглавието, под което са обединени докладите от конференцията *Локални общности – 1* (2000), посветени на българите католици – „Конфесия и регионална принадлежност (българите католици)“.

именно с разполагането им в плоскостта на предопределеността на срещата между „ние“ и „чуждите“ (Бокова 1997; 1998 а; 1999; 2000; Ганева-Райчева 1997; 1999 а; 2000; Рашкова 1999; 2000, и др.)⁴.

Вторият концептуален кръг се отнася до началната широчина в синхронен и диахронен план на научния поглед на съответните изследователи, даваща им възможност да ситуират „видяното“ на терен в рамките на множеството проучвания до този момент на историята и културата на „българите католици“, „банатските българи“, „банатските българи в България“⁵.

Едно от основните произведения, третиращо проблемите на идентичността на разглежданата общност, е „Банатските българи“ (Нягулов 1999). То би могло да се отнесе в линията на своеобразните отговори от страна на българската наука на необходимостта от легитимиране в публичното пространство на различни общности чрез техния исторически и културен континуитет. Авторът на „Банатските българи“ изцяло защитава своята цел: „[...] да представи историята на банатските българи през периода, когато тяхното развитие протича в границите на три страни, възприели модела на етно-националната държава“ (Нягулов 1999: 8). Спрямо българите католици в областта Банат представянето следва множество произведения на румънски автори, непревеждани у нас, както и публикации във в. „Банатски български гласник“, орган на националистично настроената местна интелигенция от втората половина на 30-те години на века. Проблемът е, че се сглобява една определена визия за историческото битие на общността, като се изреждат в хронологична последователност факти, взети от различни по своя произход източници, без да бъдат верифицирани и да се определи научната им стойност.

Конструираната чрез извадки от книгата „Банатските българи“ статия „Митове и факти за идентичността на банатските българи“⁶ (Нягулов 2000) дава представа за някои от насоките на проучването на идентичността на тази общност от автора. Един от основните моменти в статията се отнася

⁴ В случая става въпрос не за „чуждостта“ като „отчужденост“ на изследователя към изследвания обект, което бе експлицирано сполучливо от В. Райчева по време на спомената в бел. № 2 конференция: „Ние подхождаме към културата и културните факти „отвън“, като „чужденци“ и се опитваме да ги изследваме безпристрастно [...]“ (Дискусия 2000: 155). Проблемът е за „чуждостта“ като теренно присъствие на проучвателя и като отношение между него и респондента, което има съществено значение за достигането до същностните идентификационни механизми на локалната култура и техните интерпретации.

⁵ В този смисъл винаги ще могат да се наблюдават разликите при подхода към обекта от страна на филологично или историографско формираното мислене на съответните изследователи, дори и без да се поставя аксиологичен акцент върху този проблем.

⁶ Статията е представителна за интерпретацията на идентичността на „банатските българи“ от автора и съдържа извадки от страници 14, 15, 16, бел. № 4 на с. 16, 17, 32, 311, 328, 310, 36, 35, 34–35, 165, 99 на книгата „Банатските българи“.

до използването на ендонима „павликяни“, който както в книгата, така и тук се определя като конфесионим. Този научен труд всъщност дава отговор на един неточно зададен въпрос – „защо тази общност продължава да се самоидентифицира с конфесионима „павликяни“ (Нягулов 2000: 48). Противоречието идва от това, че авторът, за когото в етическа перспектива към общността „павликяни“ е конфесионим, търси обяснение на използването на този конфесионим от едно католическо население, което с изключение на интелектуалния му елит няма идея за употребата на самоназванието „павликяни“ като „религиозно име“. Продължителната работа на терен показва, че извън локалните интелектуални елити понятието „павликян“ е изпразнено от каквито и да било конотации, свързани с едноименната ерес⁷.

По отношение на „банатските българи в България“ дотолкова, доколкото целта на автора е представянето на история на тази общност, а не анализ на проблема чия е „историята“, която се описва; къде свършва колективната памет на общността и къде започва научната историческа интерпретация; дали историческото изследване трябва да бъде метаразказ на тази памет или да търси историческите ѝ основи и т.н., съответно се пренебрегва и цяла серия от въпроси, ориентирани към подбора и тълкуването на „фактите“, към избора на авторската позиция, към пристрастността спрямо дадени тези и личности, личаща от начина на цитирането им, например към това, спрямо коя аудитория е насочена книгата и пр.

Тъй като авторът е специалист в областта на българските общности зад граница (Нягулов 1995; 1998 а; вж. и библиографска справка Нягулов 1999: 343), на историята на „банатските българи в България“ е отделено по-малко внимание⁸. Значителна част от фактологията е взета и тезите на автора са развити на базата на продуцираните от локалните елити местни истории, които са силно повлияни не толкова от конюнктурни обстоятелства (което е било неизбежно), но преди всичко от невъзможността на авторите да излязат от рамките на колективната памет и да търсят нейния анализ (вж.: Лалчев 1972; Калчев 1987). Отсъствието и на достатъчна професионална квалификация превръща тези „истории“ преди всичко в един изключително ценен източник за анализ на интерпретациите на общностната идентичност, но не и в онова, което е прието да наричаме „историография“. Опирайки се в значителна степен върху тези местни истории, въпреки своята ориентира-

⁷ За неяснотата и объркаността и сред самите местни интелегенти при използването на термина „павликяни“ вж.: Бончева 2000. Както показва теренното проучване „Банат 2000/2001“, осъществено на територията на Румъния, изводите, направени за съответното население в България, могат да се отнесат и към състоянието на проблема сред българите католици в Румънски Банат.

⁸ Представителна за тезите на автора е статията „Банатчаните в България“ (Нягулов 1998 б), която се състои от извадки от книгата „Банатските българи“ (Нягулов 1999), съответно от страници 85, 88, 91, 94, 95, 96, 99, 100, 106, 108, 128–129, 101 317, 322.

ност към научното пространство, книгата „Банатските българи“ експлицира една емическа перспектива, без да се търсят съответните съотнасяния между източниците. Съчетанието между стремежа да се представи повече информация като хронология и опирането само върху един източник предпоставя и някои несъответствия с историческата реалност⁹.

Недостатъчността на изворите води към използването и на литературни източници, което понякога подвежда автора и подсказва например, че контекстуалната ситуираност на историята на „банатските българи в България“ в рамките на историята на българската католическа общност е само външно поставена в книгата. В резултат на това се стига до репродуцирането едно към едно на информация, чието място не буди притеснение в документалната прозаистика, но буди недоумение в един претендиращ за научност труд¹⁰. Многократното използване на този и подобни източници от публицистичен и научнопопулярен характер поражда не само въпроси за това, какви всъщност са целите на произведението и дали могат да се приемат като вписващи се в научната парадигма представените факти с техния произход и излагане (ако, разбира се, не приемем наличието на подобна парадигма).

На практика пред нас стои проблемът възможно ли е въобще съществуването днес на подобен на демонстрирания в книгата „Банатските българи“ исторически подход при изследването на една общност за последните 100 години. Актуален става и въпросът дали книгата би трябвало да се разглежда като продукт на колективната памет на общността на банатските българи или на колективната памет на групата на историците (вж.: Нора 1997: 233–234). Следвайки разбирането, експлицирано от П. Нора, за заместването на „историята-разказ“ от „историята-проблем“, при изследването на историческата съдба на конкретната общност изход може да бъде намерен в подхода на „новата“ история, една от характеристиките на която е отказът от „линейната темпоралност, обхваната от механична каузалност, в полза на напълно етнологическа или антропологическа гледна точка, която съсредоточава вниманието си върху равнища, където индивидуалното се вкоренява в социалното и в колективното: лингвистичното и демографско-

⁹ Макар че стои встрани от настоящото изложение, може да се отбележи и това, че именно в претенциите си да концентрира в себе си едно голямо количество факти, книгата „Банатските българи“ стана интересно сечиво при нашата теренна работа – напр. при реакцията спрямо грешките в тези факти от страна на представители на „интелектуалния елит“ на общността, която реакция може да се разглежда като израз на „наранената“ им идентичност, както и като опит за демонстрацията на по-добрите им „познания“ (вж. напр. в. „Истина“ (Veritas), № 4, април 2000, с. 2).

¹⁰ Въпреки че сред цитираната литература в книгата напр. е в. „Истина“ от 1998 г., където във всеки брой на втора страница е записано от кога до кога е излизал вестникът преди спирането му, опирайки се на данни от „Разпятието“ (Цветков 1994: 71–72), авторът посочва за начало на неговото издаване 1919 г. (Нягулов 1999: 105).

то равнище, биологическото, икономическото, метафизическото или културното“ (Нора 1997: 236). В търсенето на идентитета на една общност е необходимо познаването най-малко на две нейни истории – „историята на колективната памет“ и „историята на историците“ (цит. по: Льо Гоф 1997: 105). Разслояването на тези два пласта и познаването на специфичната интерпретация на миналото, поражда от всяко настояще на общността, е един от пътищата за доближаване до идентификационните модели на „банатските българи в България“ във времето и търсенето на континуитета в същностните характеристики в тяхната общностна идентичност на фона на различните ситуационни и конюнктурни проявления.

Преминаването без една подобна нагласа на мисленето от полето на историческата наука в това на етнологията води към пре-изказването на различни митове за миналото и настоящето на „банатчаните в България“ (Нягулов 1998 б). Категоричното определяне на „банатските българи в България“ като „етнографска група, която е част от мнозинствения български етнос“ (Нягулов 1998 б: 4), би могло да събуди някои възражения. Биха могли да се сметнат за недоразумение определения като „завърналите се в България „банатчани“, които са етнографска група сред католическото малцинство в страната“ (Васева 1999 а: 4), както и създаването на контексти, в които католическото вероизповедание се противопоставя на националното самоопределение – „религията възстановява своята функция на общностна самоидентификация, но българите католици, включително и банатчаните, са приобщени към българската нация“ (Нягулов 1998 б: 5). Проблемите се появяват, когато подобни виждания и нагласи имплицитно или експлицитно се пренасят в научния дискурс чрез горепосочения труд.

Книгата „Банатските българи“ не е уникална по своите характеристики за смесване в определени моменти на „колективната памет“ с „историята“ на описваната общност и за представянето на емическата перспектива към общността като етическа. Миналото като същностен легитимационен ресурс в идентификационните модели на различните общности ще продължава да бъде експлоатирано под формата на несъзнателни или поръчкови модифицирания на „колективната памет“ в научно изглеждаща и с претенции да бъде възприемана като такава в научното пространство „история“. Примерите могат да бъдат многобройни в аспекта на продуциране и функциониране на подобни „истории“. В една етнологична перспектива те са изключително ценни като източници, тъй като ни дават представа за възприемането на митовете за „себе си“ от страна на различно поставени спрямо конкретната общност изследователи и начините на интерпретация на тези митове с оглед на различни цели.

В един друг модел, при който се осъществява замяна на емическата перспектива към един феномен от културата на общността на банатските

българи с етическа, може да бъде разположена студията „Мария Радна“ – поклонническо място на банатските българи“ (Васева 2000). Този труд акцентира върху една нова проблематика при анализа на културните специфики на общността на банатските българи. Пилигримството в рамките на България не е познато сред българите католици, вероятно и поради отсъствието тук на подобно култово средище като „Мария Радна“. Изнесените в студията факти и интерпретации би трябвало да са със значима научна стойност, тъй като подобни проучвания извън територията на страната винаги биха могли да служат за съпоставка с подобни наблюдавани културни явления или при търсенето на различията в следващи интерпретации на самия феномен. Поради недостига на теренна информация¹¹ студията е впечатляваща с обширната си част, посветена на историята на манастира и връзката му със съдбата на българското население в този регион. И докато едностранчивостта и недостатъчността на теренната информация може да бъде преодоляна в бъдеще¹², студията буди притеснения със своето съществуване в научното пространство именно с историческата им част, заемаща по-голямата част от обема на труда. Възможно е в бъдеще това изследване върху „Мария Радна“ да се превърне в хистоматиен пример, и като такава то заслужава специално внимание, което не може да бъде отделено в настоящия доклад. Пропускайки множеството интересни подробности и доказателства, би могла да се цитира само като илюстративен материал научната теза, върху която е изградена цялата студия: „Независимо че от средата на XIX в. до наши дни манастирът в Радна става общо поклонническо място на всички католици в Банат, без оглед на тяхната националност, безспорен е фактът, че той възниква в отвъддунавските земи на Българската францисканска кустодия, част от Провинция Сребърна Босна, въздигната около 1665 г. или малко по-късно в Българска провинция. Така в продължение на няколко века – до 1861 г., до сливането с унгарската провинция „Св. Ив. Капистран“ със седалище в Будапеща (първоначално тя се наричала „Св. Спас“), радненският манастир е обслужван от францискански монаси от Българската провинция. Това, струва ми се, е достатъчно основание да се твърди, че манастирът възниква като поклонническо място именно на българските заселници католици в Банат – както на т.нар. „банатски бълга-

¹¹ Използваните сведения в студията са от учител по физика от Винга, бивш студент по журналистика в България от Стар Бешенов, възрастна жена от Стар Бешенов, семейство от Бърдарски геран.

¹² Това вероятно ще бъде осъществено в близко бъдеще като следствие от материала, събран на теренното проучване „Банат 2000/2001“, където един от централните въпроси бе ориентиран към мястото на поклонението до „Мария Радна“ в общностната идентичност на българите католици от Румънски Банат. Респондентите от Стар Бешенов, Винга, Брешка, Тимишоара бяха подбрани с оглед на покритието на един максимално широк диапазон на възрастов, социален и културен статус.

ри“, така и на по-ранните военизирани колонисти по границата на Южна Унгария [...]“ (Васева 2000: 76).

Незапознатостта на научната общност с цитираната проблематика създава възможност за безрезервното приемане на тази теза. Значимото място, което е заемало и заема поклонението до „Мария Радна“ в живота на банатските българи, изисква своето обяснение и то вероятно може да бъде търсено чрез една подобна хипотеза.

Интересът към проучването на феномена „Мария Радна“, не е отскоро. На немски и унгарски език съществуват истории на това култово място, които за разлика от аргументираността в посочената студия се опират на архива на манастира, както и на множество други документи, намиращи се в Будапеща, Виена, Щугарт, Рим. През 1998 г. (т.е. преди написването на студията) излиза и първият том на последното и най-сериозно проучване върху „Мария Радна“ и в частност върху историята на църквата и манастира, които се намират там (Roos 1998). Написаното от настоящия епископ на Тимишоара (Н.В.Пр. Мартин Рос) след дълги години на изследване и с помощта на екип от учени от различни научни дисциплини ни кара да се усъним в сериозността на цитираната теза. Винаги е било известно и в нито един източник няма податки, че „манастирът в Радна“ някога е принадлежал на Българската францисканска провинция. Съответно още от създаването ѝ през 1757 г. той е част от Провинцията „Йоан Капестран“ (вж.: Roos 1998: 204), също така никога не бил обслужван от монаси от Българската францисканска провинция и т.н., – т.е. той никога не е бил „български манастир“, обратното на което студията се опитва да докаже и служи за изграждане на цялостната ѝ концепция.

Анализът на несъстоятелността на всяко едно от „доказателствата“ в студията „Мария Радна“ – поклонническо място на банатските българи“ (Васева 2000) за „българскостта“ на култовото средище вероятно би надвишил обема на самата студия. Погрешната хипотеза обаче не променя оценката за значението, което са имали поклоненията до „Мария Радна“ за българите католици от Банат, т.е. интересното в случая е, че причините за това значение не отговарят на разбирането на чуждата култура от страна на изследователя, който търси обяснение на феномена чрез пренасянето на модели на мислене, формирани в православна среда и в регион, където съществуват понятия като „борба за църковна независимост“. В рамките на едно такова всекидневно мислене вероятно би трябвало да става въпрос за „манастири“, за „наши манастири“, за „наши свещеници в наши манастири“ и т.н. Ако приемем, че наистина „в книжнината на банатските българи манастирът „Мария Радна“ е наричан „нашият манастир“ (Васева 2000: 76), то не би могло да се приеме, че словосъчетанието „нашият манастир“ е еквивалентно по значението си в двете различни култури, към които принадлежат респондентите и изследователя.

Разглежданата студия подсказва също и необходимостта от солидна предварителна подготовка и продължителна теренна работа¹³ при търсенето на адекватни преводи на значенията на определени културни феномени за идентичността на българите католици от Банат.

Двата проекта: „Културна идентичност – фолклорни модели – регионална принадлежност“, финансиран от МОН, и „Културна идентичност – колективна памет (българите католици)“, финансиран от Фондация МЦПМКВ, водят до навлизането на екипа, който ги изпълнява, в терена на с. Драгомирово, едно от селищата на „банатските българи в България“ (вж. Бокова 1997). Наблюденията са насочени по принцип към личностните интерпретации на определени идентификационни маркери, зададени от ориентацията на проектите – „религиозната специфика“ и „локалната принадлежност“ (вж. и Бокова 1996).

Подходът на изследователите се характеризира с центрирания върху разказите на информаторите анализ, търсец открояването на използваните образи, символи и представи от фонда на „фолклорната култура“ (Бокова 1998 а: 7). Вниманието е концентрирано изцяло върху настоящето, върху моментното състояние на идентификационните маркери. Към всички публикации може да се отнесе съждението, че „направените изводи са валидни за посочения регион и са значими за периода на събиране на материала“ (Бокова 1993: 21).

Родените в комуникативната ситуация „текстове“ са границата на изследователския интерес. Игнорирането на множеството контексти, в които попадат тези „текстове“, с изключение евентуално на контекста на самата комуникативна ситуация, стесняват в голяма степен разбирането на иден-

¹³ В контекста на засиленото внимание към банатските българи се вписа и изложбата „На гости у банатските българи“ (вж. рецензия на Бончева 1998; отзиви на Васева 1999 в). Любопитно бе да се види как една селска етнографска сбирка е в състояние да се превърне в основата за подобна експозиция. Интерес представляват и споделените впечатления от членове на авторския екип, влезли за първи път в село на „банатчани“ във връзка с доставянето на експонати за изложбата (Лазаров 1999). От показаното се разбра, че много от митовете (а не анализът на тези митове), битувачи сред банатското население, са залегнали в концептуалната ѝ рамка, което даде възможност на посетилите я представители на общността да препотвърдят наученото от баби и дядовци (вж. книгата за отзивите към изложбата). При емоцията и ентузиазма, с които се възприемаше от тях експозицията, бе изключено обаче някои несъответствия с реалността и историческата истина да обърка идентичността им – напр. тъкани от средата на XIX в. от с. Петокладенци, когато то е православно селище (вж. последно Йовков 1991: 132–133); фотографски материали от с. Лъжене, дн. гр. Велинград, вместо от с. Лъжене, дн. Малчика, Плевенско; опитът да бъде внушена идеята за континуитет чрез формата на някои художествени детайли при поставянето на чипровски килим до банатска риза, когато е известно, че чипровските килими започват да се правят след първата половина на XVIII в. (вж. напр. Минкин 1989), когато населението на града е православно, и т.н.

тичността на българите католици, и в частност на „банатските българи в България“.

Публикациите, продукт на „фолклористичния“ подход, са показателни по отношение на идеята, че именно когато идентичността се третира като ситуативна и динамична, е невъзможно да бъде анализирана, без да се държи сметка за нейната ситуативност и динамичност във времето, т.е. за нейната промяна в исторически план спрямо различните условия. Противното води само до преразкази на „текстовете“, където хората се превръщат в образи, а реалността произтича единствено от разказването. Игнорирането на интереса към същността на идентификационните маркери и търсенето единствено на техните експликации при срещата между конкретните изследователи и респондента, което често може да се разглежда като театрална постановка в стила на фолклорните фестивали, не само стеснява разбирането за идентичността на наблюдаваната общност, но намалява прогностичната и приложната страна на тези проучвания. Поради това и заключенията в тази насока биха могли да се обобщят с твърдението, че „нови променени условия вероятно ще доведат до промяна на картината, съответно и в съотношението между признаците идентификатори и отграничители“ (Бокова 1993: 21). Подобни „моментни снимки“, от една страна, не могат да заменят социологическите анкети, тъй като им липсва съответната репрезентативност, а от друга – трудно биха дали обяснение както на наблюдаваните феномени, така и на процесите, „миг“ от които са тези „моментни снимки“.

Липсата на историческия контекст проличава, когато например трябва да бъде представена от фолклористи в исторически план общността на българите католици, и в частност на банатските българи. Сто години след Л. Милетич можем да научим, че заедно с българите католици от Банат и района около Букурещ се завръщат в родината и такива от Трансилвания (Бокова 1998 б: 261), когато се знае, че по времето на Л. Милетич „има само спомени за тия някогашни колонии“ (Милетич 1987: 312, вж. там и бел. № 164). Тъй като в цитираната статия (Бокова 1998 б: 261) това не е посочено, би било изключително интересно да се разбере и откъде произтичат сведенията, че дошлите от Банат, от района около Букурещ и от „Трансилвания“ се заселват в старите селища Белене, Ореш, Трънчовица и Лъжене (вж. това още по-ясно формулирано у: Воква 1998: 138), понеже до този момент подобно твърдение не е изказвано в българската историография по проблема и липсва във всички достъпни източници, вкл. и теренни. Подобна „фолклоризация“ на историята на една общност от страна на определена професионална колегия дава основата за многопосочни анализи. Същевременно резултатите от реализираните проекти на МОН и Фондация МЦПМКВ (Ганева-Райчева 1997: 28, бел. № 1; Бокова 1998 а: 12–13, бел. № 4) също са добра източникова база за изследвания в една компаративна

перспектива с оглед на възприемането от страна на „другите“ на общността на „банатските българи в България“.

Проблемите би трябвало да възникват, когато информация и анализи, подобни на горепосочените, имат представителност пред институции от всякакъв характер и порядък, без да се поставя въпросът, доколко предоставените данни и заключения са адекватни на действителността (вж. напр. циркулиращия в интернет доклад на CEDIME-SE).

Обемът на настоящия доклад не позволява навлизането в анализите на конкретни текстове и поради това въпросите, свързани с подхода, формите и проблемите при проучването на идентичността на „банатските българи в България“, са само маркирани. Въз основа обаче дори и на така накратко разгледащите примери се очертава един много важен аспект на проблема за идентитета на визираната общност, вероятно възникващ в началото на всяко едно подобно изследване, и той е за търсенето на някаква контекстуална основа за разполагането на изследването на дадената общностна идентичност в българското научно пространство. Открива се наличието както на изследвания, реализирани в сферата на примордиалния подход (Нягулов; Васева), така и на теориите за ситуационния, динамичен характер на идентитета (Васева; Ганева-Райчева и др.). Същевременно и в двата случая може да се наблюдава неразчленеността на емическите и етическите аспекти на културните идентификации на общността. Възможността на различните автори за по-цялостна интерпретация на общностната идентичност е в пряка зависимост от възможността им за доближаване до мисленето на членовете на общността, предварителната им подготовка и от достъпа им до необходимите източници.

Саморефлексията и проблематизирането във всеки момент на изследователската идентичност спрямо продуцираната от обекта линия „чужд – друг – свой“, от една страна, и от друга – постоянното (само)наблюдение на изследователската компетентност спрямо представяните от обекта и от неговите интерпретатори линии в посоката на „минало – настояще – бъдеще“ се явяват един от възможните пътища за по-цялостното разбиране на общностната идентичност на „банатските българи“.

ЛИТЕРАТУРА

- Айзакс, Х.* 1997. Идоли на племето. Групова идентичност и политическа промяна. С.
- Анастасова, Е.* 1998. Старообредците в България. Мит – история – идентичност. С.
- Бокова, И.* 1993. Личностна идентификация и фолклор. – Български фолклор 1, 15–21.
- Бокова, И.* 1996. Религиозна норма и личностна интерпретация. – Балканистичен форум 3, 31–37.
- Бокова, И.* 1997. Социалното конструиране на предците (по примера на новосъздадено селище). – Във: Предци и предтечи. Митове и на Балканите. Благоевград. 135–142.

- Бокова, И.* 1998 а. Културна идентичност – образи на отъждествяване и оразличаване. – Български фолклор 1–2, 4–21.
- Бокова, И.* 1998 б. Католици. – Във: Общности и идентичности в България. Състав. А. Кръстева. С., 260–271.
- Бокова, И.* 2000. Колективна памет и културна идентичност: образи на отъждествяване и оразличаване. – Във: Локални общности – 1. Културна идентичност – традиции – регионална принадлежност. С.
- Бончева, Ц.* 1998. „На гости у банатските българи“. – Българска етнология 3–4, 146–148.
- Бончева, Ц., Д. Лучев.* 2000. Съвременни аспекти на идентичността при българите католици. – Във: Локални общности – 1. Културна идентичност – традиции – регионална принадлежност. С.
- Васева, В.* 1999 а. „Банатските българи“ от Благовест Нягулов, издателство „Парадигма“ 1999 г. – Фалмис. Uves falim! Бюлетин за банатските българи, 1999/8, 4–5.
- Васева, В.* 1999 б. Работен семинар „Локални общности – 1“. – Българска етнология 3–4, 182–184.
- Васева, В.* 1999 в. Изложбата „На гости у банатските българи“. – Фалмис. Uves falim! Бюлетин за банатските българи, 1999/1, 7–9.
- Васева, В.* 2000. „Мария Радна“ – поклонническо място на банатските българи“. – Във: Етнографски проблеми на народната култура. Т. 6. С., 71–123.
- Ганева-Райчева, В., И. Бокова.* 1997. Автобиографичният разказ в слово и визия. – Български фолклор 5–6, 28–47.
- Ганева-Райчева, В.* 1999 а. Конструирание на идентичност в словесни интерпретации. – Във: Локални общности – 1. Културна идентичност – традиции – регионална принадлежност. С.
- Ганева-Райчева, В.* 1999 б. Разказване и идентичност. Автореферат. С.
- Георгиева* 1991. Българските алиани. Сборник етнографски материали. Състав. Ив. Георгиева. С.
- Георгиева* 1998. Армъните в България. Историко-етнографско изследване. Състав. Ив. Георгиева. С.
- Льо Гоф, Ж.* 1997. Съвременният прелом в паметта. – Във: Духът на „Анали“ (антология). Състав. Л. Деянова. С., 130–139.
- Градева* 1998. Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. Състав. Р. Градева, Св. Иванова. С.
- Градешилев, И.* 1994. Гагаузите. Добрич.
- Гребенарова* 1995. Власите в България. Състав. Сл. Гребенарова, В. Васева. – Българска етнология, 1995. Извънреден брой.
- Ериксън, Е.* 1996. Идентичност. Младост и криза. С.
- Желязкова, А.* 1997. Мюсюлманските общности на Балканите и в България. Исторически ескизи. С.
- Платкова, М.* 1999. Локалните общности – подходи, гледни точки, интерпретации. – Български фолклор 1–2, 163–164.
- Йовков, М.* 1991. Павликяни и павликянски селища в българските земи XV–XVIII в. С.
- Калчев, Калчев, И., Н. Куков, Н. Мишев, М. Шитков.* История на село Бърдарски геран. С.
- Кръстева* 1998. Общности и идентичност в България. Състав. А. Кръстева. С.
- Лазаров, В.* 1999. Моите първи срещи с банатските българи. – Фалмис. Uves falim! Бюлетин за банатските българи 2, 1999/2, 11–13.
- Лалчев, М., В. Антонов.* 1972. История на село Драгомирово. С.
- Милетич, Л.* 1987. Изследвания за българите в Седмиградско и Банат. Състав. М. Рунтова. С.

- Минкин* 1989. Чипровският килим и световните изложения. – ВЪв: Чипровци 1688–1988. С., 168–214.
- Нора. П.* 1997. Колективната памет. – ВЪв: Духът на „Анали“ (антология). Състав. Л. Деянова. С., 233–237.
- Нягулов, Б.* 1995. Българите в Румъния – минало и настояще. – ВЪв: Българите в Средна и Източна Европа. С., 82–95.
- Нягулов* 1998а. *Нягулов, Б., Е. Миланов.* Българските общности зад граница. – ВЪв: Общности и идентичности в България. Състав. А. Кръстева. С., 408–438.
- Нягулов, Б.* 1998 б. Банатчаните в България. – Равновесие (МЦПМКВ), 4 (9), ноември – декември, 4–5.
- Нягулов, Б.* 1999. Банатските българи. Историята на една малцинствена общност във времето на националните държави. С.
- Огурцов, А.* 1983. Парадигма. – ВЪв: Философский энциклопедический словарь. М., с. 477.
- Пимпирева, Ж.* 1998. Каракачаните в България. С.
- Рашкова, Н.* 1999. Литургичните песнопения в музикалната култура на католическата общност. – ВЪв: Локални общности – 1. Културна идентичност – традиции – регионална принадлежност. С.
- Студии* 1994–1998. Студии Романи. Състав. Е. Марушиакова, В. Попов. Т. 1. С., 1994; Т. 2. С., 1995; Т. 3–4. Песента за моста. С., 1997; Т. 5–6. Змийският пръстен. Език и фолклор на Софийските Ерлии. С., 1998.
- Цветков, Ж.* 1994. Разпятието. Съдебната разправа с дейци на Католическата църква в България през 1952 г. С.
- Vokova, I.* 1998. Catholics. – In: Communities and Identities in Bulgaria. Ed. A. Krasteva. Ravenna, 137–145.
- CEDIME-SE.* Center for Documentation on Minorities in Europe–Southeast Europe (CEDIME-SE). Minorities in Southeast Europe. Catholics of Bulgaria (written by M. Koinova).
- Harris, M.* 1987. Cultural Anthropology, Second edition. New York.
- Roos, M.* 1998. Maria–Radna. Ein Wallfahrtsort im Südosten Europas. Band I. Regensburg.

ЦЪРКВАТА КАТО ФАКТОР ПРИ ФОРМИРАНЕ НА КАЛЕНДАРНАТА ОБРЕДНОСТ НА БЪЛГАРСКИТЕ ПРЕСЕЛНИЦИ В БЕСАРАБИЯ¹

Е. ВОДИНЧАР

През последното десетилетие на ХХ в. в българската хуманитаристика се наблюдава траен научен интерес към етнокултурното наследство на българските преселници в Бесарабия. Проблемите, които се поставят за проучване, са свързани с историческия ход на преселването и устройването на българските колонисти, с езиковите особености на тази общност, с нейната материална култура, фолклор, празници, обреди, обичаи и пр. Трябва да се отбележи, че изследванията, засягащи традиционната култура на това население, са с предимно описателен характер, т.е. в тях все още липсва проблематизирането на редица важни и основни въпроси като адаптирането на традиционната култура към новите условия и нейното функциониране във времето.

Предмет на изследване на настоящата статия е устойчивостта на традиционната календарна обредност на българските преселници в Бесарабия по време на тяхното формиране като единна общност. През т.нар. адаптационен период (от момента на заселването до началото на ХХ в.) традиционната система от календарни празници и обичаи, както всеки един дял от народната култура на проблематизираната тук общност, претърпява процес на приспособяване към появата на нови исторически предизвикателства. Налице са различни фактори, пораждащи определени промени и трансформации в проучваната календарна обредност. Сред тях главно място заема Църквата, която налага последователно строг ортодоксален контрол върху календарно-обредната система на българските преселници в Бесарабия.

Така очертаваният аспект на проучване налага изясняването на два въпроса: общата характеристика на състоянието и функционирането на календарните празници и обичаи през адаптационния период в новите условия и отношението на Църквата към празничността на новодошлите колонисти.

Традиционният празничен календар на българските преселници в Бесарабия в рамките на изследвания тук период се намира в ситуацията на откъснатост от естествената си културна среда, т.е. пренесен е в специ-

¹ За отбелязване е, че това изследване се опира на данни от архивите на библиотеката „М. Горки“ – гр. Одеса, Украйна, и Националната библиотека в гр. Кишинев, Молдова.

фичен етнографски регион с полиетнична среда, многообразни форми на межкултурни връзки и взаимоотношения и друго държавно управление². Освен това до момента на заселването на българските бежанци в Бесарабия основният етнически състав на цялата област в религиозен план е доминиран от източноправославно християнско население, което в културно отношение принадлежи към масива на Карпато-Балканския етнокултурен регион. Въпреки тези обстоятелства, календарните празници на българските емигранти през този адаптационен период продължават да се практикуват в традиционния си вид. Това изпреварващо заключение се потвърждава от представения по-долу анализ на различни по тематика изследвания, констатирали функционирането на традиционната култура на цялата група български преселници от момента на заселването до началото на ХХ в.

Самобитността на традиционната култура на българските преселници пряко или косвено е отразена в архивите от ХІХ в., засягащи проблемите на българската миграция в Бесарабия. Тази проблематика заема контролно място в кореспонденцията на руския учен-историк Юрий И. Венелин с главния попечител на българските преселници в Бесарабия ген. Иван Н. Инзов от 1830 г. В приятелското си писмо до ген. Инзов ученият изказва думи на възхищение от запознаването с една „малка България“ в Бесарабия, където обичаите, обредите и фолклорът са представени в пълнотата на традиционния вид (Хазин 1982: 145). Самобитността и единството в духовната култура на преселниците като маркер за идентичност трайно присъства в бита на колонистите до началото на ХХ в.

Устойчивостта на идентитета във функционирането на календарната празничност в рамките на този период е отразена в различни по характер изследвания. Така например руският изследовател на българските колонии в Бесарабия Пьотър Э. Задерацкий отбелязва три фактора, способстващи за „процъфтяването“ на колонистите: неутолимото трудолюбие, целостта на нравите и обичаите и скромният живот (Задерацкий 1845: 159). Не по-малко любопитство предизвикват и сведенията на местните свещеници, които, характеризирайки празничния календар на българските преселници, правят заключения за техния бит, „обставен“ с различни езически по характер обреди, обичаи и вярвания (Казанаклий 1873; Киранов 1875; Варзопов 1877; Стойков 1911; Курдиновский 1913). Наред с изобличаването на „бесовските“ и „езическите“ елементи в празничната обредност на колонистите, същите автори обособяват тази празничност по етнически принцип от останалите народности, като твърдо подчертават невъзможността за изкореняването

² В Бесарабия до момента на заселването на българските преселници живеят молдовани, малоруси (украинци), руснаци, евреи, цигани, арменци, немци и др. (подробно вж.: Скальковский 1850; Крушеван 1903: 175–193). В рамките на изследвания период този етнографски регион е в границите на Руската империя (за това подробно вж.: Грек, Червенков 1993: 9–151).

на тези специфични черти от съзнанието на преселниците. За проводници на подобна неотстъпност от патриархалните черти на празничния живот на колонистите свещениците единодушно сочат женската половина и точно бабите, които може и да не познават житията на светиите, обаче „не забравят да заколят черна кокошка на св. Харалампий – прогонителя на чумата, не пипат брашно на св. Влас, не работят през седемте четвъртъка след Великден, празнуват през есента вълчите дни и т. н.“ (Казанаклий 1873: 695–696).

За различията между българските колонисти и останалото население на Бесарабия говори и етнографското проучване на Иван Енакиевич, направено по наблюдения над българите от Акерман (днес гр. Белгород-Днестровск). Авторът търси етнокултурни специфики и особености на тази емигрантска група в говора им, в нравствените им качества, и не на последно място – в характерните за тях обичаи (Енакиевич 1858).

Като цяло до края на XIX в. състоянието на народната култура на българските преселници остава да функционира под формата на цялостна система, или, както отбелязва Петър Кисимов: „[...] по език, обичаи, народни песни [...] по всичко тук беше българска страна“ (Кисимов 1902: 104). Причината за тази степен на силна съхраненост и неотстъпност от собствената традиция е може би най-добре разкрита от представителя на руското географско дружество В. П. Семьонов-Тян-Шански, който твърди, че обичаят за българския преселник е „закон“ (Семьонов-Тян-Шански 1910: 199). С други думи, в тази оценъчна наблюдателност се подчертава функционалната натовареност на обичая (обрета) и традиционната норма, придобиващи ролята на съществен регулиращ фактор в механизма за запазване на специфичните черти на идентитета на изучаваната общност.

В етнографските изследвания от XX в. относно развитието на календарните празници и обичаи в общността на българските преселници единодушно се подчертава, че до края на XIX в. те запазват празнично-обредната си система идентична с тази в метрополията. Един от първите изследователи на българската колония в Бесарабия през този период – Йов Титоров, определя нейната идентичност с израза „национална физиономия“, която, изразена чрез говора, облеклото, нравите и обичаите, от една страна, различава преселниците от множеството народности в Бесарабия, а от друга, предпазва ги от „различни влияния“, за да останат до днес (началото на XX в.) в същия вид, в какъвто са ги пренесли техните прадеди (Титоров 1903: 226). В светлината на тези разсъждения културното наследство се изявява в ролята на средство, чрез което се съхранява общностната идентичност. По такъв начин, като съставна част от културата, календарът се включва в системата, осигуряваща запазването на идентичността на една общност, намираща се в ситуацията на миграционност и динамични исторически преобразования.

Тази мисъл е проследена и от последователите на Титоров Николай С. Державин (1914) и Владимир Дякович (1918), които освен това дават и обективна етнографска характеристика на празничния живот при българските преселници. В редицата характерни особености се отбелязва системността и комплексността във функционирането на обредната система до началото на XX в. и постепенното навлизане от този момент на нови елементи в културата на преселниците. И двамата автори считат това явление за естествен и неизбежен процес, чиято видимост се проявява с „течение на времето“ (Дякович 1918: 105) и е в зависимост от политическото, икономическото и културното развитие на Бесарабския край (Державин 1914: 48–49).

В по-късните проучвания от XX в. на етнокултурните процеси сред българските преселници в Бесарабия се прави опит за определяне момента на видимите промени в системното единство на традицията им. По отношение на календарната празничност като такъв етап някои изследователи посочват края на XIX – началото на XX в. (Зеленчук 1979: 191–192; Маркова 1995: 75, 79).

В различните мнения и оценки от посочените хронологични рамки календарно-обредната система на българската колония в Бесарабия се оценява като устойчива система от исторически създадени стереотипни форми на колективно празнично поведение и като напълно идентична с общобългарската. Но вече в началото на XX в. в специализираната литература се появяват изказвания от типа: „У бесарабските българи до недавна се пазеха дивни народни обичаи [...] обаче времето е изменило от тях до сега много нещо, друго е заличило, а трето – докарало ново“ (Теодоров-Балан 1910: 245). Какво друго би могло да означава това обобщаващо заключение, освен появата на различни влияния върху целостта на един от основните символни маркери на идентичността на българските преселници – календарно-обредната система. Тук закономерно се стига до мисълта, че в случая процесите и явленията, свързани с темата „идентичност“, се оказват неуязвими до края на XIX в., и че тяхното единство и своеобразие започва да се проблематизира през последните десетилетия на XIX в. Един от факторите, довел до определени промени в традиционната календарна празничност на българските преселници, е християнската Православна църква.

Динамичното съотношение между стабилността и промените в традиционната празничност на българските преселници се заражда още през 70-те години на XIX в., най-вече под въздействието на Руската православна църква, която след години мълчание започва дълъг процес на борба срещу суеверията и езичеството в бита и културата на тази общност. На практика се създава ситуация, при която идентичността на българските преселници бива подложена на първия „тест за устойчивост“. С други думи, един срещу друг се изправят два утвърдени културни модела – колективната културна памет и църковно-

каноничната традиция. Тази полюсност като цяло не е чужда на народната обредност, която векове наред, макар доста пасивно и в латентна форма, е противостояла на християнството. В случая обаче доминирането на езическата страна в практикуването на традиционната обредна система при българските преселници е исторически обяснима – пренесена е от метрополията, където църковното присъствие за дълъг период от време е било ограничено поради влиянието на иноверската власт. До този извод стигат и свещениците от Руска Бесарабия, които, характеризирайки духовното (религиозното) състояние на преселниците като „неудовлетворително“ и „невежествено“, излагат причините за това явление – постоянните гонения срещу свещениците от страна на турците и гърците (Казанаклий 1873: 694–695).

Мирогледът на новодошлите български емигранти се оказва несъвместим с християнските канони, съблюдавани в Бесарабия. В една дописка на свещеник С. Киранов до Кишиневското епархиално началство от 14 януари 1864 г., която всъщност представлява отчет за нравственото състояние на българските преселници, се отправя молба за вземане на подобаващи мерки, насочени към изкореняването на езическите обреди, обичаи, предразсъдъци и суеверия сред българските колонисти (Киранов 1875: 820). За празници, съдържащи „езически дух“, свещениците определят Коледа, Нова година, Сурва, Бабинден, Трифоновден, Сирница, кукерските игри, Първи март, Благовест, Лазаровден, Гергьовден, Пипируда и Герман, Русалската седмица, Еньовден, Вълчите празници, Игнажден (Киранов 1875; Варзопов 1877: 391; Курдиновский 1913). Следователно като цяло тази обредна система, по-точно нейната „народна“ страна, се отрича от местната Православна църква, която на свой ред единствено одобрява християнската практика в празничното поведение на българските преселници.

В продължение на десетилетия местното духовенство води упорита борба за пълно изкореняване на „вакханалиите“ от нравствения и празничния живот на българските преселници. На особено гонение са подложени обредите и обичаите, които в структурно-съдържателен план имат обществен характер, а в същностен – митологичен. Към тях спадат къпането и возенето на бабата из селото на Бабинден; трифоновденското зарязване с характерното избиране на цар на лозарите и масовото пиене на вино; заговезнишките огньовете с прескачанията, хората и черпенето с вино около тях; кукерските маскарадни игри в понеделник след Сирница; гоненето на змии на Благовещение посредством тропането с ръжен върху тенекии; ходенето с „пеперуда“ по дворовете и правенето, а после заравянето на куклата Германчо; моминският обичай Еньова буля с виенето на венци и напяването на китки и пръстени; ергенското коледуване с характерното коледарско обхождане на дворовете и празничното веселие у станеника.

„Кишиневските епархиални ведомости“ се превръщат в своего рода трибуна и указател за начините и методите в процеса на изграждане и утвърждаване на духовния облик на преселниците. За осъществяването на тази цел са определени, от една страна, нравоучителните проповеди по време на празничната литургия, а от друга – намесата на полицията или местната власт в подобни празнични прояви чрез укази или строги наказателни мерки, например глоби (Левицкий 1858: 463; Курдиновский 1913: 41–44; Державин 1914: 51, 92). По повод обичая коледуване през 1878 г. по искането на Св. Синод на Руската православна църква местните власти издават наредба, с която се забранява неговото извършване (Грек, Червенков 1993: 107). Около тези действия, вписани в общата тенденция за „коригиране“ на духовния живот на преселниците, се провеждат редица акции на протест в защита на собствената идентичност (в случая на самата традиция). Така например в някои села въвеждането на подобен вид наредби и забрани е съпроводено с „кърваво сблъскване“ между преселниците и полицията, в резултат на което те се отменят (Киранов 1875: 820–821; Джуджев 1938: 6).

Тези и други факти изграждат в съзнанието на колонистите синдрома на застрашената идентичност, т.е. такава ситуация, когато „другият“ (в случая местната власт и Църквата) се схваща като потенциално опасен за самостоятелното съществуване на общността в етносферата на Бесарабия. Освен това на ниво културен конфликт се поставя началото на онова явление в етнокултурното развитие на българските преселници, което е характерно най-често за малцинствените групи и носи названието асимилация. В нашия случай интерес в тази сложна верига от активни процеси, които не се изчерпват само със заличаване и промяна, представлява влиянието им върху календарната обредност, или по-точно – вписването им в проекцията на утвърдената многовековна система от правила и норми за празнична комуникация. Това ще рече, че в по-нататъшното изложение се прави опит да се посочат ситуации, начини и форми, в които културната идентичност, кодирана в календарно-обредната система, превръща „чуждите“ елементи в иновации, като по такъв начин им придава стойностното значение да функционират съобразно нормите и правилата на многовековния структурноорганизиран празнично-обреден текст.

В хода на проектирането на нов духовен облик на празничния живот на българските емигранти Църквата се проявява като един от основните провокативни фактори. В тази насока интерес представляват усилията на църковната институция за заличаване на един от най-специфичните обичаи на тази общност – кукерските игри. Според Й. Титоров крайната дата на тяхното регистриране в сведенията за българите в Бесарабия са 70-те години на XIX в. (Титоров 1903: 272). Начините за постигане на тази задача са полицейската намеса и безкрайните проповеди по време на празничното

богослужение по случай настъпването на Великия пост. По този повод свещеникът Ф. Варзопов споделя следното: „Не трябва спокойно да се наблюдава това възмутително народно безобразие по време на Масленица. Местните пастири трябва да използват всички мерки за пълното унищожаване на тези езически остатъци“ (Варзопов 1877: 391). Освен „безобразните“ кукерски игри по време на „Масленица“ (Сирни Заговезни), осъдително се коментират почерпките и масовите веселби (прескачания, хвърляне на стрели, хора), организирани около паленето на сирнишките огньове.

В тези критични изказвания за празничността около Сирни Заговезни интерес представлява използването на източнославянския термин „Масленица“ в случай, когато става дума за празник, характерен за обредността на българските преселници, т.е. за Сирни Заговезни. С други думи, тези обстоятелства сочат времето, мястото и сферата на поява на термина „Масленица“ в средата на българските колонисти. Оттук следва, че църковните проповеди с критично-поучителен характер са единствено допустимият път за навлизане на думата „Масленица“ в празничната терминология на българските преселници. Тази позиция почива върху няколко конкретни аргумента: характерната за XIX – началото на XX в. ендогамия в тази общност (Маркова 1995: 80); редките посещения на женската половина, определена като носител и пазител на традиционното, в места на контактните зони (пазарът и др.) с други етнически групи; нелогичността замяната на традиционното название да е станала по пътя на межкултурните отношения, без да бъдат заимствани и други елементи от съответната обредност³. В научната литература съществува и друго мнение по въпроса, според което терминът „масленица“ е следствие от межкултурни връзки на българските преселници с украинското и руското население в региона. Но тази теза не е подкрепена с какъвто и да е коментар или проучване (Пригарин и др. 2002: 49).

Както стана ясно от по-горе изложените наблюдения, Руската православна църква се очертава като конкретен доминант в създаването на предпоставки за възникването и развитието на иновационния процес. Продължавайки разглеждането на механизма за нововъведенията в традицията на българските колонисти, заслужава по-подробно да се спрем на коледно-новогодишната празничност, която, както бе споменато по-горе, представлява определена „заплаха“ за религиозно организиран начин на живот в Южния край на Бесарабия. Погледнато от друга страна, на практика се създава конфронтация между християнския канон и народната традиционна практика. Методите за трансформиране на културното наследство (в случая коледуването) според правилата на друг текст, както стана ясно, са недостатъчно ефикасни и резултативни. Поради тези причини Църквата

³ За масленката традиция при източните славяни вж. подробно Соколова 1979: 11–67.

взема компромисни решения, като паралелно с народното въвежда и християнското „коледуване“ – т.нар. „Рождественский тропарь“ (Державин 1914: 92) или „Со звездой“ (Сорочану 1995: 99).

В своя труд, посветен на календарната обредност на гагаузите в Бесарабия, Вл. Мошков констатира това християнско коледуване като „ново“ и все още неутвърдено в традиционната система. Неговото утвърждаване, отбелязва авторът, има бъдеще, тъй като изтласква народното коледуване с помощта на забраните от страна на свещениците и полицията (Мошков 1902: 52). Във връзка с разпространението на тази иновация и тримата автори (Мошков, Державин и Сорочану) са на мнение, че в Бесарабия християнското „коледуване“ е било вече традиция за останалите етноси – молдовани, руснаци и украинци. В потвърждение на това следва да се посочат изследванията на Л. Виноградова, според която коледуването „со звездой“ е познато сред източните славяни от XVII в., а през XIX в. посочените обхождания са вече утвърдена традиция в тези райони (Виноградова 1996: 35–37). Като мотивация за неговото възникване Б. Шайкевич изтъква отношението на Православната църква към народното коледуване, което, преследвано с цел да се унищожи, започва да се „конкурира“ с нововъведения обичай „со звездой“ (Шайкевич 1933: 154). Под формата на традиционен народен обичай той е познат и в украинската коледна празничност (Ковальчук 1992: 24). Що се отнася до молдовската традиция, то неговото битуване се смята за заемка от украинската коледна традиция (Сирков 1874: 537). По повод произхода му сред българските колонисти Л. Маркова пише, че обичаят „със звезда“ е непознат на общобългарската коледна традиция и сред българските преселници в Бесарабия навлиза чрез молдовската и украинската култура (Маркова 1968: 157).

В така очергания кръг от изследвания, показващи възможния произход на обичая „със звезда“, се стига до основния извод за неговата поява в традиционната коледна обредност на българските преселници. А той е, че въпросният обичай не е резултат от межкултурни връзки, а по-скоро тук може да се говори за „наложена“ („изобретена“ по изразу на Е. Хобсбаум – Hobsbawm 1983: 1–2) от Църквата християнска традиция, която в края на XIX в. от „нова“ се превръща в иновация, т.е. в напълно адаптиран стереотип към състава и структурата на културата на българските преселници. В резултат обаче културната система реагира двояко на този процес. Тя засилва идентичността си чрез възобновяване на обичая коледуване и в същото време интерпретира според собствените правила и норми нововъведението, което от своя страна не води до коренна промяна на равнище традиционна система.

Като цяло традиционната народна култура е динамична система от стереотипи, които под въздействието на историческите процеси или отпадат, или се трансформират, обаче придобитите нови елементи са винаги съгласувани с нормативността на дадената традиция (Чистов 1986: 110). В това

отношение е показателен процесът на настъпилите промени в изследваната календарна обредност, появили се в резултат на отношенията между православната църковна традиция и народната практика. С други думи, Църквата в случая се представя като активен фактор в процеса на формирането на календарните празници и обичаи в новите условия, т.е. в Бесарабия.

ЛИТЕРАТУРА

- Варзопов, Ф.* 1877. Кукиры. – КЕВ (Кишинев) 9, 386–391.
- Державин, Н. С.* 1914. Болгарские колонии в России. Фототип. изд. С.
- Виноградова, Л. Н.* 2000. Рождественская звезда как ритуальный символ. – Живая старина 4, 35–37.
- Грек, И., Н. Червенков.* 1993. Българите от Украйна и Молдова. Минало и настояще. С.
- Джуджев, Ст.* 1938. Две думи за фолклора на бесарабските българи. – Българска Бесарабия (С.). Брой единствен, 28 ноем.
- Дякович, Вл.* 1918. Българска Бесарабия. Историко-етнографски очерк със спомени за генерала Иван Колев. С.
- Енакиевич, И.* 1858. Нравы и обычаи акерманских болгар. – Одесский вестник (Одесса), 12 июня.
- Задерацкий, П. Э.* 1845. Болгары-переселенцы Новороссийского края и Бесарабии. – Московитянин (Москва), 11, ч. 6, 159–176.
- Зеленчук, В. С.* 1979. Население Бесарабии и Поднестровья в XIX в. Кишинев.
- Казанаклий, П.* 1873. Твардица. – КЕВ 20, 731–735.
- Киранов, С.* 1875. Борьба приходского священника с предразсудками и суевериями прихожан болгар. – КЕВ 22, 818–823.
- Кисимов, П.* 1902. Три години в Бесарабия. – Българска сбирка IX, 99–108.
- Ковальчук, О. В.* 1992. Украинське народознавство. Киев.
- Крушеван, П. А.* 1903. Бесарабия. Географический, исторический, статистический, этнографический, литературный и справочный сборник. Москва.
- Курдиновский, В.* 1913. К достопримечательному дню в жизни сельского пастыря, протоерея Дмитрия Георгиевича Чакира. – Оттиски из КЕВ 36, 43, 50.
- Левицкий, А.* 1858. Нравы и обычаи болгар, живущих в Бесарабских колониях. – Във: ЗООИД. Т. 4. Одесса, 450–464.
- Маркова, Л. В.* 1968. Некоторые наблюдения над развитием календарных обрядов у болгар междуречья Прута и Днестра. – ИЕИМ XI, 151–167.
- Маркова, Л. В.* 1995. Эволюция этнической традиции болгарского населения Молдовы и Украины. – Във: Страницы истории и этнографии болгар Молдовы и Украины. Кишинев, 72–84.
- Пригарин и др.* 2002. *Пригарин, А., Т. Тхаржевская, Т. Агафонова, А. Ганчев.* 2002. Кубей и кубейцы. Бит и култура на българите и гагаузите в с. Червоноармейское, Болградски район, Одеска област. Одеса.
- Семьонов-Тян-Шански, В. П.* 1910. Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Настольная и дорожная книга.
- Сирков, П.* 1874. Святочные обычаи и песни у бесарабских молдован на Рождество и Новый год. – КЕВ 14, 535–552.
- Скальковский, А.* 1850. Опыт статистического описания Новороссийского края. Ч. I. Одесса.

- Соколова, В. К.* 1979. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX – начало XX в. Москва.
- Сорочану, Е.* 1995. Зимняя календарная обрядность болгар юга Молдовы и Одесской области середины XX века. – Във: Страници истории и етнографии болгар Молдовы и Украины. Кишинев, 92–106.
- Стойков, Н.* 1911. Религиозно-нравственное состояние болгарских колоний со времен их основания до настоящего времени. – Труды Бессарабского церковного историко-археологического общества. Вып. VI. Кишинев, 1–72.
- Теодоров-Балан, А.* 1910. Летоструй. Календар на българите. Годишник на „Българска Матица“, II год. С.
- Титоров, Й.* 1903. Българите в Бесарабия. С.
- Хазин, М.* 1982. У истоков болгарского возрождения. Юрий Венелин и Молдавия. – Кодры (Кишинев) 8, 141–148.
- Чистов, К. В.* 1986. Народные традиции и фольклор. Очерки теории. Ленинград.
- Шайкевич, Б. А.* 1933. К вопросу о генезисе и развитии колядных песен и обрядов. – СЭ 1, 141–158.
- Hobsbawm, E.* 1983. Introduction: Inventing traditions. – In: The Invention of Tradition. Edited by Eric Hobsbawm and Terence Ranger. Cambridge University. 1–15.

ОБИЧАИТЕ И ИДЕНТИТЕТОТ

ВЛАДИМИР БОЦЕВ

Во прилогов ќе се обидеме да дадеме некои наши согледувања за повеќе видови на идентитет во неколку селски заедници. Согледувањата ќе ги покажеме врз основа на истрадуваната на актуелната состојба на два обичаи курбанот и обичаите со маски. Значи ќе се обидеме да зборуваме за идентитетот преку духовната култура, за која сметаме дека задржала поголем број на архаизми и особено автентични елементи кои се многу битни кога зборуваме за идентитетот на одредена група на луѓе или пак за поединецот.

Во етнологијата наука позната е двојната функција на обичаите, манифестната и латентната (Војин 1978: 675–676). Во описите на курбаните и обичаите со маски во литературата од почетокот на двадесеттиот век, секогаш е истакната нивната манифестна функција. Истрадувачите не ја забеледувале латентната функција, можеби затоа што во тоа време немало теории кои би ја истакнале (објасниле) оваа функција на обичајите или пак истрадувачите го пренесувале само она што го слушале од учесниците во тие обичаи, го пренесувале само она што учесниците во обичаите сами го истакнувале и чувствувале, а тоа на сите етнологи многу добро ни е познато: полодност, берикет, здравје, сигурност, среќа и слично. За манифестната функција на овие обичаи очигледно биле свесни и учесниците во нив и истрадувачите што ги истрадувале.

Меѓу оние што учествувале во обичаите било и сеуште е раширено верувањето дека ако не се одрдат овие обичаи опстаниокот на заедницата ќе се доведе во прашање. И затоа се одрдувале и се одрдуваат и денес. Значи се работи за рационално замислени функции чии што цели јасно се знаеле и за нив заедницата била свесна (Војин 1978: 676.). Но, дали само делбата за обезбедување на доволно храна и здравје ги терало луѓето да ги одрдуваат овие обичаи низ вековите?

На сите етнологи, исто така, познато им е дека една од најстрогите казни што модело да го најде еден припадник на одредена заедница е протерувањето од неа (Филиповиќ 1991: 292–303). Тоа било исто како да му се одредела смртна казна. Со изрекувањето на ваквата казна тој немодел да биде прифатен од ниту една друга заедница, а со тоа бил осуден на пропаст.

Ако оваа казна ја погледнеме низ призмата на идентитетот може да заклучиме дека со протерувањето од заедницата поединецот го губел идентитетот, односно модноста да се идентификува со заедницата во која дивеел. Со други

зборови му бил одземен групниот идентитет, кој во минатото бил многу поваден од индивидуалниот (Неделјковиц 1939: 4–5). Значи со губење на групниот, колективниот, идентитет поединецот практично не егзистира, го нема.

Заго споменуваме овој пример? Го споменуваме за да ја истакнеме важноста на групното единство и идентитет во заедницата што биле од пресудно значење за нејзиното егзистирање (Филиповиќ 1991: 292). Заедницата морала да најде механизам преку кој ќе обезбеди јакнење на групното единство и кохезионите врски помеѓу нејзините припадници, со оглед на виталното значење што го имало групното единство за нејзиниот опстанок (Павковиц 1978: 51–65). Со други зборови таа требало да најде механизам преку кој поединецот, а преку него и заедницата, постојано или во одреден временски интервал ќе го потврдува својот идентитет. Тоа значи дека поединецот имал потреба да се идентификува со заедницата и обратно заедницата имала потреба да се идентификува со поединецот (Паликрушева 1989: 57–62). Поединците кои ги нарушавале и загрозувале кохезионите врски на заедницата и со тоа и го нарушавале идентитетот, строго биле казнувани (Ђорђевиќ 1948: 267–268).

Многумина ваквиот механизам на потврдување на идентитетот го гледаат во латентната функција на обичаите. Имено се смета дека вистинската функција на обичаите е да воспостават стабилни и цврсти интеграциони врски помеѓу припадници на одредена заедница. Обичаите треба да го намалат чувството на несигурност и неизвесност, да ја намалат опасноста од внатрешни судири, да ја намалат опасноста од напуштање и растурање на заедницата (Милиц 1978: 676). Ова функција на обичаите иако им е непозната на припадниците на заедницата која ги изведува, според поддржувачите на оваа теорија, ги зацврстува внатрешните врски помеѓу нејзините припадници и ја афирмира како хармонична целина. Поинаку кадано преку обичаите се рефлектира заедничкиот идентитет од заедницата кон самата заедницата и поединецот, припадник на самата заедница, и од заедницата кон останатите заедници во околината и пошироко.

Со одржување на обичаите се праќа јасна порака и кон припадниците на заедницата што ги изведува обичаите и кон останатите. Пораката што се праќа кон останатите заедници гласи: “Ова сме ние”, а пораката што се праќа кон сопствената заедница и поединецот припадник на истата гласи: “Ова сме ние” и “Ова сум јас”.

Разгледувајќи дел од обичаите што денес се практикуваат во Македонија дојдовме до интересни согледувања.

Ќе се задржиме прво на обичаите со маски.

Во последните петнаесет години забележливо е омасовување на овие обичаи, односно во оние места каде се одржувале континуирано тие стануваат помасовни, а во оние места каде што некогаш се одржувале и извесно време се напуштиле, се обновуваат (Боцев 1993: 114–123).

Да започнеме со анализирање на идентитетите во обичајот “Василичари”

во селото Вевчани, Струшко, како еден од најпознатите обичаи со маски во Македонија (Боцев 1996: 145–148).

Имено кога се гледа од страна се добива впечаток дека обичајот силно го рефлектира групното единство и цврстите врски помеѓу дителите на с. Вевчани. Но, ако се запознаете поблиску со некои од жителите на селото, ќе забележите дека помеѓу нив има разлики, нетрпение и дека тие се поделени грубо речено на две групи. Според оваа груба поделеност се организираат и маскираните групи што шетаат по селото. Иако однадвор гледано обичајот е компактен и праќа силна порака на единство на селската зардница, упатениот истрадувач или набљудувач може да ја забележи подвоеноста на групите. Забележавме три нивоа на манифестирање на идентитетот кај учесниците во обичајот. Прво што е заедничко за сите учесници е манифестацијата на групниот идентитет е поврзан со припадноста кон селото Вевчани како заедница. Другото ниво е манифестација на националниот идентитет преку критикување и исмејување на другите етнички групи кои дивеат во околината на селото и подалеку, што ќе каде “ние не сме како нив, ние сме поинакви”. Третото ниво на идентитет е покажувањето на групниот идентитет во смисла на припадност кон одредена група внатре во селската заедница, најчесто интересна.

Во разговор со учесниците во маскираните поворки дознаваме дека главниот мотив за учество во Василичарскиот обичај е тоа што тие силно чувствуваат дека се припадници на селската заедница, иако некои од нив не живеат во селото. Така еден од учесниците во обичајот ни изјави: “Учествувам во обичајот затоа што сум Вевчанец”. Доказ за потврдување на сопствениот идентитет наоѓаме и кај печалбарите од ова село кои во туѓина на денот на одрдување на обичајот 13 и 14 јануари, се маскирале и го одбележувале празникот.

Општата порака испратена за потврдување на личниот и колективниот идентитет за време на обичајот “Василичари” во с. Вевчани е: “Ова сме ние – Вевчанци”.

Во Скопското село Кучевиѓте, каде што поголемиот дел од населението се декларира како Срби, на празникот Прочка се одрдува обичај со маски наречен “Сурети”. (Видинич 1996: 159–161). Карактеристично за оваа селска заедница е тоа што обичајот е искористен за јавно и очебијно истакнување и манифестирање на етничкиот идентитет. Имено за време на обичајот се веат српски знамиња, учесниците се облекуваат во војнички униформи со српски ознаки и накитени се со боите на српското знаме.

Пораката е јасна, преку обичајот жителите на с. Кучевиште, ја искадуваат делбата да се идентификуваат со српската држава.

Интересна појава за манифестирање на локалниот идентитет забележавме во с. Свегор, Делчевско. Имено на обичајот со маски “Сурварскаре” во ова

село, дојде група маскирани од соседното село Град. Маскираната група од с. Град порано го завршила обичајот во своето село и дојде да се представи во соседното Свегор. За да се разликуваат од маскираните учесници од с. Свегор, гостите од с. Град на грбот и на градите носеа натписи со името на своето село “Село Град”.

Обичаите со маски се користат да се изрази и партискиот идентитет. Така во селото Љубанци, Скопско, некои од маскираните на грбот носеа натписи со името на партијата на која припаѓаат. Други пак носеа натписи на конкурентската партија што можеше да се познае од маската што ја носеа, која исмејуваше или критикуваше.

Општо за сите обичаи со маски, значи и за наведените примери, е манифестацијата на групниот и индивидуалниот идентитет, во смисла на припадност кон одредена заедница. Манифестацијата на идентитетот и припадноста кон заедницата се изразува со масовното учество на сегашните и некогашните жители на заедницата и особено со задолжителната посета на секој дом во селото од страна на учесниците во обичајот. Познато е дека никој не сака маскираната обредна поворка да ја заобиколи неговата куќа, што може да се толкува како одземање на групниот идентитет на заедницата. Спротивно, посетата на маскираната група на куќата го потврдува групниот идентитет на луѓето кои дивеат во неа. Затоа во времето на одрдување на вакви обичаи оние кои не дивеат во местото на одрдување доаѓаат и ги отвараат своите куќи за посета на маскираната поворка. Како пример ќе го спомнам обичајот со маски “Василичари” во с. Рогачево, Тетовско, каде што еден од многубројните печалбари кој не можел да дојде за време на изведување на обичајот во селото, порачал “Василичарите” да ја изиграат обредната игра пред затворената врата на неговата куќа.

Во Струмица од неодамна е омасовен карневалот што се одрдува во вторникот после празникот Прочка. Карневалот доби такви димензии што стана најистакнат елемент од идентитетот на градот. Затоа градските власти во грбот на градот ставија стилизирана маска. Манифестацијата на идентитетот на струмичани освен преку карневалот се изразува и преку еден сегмент од обичајот – маската. Со вметнувањето на маската во грбот на градот на некој начин е извршено компресирање на групниот идентитет во маската. На овој начин маската е претворена во емблем која го емитува групниот идентитет на струмичани преку целата година и не само во Струмица.

Потврда на идентитетот наоѓаме и во обичајот курбан што е еден од најпрактикуваните обичаи кај македонците.

При изведување на обичајот курбан вклучена е целата заедница, сите земаат учество на различен начин, директно со учество во организацијата и подготовките на обичајот или со донирање на одредени материјални добра или пари. Ваквото учество на припадниците на заедницата е речиси задолжително и секој од нив го чувствува како обврска. Оние кои не учествуваат на било кој

начин во курбанот, се сметаат како да не се дел од заедницата, т.е. не го носат нејзиниот идентитет. Така на пример во Струмичкото село Ново Село за оние кои не учествуваат во Митровденскиот курбан селаните велеа дека се чудни, односно не се како нас. Во Делчевското село Габрово, во кое живеат доселеници од Крива Паланка, добиваме податок дека една година еден од селаните не сакал да се нафати да биде домакин на курбанот, за што останатите решиле засекогаш да го исклучат од модноста да учествува во овој обичај. Ваквата постапка на селската заедница практично представува изрекување на казна со која таа протерува еден свој припадник од дел од обредниот дивот на селото, односно му го одзела правото преку курбанот да се идентификува со неа.

Чувството на припадност и идентификација со заедницата особено е изразено во напуштените села и во селата во кои е останато малку народ. Во Македонија има примери кога се одрдуваат курбани во села во кои не живее никој повеќе од дваесет години. Таков е примерот со селото Папавница, кое практично живее само два дена во годината, за време на курбанот на Св. Костадин и Елена кога е полно со народ. Останатиот дел од годината живее во главите на неговите некогашни жители, кои и после дваесет години откако последниот жител го напуштил нивното село се идентификуваат со него и го сметат како важна карика во нивниот живот.

Денешната состојба на обичаите со маски и курбанот го наметнува прашањето која од двете функции на обичаите спомнати погоре станува латентна, а кој манифестна. Дали учесниците во овие обичаи сеуште се невесни за интегрирачката моќ на обичаите и истакнување и зачувување на идентитетот?

Од посочените примери очигледно е дека учесниците се свесни за оваа функција на обичаите. Тие ја истакнуваат, а за некои дури е и единствената причина за учество во нив. Можеме да кажеме дека т.н. латентна функција станува се по манифестна, додека т.н. манифестна функција добива второстепено значење. Можеби денес верувањето дека ако не се одрдат овие обичаи заедницата може да се доведе во опасност од пропаѓање и уништување не се долди на верувањето дека со неодрдување на обичајот не ќе може да се обезбеди здравје, храна и плодност. Денес многу извесно е верувањето дека со неодрдувањето на овие обичаи модат да се избришат трагите на идентитетот што луѓето го носат со себе, а кој во овие современи услови на живеење можеби е единственото нешто што го поврзува помеѓусебе и одредена заедница ја држи како компактна група. Примерите од теренот јасно укажуваат на ваквата состојба.

Причините за ваквата состојба можеме да ги бараме во општествените процеси што се случуваат во последните петнаесет години. Процеси кои од темел ја потресоа сигурноста на индивидуалецот и практично го загрозија неговиот идентитет. Сакајќи да се справи со проблемите поединецот се сврте кон традиционалните вредности за кои, примерите покажуваат, смета дека се стабилни

и дека во нив може да ја најде својата сигуност, односно да најде потврда на својот индивидуален идентитет преку потврдување со групниот идентитет во заедницата од која потекнува или во која живее или некогаш живеел.

ЛИТЕРАТУРА

- Боцев, В.* 1993. Маскирањето и обичаите со маски во Македонија. – Етнолог, 3 (Скопје).
- Боцев, В.* 1996. Традиционалното и современото во василичарскиот обичај во селото Вевчани – Струшко. Обичаи со маски (Скопје).
- Видиниќ, Г.* 1996. Обичајот со маски Сурети во селото Кучевиште, некогаш и денес. Обичаи со маски, Скопје.
- Борђевиќ, Т.* 1948. Село као суд у нашем народном обичајном праву. – Зборник филозофског универзитета у Београду, I. Београд.
- Milic, V.* 1978. Socioloski metod. Beograd.
- Nedeljkovic, D.* 1939. Durdjevdansko jagnje i kravaj u Malesevu kao participacioni relikti primitivnog kolektivnog mentaliteta. – Vesnik Etnografskog muzeja u Zagrebu, IV (Zagreb).
- Паликрушева, Г.* 1989. Тенденции на групното единство кај некои етнички групи во Македонија. Етничките традиции и современоста. Скопје.
- Павковиќ, Н.* 1978. Село као обредно-религијска заједница. Етнолошке свеске И (Београд).
- Филитовиќ, М.* 1991. Човек меѓу људима. Београд.

CUSTOMS AND IDENTITY

VLADIMIR BOCEV

(s u m m a r y)

The paper attempts to present some observations concerning several kinds of identity in different village communities. The observations have arisen from researches of the actual state in performance of two customs, the blood sacrifice † kurban and rituals with masks. In that sense, attempt have been made for discussing identity through spiritual culture, which is considered to have preserved a number of archaisms and especially authentic elements of great importance for exploring the identity of certain group of people or an individual.

Field researches have shown that one of the most important reasons for maintenance of customs is the intention for expressing the personal identity, as well as the identity of community.

Translated by
Nada Andonovska

УШТЕ НЕКОЈ ЗБОР ЗА ШОПИТЕ ВО МАКЕДОНИЈА

ЗОРАНЧО МАЛИНОВ

Шопите како специфична јужнословенска етничка заедница¹ го привлекувале и сè уште го привлекуваат интересот на научниците што се занимаваат со истражувања од аспект на нивното потекло, ареал на распространување, културни карактеристики и т.н.² Покарај прилично обемната литература по ова

¹ Постои извесно шаренило во дефинирањето на поимите “етничка заедница”, “етничка група” и “етнографска група”, па со оглед на тоа што под еден ист поим во разни етнологски школи понекогаш се подразбира различно нешто, односно под еден ист поим во една држава се подразбираат различни нешта, од тие причини овде ги користам трите алтернативни решенија, како поими за означување на специфична заедница, т.е. група на луѓе која претставува составен дел на еден етнос и која има свои специфични етнокултурни карактеристики (дијалектни, етнографски – носија, обичаи и сл.). За оваа специфична група/заедница како дел од етносот, бугарските и другите етнологи под влијание на советската/руската етнологска школа го употребуваат терминот *етнографска група* (Бромлей 1976: 32; Колев 2000: 27), а кај српските и македонските етнологи се користи терминот *етничка група*, но и *етничка заедница*, како општ термин под кој можат да се подразберат и со него да се означат сите категории на заедници (Влаховиќ 1984: [VIII–IX]; Паликрушева 1996: 12; Светиева 1992: 13). Ова двојство во употребата на термините *етничка група* и *етничка заедница* за означување на припадниците на специфичните групи/заедници, како дел на еден етнос кај етнологите од просторите на некогашната СФР Југославија се должи на фактот што според правно-нормативните акти на бившата Југословенска Федерација, т.е. според Уставот од 1974 г., под поимот “етничка група” се подразбирале заедница која не го достигнала степенот на формирање на своја држава, односно степенот на нација (*Политиска енциклопедија*, Београд, 1975, с. 256), каков што статус на пример имаа Власите (Ароманци) и Ромите (Цигани).

² За потеклото на етнонимот *Шопи* пласирани се неколку теории, од кои најчесто се експлоатираат следниве три: 1. “тракиска” – се поврзува со тракиското племе Сапеи (Славейков 1884: 122); 2. “печенешка” – се поврзува со печенешкото племе тзопон (Цопон, Цопи), чии припадници по поразот во битката во близина на Софија во 1048 год. биле населени по полињата на Сердика (ден . Софија), Наис (ден. Ниш) и Евзапол, т.е. Овче Поле (Иванов 1906: 41–42) и 3. “рударска теорија” – името го добиле од германските рудари Саси, кои биле колонизирани во овие простори заради експлоатацијата на руда, а зборот “Шопи”, всушност би значел “колибари” – от германскиот збор: Schorpen, Schurpen = шупа, колиба – какви што биле привремените живеалишта на рударите од локално потекло (Захаријев 1949: 19–20; Светиева 1992: 11). Исто така, постојат и неколку теории за етногенезата на Шопите кои воглавно се сведуваат на учеството на некои етнички супстрати, како што Словените. Печенезите и некои други етнички заедници од групата на турското јазично семејство: Кумани, древните Бугари и др. (Сефтерски 1984: 62–65 и таму цитир. литерат.), како и Власите, т.е. романизираното староседелско население (Цвијић 1906: 180–199). Секако свој удел во етногенезата на Шопите имаат и западните тракиски племиња како и некои други етнички заедници од овој дел на Балканот, особено оние коишто не биле зафатени со процесот на елинизација или романизација. Подоцна, со текот на времето, шопската етничка заедница се оформила како специфичен дел од јужнословенската група на поширокото словенско јазично семејство.

прашање,³ сметам дека овој труд ќе даде свој придонес кон расфетлувањето на некои прашања во врска со оваа специфична етничка заедница (етнографска група) што го населува централниот планински дел од Балканот.

Просторот којшто го населуваат Шопите во литературата често е познат како *Шопска област*, *Шоплџк*, *Шоплук* или едноставно *Шопско*. Тој понекогаш се предимензионира или пак прилично се стеснува, па сепак, Шоплукот грубо може да се омеѓи со границите: источно од реките Јужна Морава, Пчиња и Злетовска Река, горните текови на Брегалница и Струма, на исток до Ихтиманската Клисуре, а на север до клисурата на Искар кај Враца и горниот тек на Нишава (Цвијић 1906:179–180; Кънчов 1900: 38; Светиева 2001: 69–71). Најголемиот дел од Шоплукот, отприлика повеќе од половината се наоѓа во Р. Бугарија, а останатиот дел, територија со по

³ Првите позначајни трудови што ја третираат проблематиката во врска со етногенезата, распространувањето и етно-културните карактеристики на Шопите публикувани се уште кон крајот на XIX и почетокот на XX век, од кои ќе издвоиме некои: П. Р. Славейков, *Неколку думи за Шопите*, ПСпБКД, кн. IX, Средец, 1884; Е. Каранов, *Материали по етнографијата на некои месности во Северна Македонија, които са смежни со България и Сърбия*, СБНУНК, кн. IV, Софија, 1890; [Г. Петров], *Материали по изучувањето на Македонија*, Софија, 1896; В. Кънчов, *Македонија. Етнографија и статистика*, Софија, 1900; Ј. Цвијић, *Основе за географију и геологију Македоније и Старе Србије*, кн. 1, Београд, 1906 и др. Во првата половина од XX век се публикуваат и монографски трудови за некои од областите во коишто живеат Шопите, како на пример: В. Николић, *Лудница и Нишава и њихова села*, СЕЗБ, кн. XVI, Београд, 1910; Р. Т. Николић, *Крајите и Власина*, СЕЗБ, кн. XVIII, Београд, 1912; Ѓ. Захариев, *Кюстендилско крајце*, СБНУ, кн. XXXII, Софија, 1918; Ј. Павловић, *Малешово и малешевци*, Београд, 1928; Ѓ. Захариев, *Каменица (етнографско изучување)*, СБНУ, кн. XL, Софија, 1935; Ѓ. Захариев, *Пијанец (земља и население)*, СБНУ, кн. XLV, Софија, 1949 и др. Во втората половина од XX и почетокот на XXI век се јавуваат повеќе монографии и студии кои од разни аспекти ја третираат проблематиката во врска со Шопите, а помеѓу многуте од нив, ќе ги издвоиме: М. Филиповић, П. Томић, *Горња Пчиња*, СЕЗБ, кн. LXVIII, Београд, 1955; Ј. Шобић, *Разматрања о шопској ношњи*, ГЕМ, бр. 24, Београд, 1961; Т. Кондев, *Осоговија*, ГЗБПМФ, кн. 14, г-г, св. 2, Скопје, 1963; Ј. Трифуноски, *Les Chops en Macedoine*, Balcanica, IV, Београд, 1973; *Пирински крај*, БАН, Софија, 1980; *Софийски крај*, БАН, Софија, 1993; Р. Сефтерски, *Софийските шопи како историко-етническа формација в светлината на последните изследвания*, во кн: *Народната култура в Софија и Софийско*, Софија, 1984; Г. Паликрушева, *Современите етнички процеси во Радовишкиот Шоплук*, Зборник од XXXI Конгрес на СЗФЈ – Радовиш 1984, Скопје, 1986; А. Светиева, *Современата состојба на шопската етничка заедница во Кратовско и Кривопаланечко*, ЗБММ, етн., н.с., бр. 1, Скопје, 1992; А. Крстева, *За некои развојни фази на шопските носии во Македонија*, Balcanoslavica, 25, Прилеп, 1998; А. Светиева, *Шопско-брегалничката етнографска целина, Прилог кон класификацијата на мекедонскиот етнографски простор*, Balcanoslavica, 28–29, Прилеп, 2001; З. Малинов, *Јужната и западната граница на Шопите во Република Македонија*, *The Border/Границата*, International Conference, Stakevc, Bulgaria, 29–30.08.2001, Vol. 1, Sofia, 2001; П. Христов, *Границите на „Шоплука“ и/или Шопи без граници*, Скривене мањине на Балкану, Београд, 2004, 67–82; З. Малинов, *Традицискиот народен календар на Шопско-брегалничката етнографска целина*, докторска дисертација, ракопис, Скопје, 2005.

приближно еднаква површина се простира во Р. Македонија и во Р. Србија. Во овој простор се наоѓа и тромеѓата помеѓу Бугарија, Македонија и Србија, т.е. Србија и Црна Гора.

Просторот во Р. Македонија населен со припадниците на шопската етничката заедница во литературата е познат како *Македонски Шоплук* и го зафаќа крајниот источен дел од државата.⁴ Тој на исток се надоврзува на шопските предели во Р. Бугарија, а на север на шопските предели во Р. Србија. Во Р. Македонија како шопски се сметаат пределите: *Козјачија* – селата на јужните падини од планината Козјак, североисточно од Куманово; *Средорек* – долниот тек на Крива Река; *Кратовско* – околината на градот Кратово, односно западните осоговски падини со средниот тек на Крива Река; *Кривопаланечко* – горниот тек на Крива Река; *Осоговија* – јужниот дел од истоимениот планински масив; *Пијанец* и *Малешево* – во горниот тек на Брегалница. Како мали шопски оази во сливот на Срумешница се пределите: *Радовички Шоплук* – високите јужни делови од Плачковица и *Брдија* – јужните падини на Огражден.⁵ Пределот Злетовско – во сливот на Злетовска Река, на Шоплукот припаѓа само со повисокиот дел, додека понискиот, т.е. јужните падини на планината Пластица не се смета како шопски ([Петровъ, Г.] 1896: 712). Во Виничко, исто така како шопски се сметаат само селата што се наоѓаат на западните падини на планината Голак, додека полските села не се сметаат како шопски. Како посебна група се издвојуваат неколку села во горниот слив на р. Пчиња, кои се наоѓаат на самата граница со Р. Србија, а кои административно припаѓаат под Крива Паланка и Куманово. Всушност, тие се сметаат како дел од етнографскиот предел *Пчиња*, кој во најголем дел припаѓа на Р. Србија (Трифуноски 1964: 9).

Иако ареалот на шопската заедница во Р. Македонија и на Балканот воопшто, навидум се смета за утврден, сепак одредувањето на прецизна граница на нивното распространување наидува на извесни потешкотии. Проблемите со прецизното утврдување на границите на ареалот на Шопите настануваат од неколку причини, а најголем проблем секако претставува наприфаќањето на името „Шоп“ од страна на самото население, кое настојуваме да го идентификуваме како шопско. Имено, иако соседните заедници

⁴ Во етно-регионалната поделба на Македонија вршени од разни автори фигурираат следниве називи за шопските краеве: Шопска етничка област, (Филиповиќ 1937: 434–438), Македонско-шопска подобласт (Константинов 1982: 43–7), Македонска шопска етничка група (Паликрушева 1996: 12–14), Шопско-македонска етнографска целина (Здравев 1996: 21 и 132–173), а во поново време се среќава и терминот Шопско-брегалничка етнографска целина (Светиева 2001).

⁵ Дека јужната граница на Шопите во Македонија не завршува со Малешево ни соопштува и Горче Петров, кој опишувајќи ги подрачјата каде што се населени Шопите, покрај веќе споменатите, ги наведува и делови од Струмичката и Петричката каза ([Петровъ, Г.], 1896: 71).

го употребуваат овој назив, самите Шопи тоа не го прифаќаат. Отфрлањето на ова име што би требало да претставува етноним за сите припадници на шопската заедница на Балканот е присутно не само во Македонија, туку и во Србија и во Бугарија. Името “Шоп”, освен некои припадници на оваа заедница – во Р. Македонија тоа се само некои села во Кривопалаченко и Кратовско, како и преселениците од овие села, скоро никој и да не го прифаќа. Речиси секогаш, тоа се вели за соседите што живеат погоре, односно повисоко во планината. Тоа доаѓа оттаму што под поимот “Шоп”, помеѓу другото, се подразбира човек којшто е на понизок степен на културен развој, односно позаостанат во културен поглед, со еден збор – попрост. (Славейковъ 1884: 122; Цвијић 1906: 180; Цвијић 1966: 473; Светиева 1992: 13). Заради пежоративната конотација на поимот Шоп, припадниците на оваа заедница избегнуваат да се идентификуваат со ова име, а и во случаите кога го прифаќаат, тоа се прави пред сè заради инсистирањето на соседните заедници.

Од друга страна, миграциите во правец на спуштање на планинското шопско население во пониските подрачја се одвива континуирано со векови, при што во извесен степен е присутен и процесот на асимилација, т.е. стопување на ова население со населението од полските села. Всушност, со текот на времето кај дел од нив настанувале промени во однос на носијата, говорот, обичаите и другите културни карактеристики. Така на пример, многу доселеници од шопските краеви, населувајќи се во полињата од источниот дел на Р. Македонија, со текот на времето се изедначувале со кочанските и кумановските Полјани (*Полци, Пољци*), односно со Овчеполците (*Которци*), на што ни укажуваат и некои истрадувачи (Карановъ 1890: 288; Трифуноски 1964: 649–650; Трифуноски 1964(а): 12).

Еден од критериумите за определување на границата меѓу Шопите и соседните групи, најчесто се зема токму носијата (Шобић 1961; Здравев 1996). Таа во минатото претставувала и еден вид сретство за идентификација, во смисла на етно-регионална припадност. Носијата на Шопите, особено оние од повисоките подрачја, била доста различна од носиите во соседните полски села во Кумановско, Овче Поле, Штипско, Кочанско, Радовишко и Струмичко Поле. Карактеристичен дел од носијата што ја носеле дените во македонскиот Шоплук било црното цубе, па често од своите соседи во пониските предели биле нарекувани и “*црноцупки*” (Здравев 1996: 219; Крстева 1998: 95, 103). Но кај шопската носија се среќаваат и извесни разлики, како на пример за машката носија, при што најчесто се карактеристични црните или темнокафеави гаќи (потури, чашкири) додека во некои краеви се застапени белите. На пример, кумановските Шопи, т.е. Шопите во пределите Козјачија и Средорек носеле бели, а кај другите македонски Шопи доминирале потурите во темни бои (Карановъ 1890: 292–293).

Во тесна врска со носијата во минатото била и ендегамитата. Имено, до пред половина век помеѓу припадниците на шопската етничка заедница и соседните заедници функционираше принципот на ендегамитата, т.е. отсуството на денење-мадење помеѓу припадниците од различните групи. Имено, девојката од полските села скоро во никој случај не се мадела во шопско село, додека обратно, мадењето на Шопка во полско село било возможно, но и тоа ретко.

Друга карактеристика на луѓето кои нивните соседи ги идентификуваат со етнонимот Шоп, претставува типот на селските населби. Во ридско-планинскиот простор на потегот источно од долината на Пчиња до вливот на Крива Река во неа, па сè до границата со Бугарија, како и селата расфрлени по масивот на Осоговските Планини, се специфични по тоа што се составени од по неколку расфрлени маали, често пати оддалечени една од друга и по неколку километри (Кондев 1963: 99–104). Но, раштрканиот тип на селски населби не е карактеристика за целиот простор на Шоплукот, бидејќи селата во Малешево и некои села во пониските делови на областа се од збиен тип.

Што се однесува до јазичните карактеристики на шопската етничка заедница во Македонија, не може да стане збор за единствен „шопски говор“, што би вадел за сите припадници што ги идентификуваме со ова име. Имено, говорите на Шопите во северните краеве од Македонија (делот од Пчиња во Р. Македонија, Козјачија, Средорек, Кривопалаченко, Кратовско) се со карактеристики на северните македонски говори, кои всушност се и еден преоден тип кон српската јазична територија. Во источните предели (Малешево, Пијанец, Осоговија) говорите припаѓаат на источното македонско наречје и ја зафаќаат граничната област со бугарската јазична територија (Видоески 1996: 39, 41).

Во врска со одредувањето на границата на распространувањето на Шопите во Македонија како критериум го земавме присуството на етнонимот „Шопи“, т.е. именувањето од страна на соседите, како и некои од релевантите етно-културни показатели: говорот, ендегамитата во минатото, некои елементи од материјалната култура, пред сè носијата, типовите на населби и сл.

Најјудна точка во Македонија каде што се употребува називот „Шоп“ како етноним или егзоним, за означување на припадник на оваа етнографска група претставува источниот дел од Струмичкото Поле, на самата граница со Р. Бугарија. Имено, на падините на планината Ограден се наоѓаат неколку села за кои нивните соседи од Струмичко,⁶ велат дека се шопски,

⁶ За населението во Струмичко постојат неколку етноними, како што се: „Ерли“, што би значело „тукашни“, „староселци“, потоа „Бежанци“ – бегалците дојдени од околината на Кукуш по Балканските војни и „Шопи“ (Трифунски 1979: 13, 59). За шопските села под Ограден, се користи и името „Брдија“ (Филиповиќ 1932: 198, 201).

т.е. дека во нив живеат Шопи. Населението во овие села според културните карактеристики има многу сличности со населението од соседниот предел Каршијак во Светиврачко-петричката Котлина во Пиринско, од кои ги дели македонско-бугарската државна граница. Според некои истражувачи, тие се населени од пред неколку века од соседното Малешево ([Јаранов, Д.] 1978: 137). Со текот на времето, овие доселеници од север постепено се спуштале кон Струмичкото поле, така што од овие подогражденски села има доста преселеници во соседните села во полето.⁷

Од оваа најистурена јудна точка Шопите во Македонија, а воедно и на Балканот воопшто, границата на нивниот ареалот се движи кон северозапад, во насока кон планината Плачковица. На јудните падини од оваа планина, над појасот од јурчки села се наоѓа една мала група од шопски села, во литературата позната како Радовишки Шоплук. Оваа шопска група е населена во поново време на овие простори, а според некои истражувачи, тоа се случило во втората половина од XIX век, по задушувачето на востанието во североисточна Македонија во 1878 година (Паликрушева 1986: 33–39). Доселениците во овие села најмногу потекнуваат од Кривоаланечко, Кратовско и Осоговија. Тие се населие на простор кој дотогаш бил ненаселен, туку само бил користен од страна на јурчките и влашките сточари. Населувањето на овие шопски доселеници не одел така лесно, бидејќи често пати се воделе и вистински битки за просторот со соседните Јуруци ([Петровъ, Г.] 1896: 672).

Иако селата во Кочанско Поле не се сметаат како шопски, туку во нив воглавно дивее население кое Шопите го нарекуваат *Полјани*, со текот на времето, со перманентната миграција на осоговското планинско население кон полето, во голем број од овие села живее и шопско население. Дури во селата кои некогаш беа населени претедно со турско население, денес имаме состојба шопските доселеници од осоговските, виничките подголачки и од кривоаланечките села и да преовладуваат (Трифунски 1970: 100–109). Во минатото, до Балканските војни, како граница меѓу полското и шопското население (од кочанските Полјани нарекувано и *Планинци* или *Горнаници*) на овој потег се сметал градот Кочани, за што извесни податци ни оставил и Г. Петров, соопштувајќи ни дека: „во Кочани, *Шопско* го нарекуват сите места што се наоѓаат на север и на исток од градот“ ([Петровъ, Г.] 1896: 614).

На западните осоговски падини во познатите рударски краеве Злетовско и Кратовско, Шопите се граничат со населението од пониските делови на сливот на Злетовица. Ова население самото се нарекува *Овчеполци*, додека Шопите го нарекуваат *Которци*. Првото именување доаѓа оттаму што

⁷ Подетален опис на границата на ареалот на Шопите во Р. Македонија во: З. Малинов, *Јужната и западната граница на Шопите во Р. Македонија, The Border/Границата*, International Conference, Stakevci, Bulgaria, 29–30.08.2001, Vol. 1, Sofia, 2001.

носијата на ова население е многу слична или речиси иста со носијата што ја носи населението во Овче Поле,⁸ а второто наименување што всушност претставува и егзоним добиен од страна на Шопите се поврзува со областа Которија. Всушност, под Которија (*Которлук*) се подразбира просторот околу тромеѓата на Скопско (лево од Пчиња), Кумановско (јудните делови спрема Овче Поле) и северниот дел од Овчеполската Котлина ([Русиќ, Б.] 1954; лични теренски сознанија). Додека во Злетовско, т.е. од денешен аспект, селата во општина Пробиштип во најголем дел се сметаат за села со овчеполско (*которско*) население, а само во горниот слив на Злетовица се сметаат за шопски, во Кратовско имаме обратен случај. Овде скоро сите села се сметаат за шопски, освен неколку во југоисточниот дел од пределот што се граничат со Кумановско и Овчеполието кои се сметаат за которски.

Населението од целото подрачје во долниот дел од долината на Крива Река, од вливот во Пчиња па сè до клисурата кај с. Псача, т.е. Средорек и делови од Кратовско и Кривопаланечко, не сака да се идентификува со етнонимот Шопи, со образложение дека тоа наименување се однесува на населението што живее во погорните, повисоките села (Светиева 1992: 14; лични теренски сознанија). Сепак, според некои културни карактеристики (говор, обичаи и сл.) и ова население соседите од полските села во Кумановско, како и Которците, го сметаат за Шопи. Неколку села во Средорек, како и низводно од левата страна на Пчиња, иако некои етнографи од крајот на XIX век ги вбројуваат во шопски села (Карановъ 1890: 287–288), сепак тие во културните карактеристики повеќе се доближуваат до Кумановските Полјани (*Пољци*). Така, иако модеби извесен дел од населението во овие села потекнува од шопските краеве, сепак денес тоа не се вбројува во Шопите, туку ги сметаат за Пољци (Трифуноски 1974: 212).

Селата што се расфрлани по западните падини на Козјак, спуштајќи се сè до долината на Пчиња, воедно претставуваат и најистурена западна позиција на шопските села во Македонија. На север козјачките села се надоврзуваат на селата во пределот Пчиња, а на исток тие се надоврзуваат на кривопаланечките. Кривопаланечко претставува краен североисточен предел на Македонскиот Шоплук. На север тој се граничи со пределите Пчиња (Трговишко) и Краиште (Босилеградско) во Р. Србија, а на исток со Ќустендилско во Бугарија, поточно со пределот во етнолошката литература познат како Каменица (Захариевъ 1935).

Со Ќустендилско, во поширока регионална смисла (Ќустендилски

⁸ Под поимот Овче Поле, во минатото не се подразбирало само областа што ја зафаќа Овчеполската Котлина, туку и некои подрачја вон оваа котлина, како што се ниските делови од Злетовско, дел од Штипско – десната страна на р. Брегалница, некои гранични села од Велешко, како и некои гранични села од Кумановско ([Петровъ, Г.], 1896: 208), воглавно оние во коишто се носела овчеполска носија.

округ во Р. Бугарија), се граничи и пределот Пијанец, кој пак, за разлика од едноимениот крај во Р. Бугарија, т.е. Северен Пијанец, во литературата е познат и како Јуден Пијанец или пак како Брегалнички, односно Царевоселски Пијанец (Захариевъ 1949: 1, 6–7, 47). Овие два предела со исто име, со дрдавна граница се разделени уште со Берлинскиот Конгрес во 1878 г. Пијанец на македонската страна од границата, на исток се граничи и со Горноцумајско, т.е. Благоевградско, предел кој во состав на бугарската држава е од 1912/13 г., т.е. по Балканските војни. Малешево кое се наоѓа во изворишниот дел на Брегалница, на исток и југоисток се граничи со селата расфрлени по источните падини на Малешевските Планини, десно од Струма, кои пак се надоврзуваат на селата од Каршијак, на падините на Огражден, коишто ги спомнавме на самиот почеток од описот на ареалот на македонските Шопи.

Иако населението во Пиринскиот крај, на потегот меѓу долината на Струма и границата со Р. Македонија, од Горноцумајско до Каршијак, самото не се идентификува со етнонимот Шопи, сепак овој термин се користи од страна на соседното население како егзоним, благодарение пред сè на облеката изработена од дебели волнени материјали (Велева 345–346). Според некои македонски етнологи што се занимаваат со истрадување на народната носија, населението од Горноцумајско се смета за шопско, благодарение и на црното цубе што го носеле дените од овој крај (Крстева 1998: 103).

Освен во опишаниве граници, Шопите во Р. Македонија дивеат и во некои етнички оази во други региони, вон својата матична област. Такви подрачја каде што има поголема концентрација на шопски преселеници се јудните делови од Овче Поле, Велешко – на левата страна од Вардар, источниот дел од Скопско Поле, Кумановско Поле, Штипско – долината на Брегалница, Лакавичката Котлина, потоа некои села во Радовишко и Струмичко Поле, и секако Кочанско, каде што освен во селата што се сместени на рабовите од котлината, Шопите ги населуваат и селата во самото средиште на полето. Дел од овие *населеници* – така ги нарекува строседелското население, се доселиле помеѓу двете светски војни, а некои по вториот бран на иселување на турското население, во 50-ите години од минатиот век. Со појавата на индустријализацијата, често овие миграциони движења на шопското население продолжуваат и во градовите од источниот и централниот дел на Македонија. Скопје, како главен административен и стопански центар на државата, исто така прими доста доселеници од Шоплукот.

Шопското население во границите на Р. Македонија има некои свои културни, етнографски специфичности според кои се разликува од соседните полски (низински) етнички заедници – Кумановските Пољци (Кумановци), Овчеполците (Которци), Кочанските Полјани (Кочанци) итн. Како такви специфичности можат да се издвојат: посебната (шопска) носија, во

која преовладуваат дебели волнени делови, раштрканите селски населби, некои специфики во говорот, фолклорот, обичаите, потоа стопанисувањето во планински услови (сточарство, ограничено полјоделство, дрварство, рударство) и др. Од друга страна пак, покрај овие специфичности, со кои на некој начин Шопите се разликуваат од останатото население во полските села, дури и помеѓу самата шопска етничка заедница се чувствуваат разлики во однос на некои карактеристики, како што се: говорот, носијата, збиен тип на села во некои делови од Шоплукот, разлики во менталитетот и сл. Овие разлики условиле и диференцирање на самата заедница, која условно ја нарекуваме *шопска*, па оттаму имаме и регионални називи за македонските Шопи: *Малешевци, Пијанчани, Осоговци, Кратовчани (Кратовци), Паланчани, Козјачани* итн.

Денес, на почетокот од XXI век, скоро век и половина по „откривањето“ на Шопите во срцето на Балканот, кога далеку зад нас останаа сфаќањата дека носијата или говорот претставуваат причини за ендегамии, нормално е овие бариери помеѓу одделните етнички заедници сè послабо да се чувствуваат. За сметка на тоа, растат процесите на интеграција во рамките на одделните нации на коишто припаѓа ова население. Имено, на почетокот од новиот милениум, некогашната можеби единствена шопска етнографска заедница, денес е поделена помеѓу три држави, а нејзините припадници, согласно правото на национално определување се определуваат како припадници на три народи.⁹ Впрочем, државните границите коишто беа воспоставувани токму низ шопската област, почнувајќи од Берлинскиот Конгрес – 1878 г., Букурешт – 1913 г., Версај, односно Нејскиот договор од 1919 г. и меѓурепубличката граница во Авнојска (Титова) Југославија во 1945 г., односно воспоставувањето на државната граница помеѓу Р. Македонија и СР Југославија (сега Р. Србија и Црна Гора) во 2000 г., создадоа различни национални чувства кај ова население од централниот планински дел на Балканот, кое етнолошката наука го идентификува како Шопи. Од тој аспект, моделе да се слодиме со ставовите на П. Христов, дека Шопите, кои некогаш претставуваа повод за конфликти денес потребно е да станат трансграничен мост – посредник помеѓу сродните јужнославенски народи и нивните држави (Христов 2004: 79). Во тој правец, најголем придонес можат да даде токму шопското население од пограничните појаси, особено насе-

⁹ Овде сметам дека е потребно да се истакне дека бугарската етнолошка наука при разгледувањето на регионалните варијанти на бугарската традиционална култура издвојува неколку етнографски групи: Рупци, Полјанци, Балканци, Шопи, Македонци, Тракијци, Добруџанци, Торлаци, Капанци. Според бугарските етнолози, македонската етнографска група, по натаму се дели на неколку помали групи, како што се: Мијаци, Брсјаци, Мрвачи и др. (Колев 2000: 68–76). Според македонските етнолози, покрај наведените групи, како етничка (етнографска) група кај Македонците се јавуваат и Шопите, поконкретно македонските Шопи, и тоа како Македонска шопска етничка група (Паликрушева 1996: 12, 14).

лението од самата тромеѓа – државната: Ќустендил – Босилеград – Крива Паланка, односно етничката: Босилеград – Трговиште – Крива Паланка.

ЛИТЕРАТУРА

- Бромлей Ю. В. 1976. *Етнос и етнографија*, София.
- Велева М. 1980. *Облекло*, во книгата: *Пирински край*, БАН, София.
- Видоески Б. 1996. *Дијалектите на македонскиот јазик*, во книгата: *Етнологија на Македонците*, МАНУ, Скопје.
- Влаховиќ П. 1984. *Народи и етниске заједнице света*, Београд.
- Захаријевиќ Ѓ. 1935. *Каменица*, СБНУ, кн. XL, София.
- Захаријевиќ Ѓ. 1949. *Пијанец*, СБНУ, кн. XIV, София.
- Здравев Ѓ. 1996. *Македонски народни носии*, Скопје.
- Ивановиќ Ѓ. 1906. *Северна Македонија*, София.
- [Јаранов Д.] 1978. *Македонија како природна и економска целина*, ИНИ, Скопје, преиздадено од: Јаранов Д. *Македонија како природно и стопанско цјело*, МНИ, София, 1945.
- Карановиќ Е. 1890. *Материјали по етнографијата на некои месности во Северна Македонија, които са смежни со Бугарија и Србија*, СБНУНК, кн. IV, София.
- Колев Н. 2000. *Бугарска етнографија (етнологија)*, шесто допјлнено издание, София.
- Кондев Т. 1963. *Осоговија*, Годишен зборник на Природно-математически факултет, кн. 14, географија и геологија, св. 2, Скопје.
- Крстева А. 1998. *За некои развојни фази на шопските носии во Македонија*, *Balcanoslavica*, бр. 25, Прилеп.
- Кънчовиќ В. 1900. *Македонија. Етнографија и статистика*, София.
- Николиќ Вл. 1910. *Из Луднице и Нишава*, СЕЗБ, књ. XVI, Београд.
- Николиќ Р. Т. 1912. *Крајиште и Власина*, СЕЗБ, књ. VII, Београд.
- Павловиќ Ј. 1928. *Малешево и малешевци*, Београд.
- Паликрушева Г. 1986. *Современите етнички процеси во Радовишкиот Шоплук*, Зб. од XXXI конгрес на СЗФЈ – Радовиш 1984, Скопје.
- Паликрушева Г. 1996. *Етносите и етничките групи во Македонија*, во кн.: *Етнологија на Македонците*, МАНУ, Скопје.
- [Петровиќ, Г.] 1896. *Материјали по изучувањето на Македонија*, София.
- [Русиќ, Б.] 1954. *Народни имиња за поедини области и предели во Македонија*, в. “Нова Македонија”, 30.05.1954.
- Светиева А. 1992. *Современата состојба на шопската етничка заедница во Кратовско и Кривопалянечко*, Зборник на Музејот на Македонија, етнологија, нова серија, бр. 1, Скопје.
- Светиева А. 2001. *Шопско-брегалничката етнографска целина. Прилог кон класификацијата на македонскиот етнографски простор*, *Balcanoslavica*, бр. 28–29, Прилеп.
- Сефтерски Р. 1984. *Софийските шопи како историко-етническа формација в светлината на последните изследувања*, во книгата: *Народната култура в София и Софийско*, София.
- Славейковиќ П. Р. 1884. *Неколку думи за шопите*. Периодическо списание на Бугарското книжовно дружество, кн. IX, Средец.
- Трифуноски Ј. 1964. *Горња Пчиња*, СЕЗБ, књ. LXXVII, Населба и порекло становништва, књ. 38, Београд.
- Трифуноски Ј. 1964(а). *Етничкиот состав и етничките процеси во сливот на Брегалница*, Зборник на Штип. народ. музеј, III, Штип.

- Трифуноски Ј. 1964. *Овчеполјска котлина*, ЗБНЖОЈС, књ. 42, Загреб.
- Трифуноски Ј. 1970. *Кочанска котлина*, Скопје.
- Трифуноски Ј. 1973. *Les Chops en Macedone*, Balcanica, IV, Београд.
- Трифуноски Ј. 1974. *Кумановска област*, Скопје.
- Трифуноски Ј. 1979. *Струмички крај*, Скопје.
- Трифуноски Ј. 1980. *Кривопаланацка област*, ЗБНЖОЈС, књ. 48, Загреб.
- Филиповић М. С. 1932. *Извештај о антропогеографским и етнолошким проучавањима у Струмичком срезу 1931 год.*, ГСНД, књ. XI, Скопље.
- Филиповић М. С. 1937. *Етничке прилике у Јужној Србији*, Споменица 25-годишњице ослобођења Јужне Србије 1912–1937, Скопље.
- Филиповић М. С. *Томић П.* 1955. *Горња Пчиња*, СЕЗБ, књ. LXVII, Београд.
- Христов П. 2004. *Границите на „Шоплука“ и/или Шопи без граници*, Скривене мањине на Балкану, Београд, 67–82.
- Цвијић Ј. 1906. *Основе за географију и геологију Македоније и Старе Србије*, I, Београд.
- Цвијић Ј. 1966. *Балканско Полуострво и јуднословенске земље*, Београд.
- Шобић Ј. 1961. *Разматрања о шопској носији*, ГЕМ, 24, Београд.

II. ТРАДИЦИОННА КУЛТУРА

ЗБЕЛСУРД

ДИМИТЪР ПОПОВ

Единственото споменаване на Збелсурд в античната писмена литературна традиция принадлежи на перото на Цицерон и се среща в речта му „Срещу Пизон“, произнесена през 55 г. пр.н.е. Най-знаменитият римски оратор обвинява наместника на Македония Луций Калпурний Пизон в редица престъпления и между другото съобщава: „Ти ограби светилището на Юпитер Сбелсурд, най-старото и най-таченото у варварите (у траките – б. м., Д. П.) светилище“ (Cicer. In Pis. 85). Въпреки че в ръкописите на древния автор стои изписано *Iovis vel suri*, с право се предлага четенето *Iovis [S]velsur[d]i*, тъй като изследователите се опират при заключенията си на достигналите до нас антични надписи в чест на тракийския бог Збелсурд (Дечев 1952: 7–13).

Епиграфските паметници, в които името се среща в различни варианти, са дванадесет, всичките са посветителни и имат датировка от римската епоха – от I в. пр.н.е. до II–III в. на н.е. Надписите от България са от с. Кардам, по-рано с. Хайдар, Поповско, от с. Бозаджии, по-рано с. Бозаджилар, Сливенско, от Крумовград, Кърджалийско, от с. Капитан Димитриево, по-рано с. Аликочев, Пазарджишко, от с. Шатрово, Кюстендилско, два надписа от с. Голямо село, по-рано с. Чешмеджик, Кюстендилско, а тези извън територията на днешните български земи са от гр. Перинт в дн. Турция, от гр. Комотини, по-рано Гюмюрджина, в дн. Гърция, от селищата Качаник и Любенце при гр. Скопие в дн. Македония и античното светилище до днешната църква „Св. Евсебий“ на хълма Есквилин в Рим (IGBulg. 2, № 762, 165; 3–1, № 1317, 173; 3–2, № 1773, 163–164; 4, № 2216–2218, 187–189; Dumont, Homolle, Heuzey 1892: 381, 72 a; CIL, 3, 1899, 8191; Supl., 1902, 2250; Thrakika 1935: 236. Вж. още: Дечев 1952; Kazarow 1913: 340–346).

Начинът на изписване на името е различен и доста разнообразен. То се среща като *Zbelthiurdos*, *Zbelthurdos*, *Zbelsurdos*, *Zbeltiurdos*, *Zberthurdos*, *Zberturdus*, *Svelsurdus* и следователно четенето *Iovis [S]velsur[d]i*, но не *[Zb]elsur[d]i*, защото в латинския език липсват думи с началното *Zb* и е нормално в устата на Цицерон то да се е превърнало в *Sv*, е латинизираната форма на тракийското божество Збелсурд (Detschew 1976: 177–178).

Ако се изходи от историческата действителност относно конкретния повод за светотатството спрямо най-древния и най-почитания религиозен център у траките, изглежда Цицерон атакува Пизон, защото през 57–56 г.

пр.н.е., без каквато и да е основателна причина, той започва безмилостни бойни действия срещу тракийското племе дентелети – до този момент верни и послушни съюзници на римляните (Тачева 1987: 68). Вероятно по времето на тази престъпна война управителят на Македония оплячкосва светилището на Юпитер Свелсурд.

Според хипотезата, предложена в края на XIX в. от П. Пердризе, то се намира именно в земите на дентелетите, т.е. в областта на Югозападна Тракия (Perdrizet 1899: 23–26; Lehman-Haupt 1921: 283 sq.). Новооткритите впоследствие надписи от с. Шатрово и от с. Голямо село, Кюстендилско, дадоха основания на Г. Кацаров да уточни мнението на своя предшественик и да посочи мястото на култовото средище в местността Царичин, по горното течение на р. Струма (Kazarow 1913: 340–346). Друго светилище на Збелсурд бе локализирано при с. Капитан Димитриево, Пазарджишко, и се намира на височина – нещо характерно въобще за божествата обладатели на мълнията и на светкавицата – на гръмовержците (Бешевлиев 1993: 244)

На свой ред Д. Дечев показва, че името Иовис – Юпитер, е достатъчна характеристика за Збелсурд (Дечев 1952: 10) и няма основание да се мисли, подобно на Ж. Сьор, че текстът на Цицерон трябва да се елиминира от данните за тракийския бог (Seure 1913: 243–246).

Както се вижда, приведената документация е сравнително бедна и не съдържа никакви данни относно функциите на божеството и неговата качествена определеност. Тя се допълва донякъде от изображенията му, които присъстват върху каменните релефи с надписи. Обикновено за представянето на Збелсурд се използва иконографският тип на Zeus Kéraunos aétophore или на Zeus Kéraunios, който отговаря на Jupiter Fulminator – Fulgur, Fulmen, на римляните.

В релефите Збелсурд заема позата на Зевс гръмовержец, който с издигнатата си дясна ръка държи светкавица или се готви да я хвърли, а понякога вдясно от него се намира орел с разперени криле – неговото възплъщение и едновременно олицетворение на мълнията (Seure 1913: 240 sq.; Дечев 1952: 10). Всичко в изображението говори, че се намираме пред персонификацията на един бог „гръмовержец“, „мълниеносец“, „светкавицодържец“ (Бешевлиев 1993: 244).

Длъжен съм обаче да кажа, че макар и да заимства буквално гръцката и римската иконография, този тракийски бог на светкавицата и на мълнията не е нито Зевс Кераунос аетофор на елините, нито пък е Юпитер Фулминатор на римляните. Самата иконография е донякъде обяснение на неговата същност и в никакъв случай не би могло да се каже доколко тракийското и гръко-римското божество се покриват.

При всички положения предпочитам да не го сравнявам и да не търся неговото съответствие в чуждите пантеони. Очевидно думата е за едно вър-

ховно тракийско божество със собствена характеристика, а изображенията му са показателни как елинският, респективно римският бог и иконографията му просто донякъде навеждат на мисълта, отчасти въвеждат, малко обясняват или подсказват някои аспекти от неговия действителен облик, но съвсем не съвпадат изцяло с него.

За съжаление съвкупните свидетелства не дават достатъчно информация относно почитането на култа към Збелсурд, който през римската епоха се представя обикновено да хвърля гръмотевица (светкавица). Безспорният за момента факт е, че както елините, респективно римляните, така и траките превръщат и схващат гръмотевицата, мълнията, светкавицата като атрибути – определения на своя върховен небесен бог (Дечев 1952: 11–13).

Основателно е също и предположението, че, макар и изписването на Збелсурд и на неговите варианти да липсват в отделните релефи с изображението на Зевс Кераунос (Керауноболос), в случай че те съдържат посвещения на траки, в тях е възможно да се съзре тракийската представа за един небесен бог – присъствието там на техния бог на небето (Дечев 1952: 14–16; Михайлов 1972: 236–237).

Втората позиция, която предоставят изворите данни, води към естествения и задължителен въпрос: може ли да се свърже и съответства ли иконографският образ на гръموвержеца с мълния в ръка на етимологията на Збелсурд, колкото и всяка етимология да не е достатъчно сигурна? Въпреки че предлагат различни варианти на смисловото значение на името на бога, езиковедите са общо взето единни в крайните си заключения (Дуриданов 1976: 70; Георгиев 1977: 78; Vlahov 1980: 90–92). Объркването съществува само по отношение на първата съставка – „Zbel-“, „Zber-“.

Така е, защото още навремето Ж. Сьор, без да проучи пряко надписите на Збелсурд, видя в една от фотоснимките изписването Zibele- и веднага го обяви за симетричен, авторизиран вариант на Gebeleizis. От тази позиция, която се приема на доверие и се следва и до днес в историографията, последваха и погрешни връзки с тракийската глоса Zibythides, с името на царя на кените Zibelmios и т.н. (Seure 1913: 240–254). В действителност епиграфските паметници представят като варианти за първата половина на божеското име само формите „Zbel-“ и „Zber-“.

Всъщност изписването „Zbel-“ се свежда към индоевропейското „горя“, от което са производни староиндийското „слънце“ и гръцкото „слънчева светлина, топлина“. В този семантичен ред попадат също латинското zibele, „святкаш, блестящ“ и глаголът „святкам, блещукам, блестя“, които вече не бива да смущават, и тук са точно на мястото си (Tomaschek 1980: 60–61). Ако се приеме посоченото четене, не ще и съмнение, че небесният бог на траките е в пряко отношение със слънцето, с неговата светлина и топлина (Detschew 1976: 177–178) – нещо, което съвсем не е изключено от

гледна точка на качествената определеност на върховния ураничен бог на сияещото небе.

Поради обстоятелството, че тази функция не е пряко отразена в релефните изображения на Збелсурд Д. Дечев прие, че първата половина на божеското име първоначално гласи „Zber-“ (Дечев 1952: 13). Формата е засвидетелствана нееднократно в надписите и се свежда от лингвистите към индоевропейското „светя, сияя“, откъдето и староиндийското производно „светлина, пламък, факла“, а също и литовското „светлина, факел“. По този път съвсем не е трудно да се изведе значението „светкавица, мълния“ (Дечев 1952, с лит.) – атрибути на бога, представени върху релефите с негови изображения.

Възможната дисимилация на „Zbel-“ в „Zber-“ не променя основната идея, вложена като същностна характеристика за един бог на небето, бог гръмовержец, бог на бурята, който владее мълнията и светкавицата, който тътне с гръмотевиците си, но и от тази позиция обладава слънчевата светлина и топлина, самият той слънце.

Трябва да се има предвид, и това е принципът, че с редки изключения първоначалният небесен бог се измества в култа от бога на бурята – гръмовержец, т.е. неговата качествена определеност се реактуализира и добива поакцентирана смислова натовареност. Следващата модификация също е честа и последователно и постепенно включва и преплита тези свойства с функциите на едно слънчево божество на плодородието (Eliade 1970: 56–61).

Всъщност последните два момента са почти паралелни и вървят заедно във времето, но, за да има по-голяма яснота и прегледност, грубата схема на развитието на идеята изглежда по този начин: върховен небесен бог – бог на бурята (гръмовержец) – соларен бог на плодородието. В този смисъл съм склонен да мисля, че точно формите „Zbel-“ и „Zber-“, които са засвидетелствани върху надписите като първа половина от името на бога и техните етимологии взаимно се допълват и изграждат по-пълноценно и в развитие общата характеристика на Збелсурд.

Епиграфските паметници показват, че втората половина на божеското име има пет варианта на изписване, които в крайна сметка опират до формите „-thourdos“ и „-sourdos“. Лингвистите са склонни да сведат първоначалното „-thourdos“ към индоевропейския корен „twer“, „tur“ с двойка смислена натовареност – „държа, хващам, залавям“, но и „замахвам, въртя, превъртам“ (Дечев 1952: 14–15). Поради дисимилацията на „θ“ със „σ“ се отива още напред, като втората съставка на името се сродява с немското „stüzen“, т.е. „повалям, събарям, сгромолясвам“ (Дуриданов 1976: 70; Георгиев 1977: 78).

В тази обстановка е повече от ясно, че етимологията на Збелсурд ще има значение на „този, който държи, хваща, обладава мълнията и светкавицата“,

но също така и на „този, който замахва, засилва мълнията и светкавицата“ и при случай я „мята, стоварва, сгромолясва, за да повали, за да събори“ с нея – едно недвусмислено означение на гръмовержеца, достатъчно избистрено като представа за бога на бурята.

Тук е необходимо уточнението, че значението на възможните етимологически варианти се потвърждава красноречиво от изображенията на самия Збелсурд върху релефите и очевидно подходът и обясненията на езиковедите са логично защитени. От културно-историческа гледна точка обаче те могат да се обогатят поради обстоятелството, че от категоричната възможност за пряка разшифровка на името се губи донякъде значението на първата му половина „Zbel-“, която има и соларна натовареност.

Сега идва ред на формата „-sourdōs“, която се свежда към тракийското „soura-“, „soure-“, честа съставка на лични, на божески и на селищни имена в Древна Тракия (Detshev 1976: 470–472). Самата етимология на „soura-“, „soure-“, „силен, храбър, мощен, могъщ, герой“ е производна на староиндийското „soura-“, „герой, юнак, воин“ (Георгиев 1977: 60–61) и на ведийския бог Souria (Тодоров 1928: 130–132 с лит.), буквално „слънце“, за да е напълно прозрачно смисловото съдържание, което се носи.

При такава постановка на проблематиката съществува възможност да се мисли, че формите „-thourdos“, „-sourdōs“ са в пряко взаимодействие при изграждането в развитие на същностната характеристика на Збелсурд, каквото впрочем е положението и с първата съставка на името му, а именно „Zbel-“, „Zber-“. Едната просто влиза в образуването на другата, а едновременната им употреба е напълно правомерна, тъй като отношенията им установяват идеята за върховен небесен ураничен бог, бог гръмовержец, бог на бурята, но и бог на плодородието, който обладава слънчевата светлина и топлина.

Измежду всичко, което се знае за Збелсурд, най-интересен е епитетът „prōgonikos“, който му се приписва. Той се среща в надпис от с. Голямо село – посвещение на Flabios Amatokos, несъмнено тракиец, и заслужава особено внимание, защото за първи път се дава на тракийски бог (IGBulg. 4, № 2217: 188). Очевидно той може да се сближи с епитетите „genikos“, „geniakos“, които носи Аполон (Kazarow 1913: 342–344).

Въпреки възраженията на К. Влахов, който отрича „geniakos“ да е гръцка лексема и мисли, че е двусъставно тракийско име, което означава „този, който гледа, който пази, който се грижи за говедата“ (Влахов 1989: 43–45; вж. и Влахов 1986: 44–45), аргументите му не изглеждат убедителни и не могат да засенчат смисъла „родов, който принадлежи на рода“. От друга страна, соларната природа на Аполон е без съмнение в пряк паралелизъм с определена част от естеството и натурата на Збелсурд и явно епитетът „prōgonikos“, отнесен към тракийското божество, в случая е съвсем на мястото си.

Самият надпис е посвещение на Збелсурд – богът господар (kyrios),

повелител, суверен, който принадлежи, който се отнася до предците и е наследен от тях или, ако се изразя по-свободно, до бога създател, прародител, родоначалник. По този начин текстът категорично набляга на приемствеността при почитането на върховното божество, чиято популярност не заглъхва и заедно с това е стабилно доказателство за истинността на думите на Цицерон по отношение на светилището на Збелсурд. За траките то не само е най-древно, но е и тяхна национална светиня.

Нещо повече, тук е мястото да подчертая, че епитетът „*progonikos*“ пряко се приписва на тракийския бог, без този път той да се определя или обяснява като Зевс. Проблемът в историографията произтича именно от обстоятелството как да се разбира Збелсурд? Въпросът е дали това е самото име на божеството, защото посвещенията от вида „на бога Збелсурд“ го предполагат, или Збелсурд и вариантите му са просто епитети, прякори на бога, който се подвизава под гръцкото име Зевс, респективно римското Юпитер, тъй като посвещенията от типа „на Зевс (Юпитер) Збелсурд“ преобладават в надписите (Дечев 1952: 7–15).

Констатацията, че нещата опират до едно от прозвищата и заедно с това до означения и обяснения на върховното небесно божество на траките, е естествена, понеже то наистина няма, не притежава, не носи собствено, единствено име. Тя се налага и поради вече подробно анализирани в историографията случаи с *Gebeleizis*, *Souregetes*, *Zalmoxis*, *Perko(u)s*, *Perkonis* и т.н. – други квалификации, идентификации, определения на анонимното върховно божество, които отвеждат към други негови аспекти (Попов 1995: 107–143; Попов 1997: 571–591).

Въпросът е още по-сложен, тъй като самият Збелсурд има епитет и следователно неговото име ще трябва да се схваща като епитет на епитета, съотнесени към основния ураничен бог-господар, бог на бурята (гръмовержец) и соларен бог на плодородието. Това, което поне за момента е сигурно, е, че той не бива да се разбира като превод на гръцкия Зевс Керауниос (Керауноболос), нито пък на Юпитер Фулминатор – Фулмен, Фулгур на римляните, а точно Зевс и Юпитер обясняват и насочват донякъде към същността му, но и към по-пълната характеристика на ураничното божество, чието име ни убягва.

Просто съчетанията Зевс Збелсурд, Юпитер Збелсурд са достатъчни квалификации на върховния небесен бог, който остава анонимен. Неговото име и неговият истински образ винаги ще бъдат табуирани, вечно ще останат в тайна поради действащата в Тракия аристократична доктрина, наречена тракийски орфизъм (Фол 1986), която кристализира в идеята за безсмъртието и обезсмъртяването (Попов 1995: 62–82).

Поради необходимостта обаче учението да се сведе и в социалната практика, за да изпълнява идеологическите си функции, тайнствеността се разчупва и се изгубва донякъде, а определени страни от природата на

безименното върховно божество стават достъпни и се разпространяват и сред масата от населението чрез огласени имена, но, както се разбира, единствено като божески епитети, прякори, прозвища. Впрочем, точно такъв е и случаят със Збелсурд.

И след като обикновеното население не използва едно и също наименование за определен аспект от цялостната същност на върховното божество, на свой ред елините, а и римляните още по-малко биха могли да знаят съкровенията му название и поради тази причина го превеждат със съответствия, които приблизително най-точно отговарят на представите им за него. Именно този е пътят, по който Збелсурд е наречен и Зевс, и Юпитер.

ЛИТЕРАТУРА

- Бешевлиев, В.* 1993. Сбелсурд. – Във: Кратка енциклопедия. Тракийска древност. С., с. 244.
- Влахов, К.* 1986. Тракийската религия по езикови данни. – ГСУ, ФКЛНФ 1, 3–97.
- Влахов, К.* 1989. Тракийски тържища в езикова светлина. – Филология 21–22, 43–45.
- Георгиев, В.* 1977. Траките и техният език. С.
- Дечев, Д.* 1952. Една семейна триада в религията на траките. – ИАИ 18, 7–49.
- Дуриданов, Ив.* 1976. Езикът на траките. С.
- Михайлов, Г.* 1972. Траките. С.
- Попов, Д.* 1995. Богът с много имена. С.
- Попов, Д.* 1997. Доктрината на Залмоксис. – Философски алтернативи 2, 62–82.
- Тачева, М.* 1987. История на българските земи в древността. Т. 2. Развитие и разцвет на робовладелското общество. С.
- Тодоров, Я.* 1928. Паганизъмът в Долна Мизия през първите три века след Христа. С.
- Фол, А.* 1986. Тракийският орфизъм. С.
- Detschew, D.* 1976. Die thrakischen Sprachreste. Wien.
- Dumont, A., Th. Homolle, L. Heuzey.* 1892. Mélanges d'archéologie et d'épigraphie. Paris.
- Eliade, M.* 1970. De Zalmoxis à Gengis – Khan. Etudes comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale. Paris.
- Kazarow, G.* 1913. Nouvelles inscriptions relatives au dieu thrace Zbelsourdos. – RA 21, 1, 340–346.
- Lehman-Haupt, C. F.* 1921. Der thrakische Gott Zbelsurdos. – Klio 17, 283–289.
- Perdrizet, P.* 1899. Le dieu thrace Zbelthiourdos. – REA 1, 23–26.
- Popov, D.* 1997. Zalmoxis (le dieu aux différents noms). – In: The Thracian World at the Crossroads of Civilization. Proceeding of the Seventh International Congress of Thracology. Vol. 1. Bucharest, 571–591.
- Seure, G.* 1913. Les images thraces de Zeus Kéraunos, Zbelsourdos, Gebeleizis, Zalmoxis. – REG 26, 243–246.
- Tomaschek, W.* 1980. Die alten Thraker. Eine ethnologische Untersuchung. Wien.
- Vlahov, K.* 1980. Die thrakischen Gottheiten Zberthourdos, Iambadoula und Asdoula. – BHR 2, 90–92.

СЪКРАЩЕНИЯ

ГСУ, ФКлНФ	Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Факултет за класически и нови филологии
ИАИ	Известия на Археологическия институт – София
BHR	Bulgarian Historical Review. Sofia
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum. Berolini
IGBulg	Mihailov, G. (1956–1997) Inscriptiones Graecae in Bulgaria Repertae. Vol. 1–5. Serdicae
RA	Revue archéologique, Paris
REA	Revue des études anciennes, Bordeaux – Paris
REG	Revue des études grecques, Paris

МАЙЧИНИЯТ ЕЗИК – ИЗВОР НА ГОРДОСТ И ПРЕСЛЕДВАНЕ

АЛЕКСАНДЪР НИКОЛОВ

Едно от най-важните събития в източната част на Балканите през втората половина на XIX в. е гръко-българският църковен и националистически спор за Македония и Тракия. След Освобождението на България през 1878 г. той постепенно се превръща в тежък въоръжен конфликт, като достига своя връх по време на Междусъюзническата война от 1913 г. Спорът завършва с повече или по-малко стабилно поделение на териториите между четири основни съперника – Гърция, Сърбо-Хърватско-Словенското (СХС) кралство (от 1929 г. Югославия), Турция и България след Първата световна война.

Езиковият проблем играе съществена роля при определянето на съвременните граници и славяноезичното население на Северна Гърция бива подложено на ограничения и очевидно преследване и дискриминация, насочена към изкореняването на местните славянски диалекти, дори от сферата на ежедневието (Даскалов 1999: 150–190). Това често пъти е интерпретирано като следствие от програмата на гръцката *megali idea*, чиято цел първоначално е възстановяването на Византия, но не като Източна Римска, а като Гръцка империя (Трайков 1978: 236).

В настоящото съобщение ще се опитам да покажа, че това отношение на гръцките националисти към славяноезичното население в днешна Северна Гърция не произхожда априорно от същността на *megali idea*. Според мен то бива провокирано от по-младия, но не по-малко агресивен български езиков национализъм (*Sprachnationalismus*), който пренебрегва наличието на многобройни смесени българо-гръцки или славяно-гръцки групи в оспорваните територии. От друга страна, поддръжниците на *megali idea* не са особено притеснени от наличието на големи маси от „гръци“, които са тюркоезични, албаноезични или арумъноезични (или влахоезични). Фактът, че отсъства притеснението около езиковия проблем, е до голяма степен резултат от средновековните корени на *megali idea*, основана на идеала за Светата Православна (и в този смисъл „Гръцка“) империя, изместваща османците и възраждаща византийските традиции (Tzermias 1993: 32–33).

Тази мечта обаче е силно накърнена от началото и развитието на българското национално-църковно движение. Пълната липса на взаимно разбиране между тези два типа национализъм – първият от тях, основан на

средновековни универсалистични ценности, а вторият – на народен езиков национализъм и панславистки идеи, по-късно провокират жесток сблъсък, който по драматичен начин засяга големи групи от хора, съжителствали мирно в продължение на векове съобразно формулата на Макс Фасмер – „*Griechische Stadt–slavische Umgebung*“ (Vasmer 1941: 58).

Един от големите гръцки политици на XIX в. – Харилаос Трикупис, формулира по брилянтен начин етническата и езиковата ситуация между Олимп и Стара планина. Той твърди, че при определени условия тази обширна територия може да стане чисто гръцка или чисто българска (Тодоров 2000: 147). Всъщност Тракия и Македония биват в крайна сметка поделени между споменатите вече четири национални държави след Първата световна война и пълното разпадане на Османската империя. За първи път в историята тези области са разделени от ясно очертани граници, а тяхното доста смесено население е принудено да избере ясно дефинирана национална идентичност, независимо от вековете на съжителство и взаимодействие. Този процес бива съпроводен от стриктно организирани кампании за промяна на местните традиции, разрушаване на вековни стереотипи, етническо прочистване и множество други средства на една модерна национална държава за постигане на желаното равнище на хомогенност. Предишната възможност за съществуване на културно и езиково смесени групи бива ограничена до минимум и често пъти става въпрос, тясно свързан с националната сигурност, поне в съзнанието на създателите на подобна политика (Vereni 1996: 77–89).

Прочутият случай с гръцкия полицаи, който наказва жестоко един славяноезичен селянин, като пхва горяща цигара в устата му и изгаря с нея езика му, защото селянинът се осмелява да проговори на местния славянски диалект, въпреки забраната, може да бъде подкрепен с подобни случаи на насилие срещу „другия“, макар и теоретично лоялен съгражданин във всяка една балканска и не само балканска страна (Karakassidou 2000: 80).

Но защо говоримото наречие, често пъти определяно като майчин език, става обект на преследване и отричане дори в случаи, когато жертвата декларира лоялност към доминиращата нация? Като българин аз съм се чудил каква е била причината, която създава такова отношение към славянското наречие в Северна Гърция, в общество, което е било повече или по-малко толерантно в езиково отношение. Поне доколкото ми е известно подобни драматични проблеми не са съществували с албаноезични, влахоезични или тюркоезични православни гърци. При това славянското население на Северна Гърция е пострадало много от сблъсъците между Екзархията и Гръцката патриаршия и мнозина славяноезични селяни не са подкрепяли Българската църква, а са избрали да останат под юрисдикцията на Патриаршията, като по този начин са се определили за гръцката опция (Karakassidou 2000: 55–57).

Това ме провокира да си задам въпроса: как българското национално движение, съдържащо се във формата на едно квазицърковно движение, определя ролята на езика? Как е определяна ролята на майчиния език – просто като средство за комуникация, която е естествената роля на езика, или като средство за самоопределение и национална гордост?

Достатъчно ясно е, че за гръцките националисти един от най-важните кодове на идентификация на гърцизма е религията, културата, историческата памет. Езикът е разглеждан предимно като връзка със славното минало. Какво е говоримото наречие не е от особено значение. Идеалът е *katharevoussa*, основана на хиляди години на древна и ценна традиция, запазена в Църквата и училището като най-скъпо наследство (Трайков 1978: 20). Ако това не бе така и Гръцкото национално възраждане би приело идеала за народния език, издигнат до нивото на литературен и литургичен език, вероятно днес бихме имали многобройна, твърде хетерогенна по отношение на етническия си произход, но културно хомогенна гръцка нация на Балканите. Това твърдение би могло да се подкрепи със случай, взет от известния немски учен и изследовател на Балканите Густав Вайганд. Той бива помолен от своя влашки водач, който е двуезичен и владее еднакво добре арумънски и гръцкия *dimotiki*, да му прочете статия от вестник, написан на *katharevoussa*.

Когато Вайганд приключва арумънният казва „Kala, pes mou tora ti theli na ri afto?“ („Добре, сега ми кажи какво означава това“), като така показва пълната липса на разбиране на сложната структура и словарен състав на *katharevoussa* (Weigand 1924: 76).

Говоримият език не фигурира сред най-съществените проблеми на ранните гръцки националисти „възрожденци“ през XIX в. В началото на този век описание на Пловдив, написано от свещеника иконом поп Константин, представя като българи само павликянската католическа общност (въпреки че тези българоезични католици са от по-далечен арменски и сирийски произход). Цялото православно население на града е третирано като гръцко (Konstandinos rapas Ikonomos 1819: 27). В края на същото столетие в съчинението си „Македония“ (1887) Йоаннис Калостипис пита с жар и патос онези западни учени, които описват Македония като славянска територия, какво търсят те в една така чисто гръцка земя, независимо от пъстротата на наречията, които се говорят в нейните предели (Kalostypis 1887: 145).

Той посочва колко несъстоятелен е езиковият подход на определяне на границите между две нации от гръцка гледна точка, като дава пример с елинското население на Мала Азия, което е в голямата си част тюркоезично, но православно, и по този начин е част от гръцката нация. На другия полюс са поставени някои групи на гръкоезични мюсюлмани от Средна Гърция и Пелопонес, които Калостипис разглежда като елемент, напълно чужд

на елинизма и по право принадлежащ на Османската империя (Kalostypis 1887: 143).

Какво е разбирането за езика между славяните и по-специално сред българите по това време? Дори старобългарското съществително „*ѷензик*“ има сложното значение на език като орган на човешкото тяло, език като средство за комуникация и етническа общност, равнопоставено на двете гръцки съществителни *glossa* и *ethnos*. Новозаветното *ethne*, превеждано на латински като *gentes, gentiles, pagani*, в старобългарската славянска версия, е *ѷензики*, „езичници“. Думата „народ“ влиза по-широко в нашия език относително късно, вероятно в първата половина на XIX в., измествайки по-старото *ѷензик, язык, език* в смисъл на етнос или в смисъла на „род и език“ – *gens et lingua*, като два синонима в дадения контекст.

Все още през 1816 г. Кирил Пейчинович отбелязва в своето „Огледало“, че книгата му е писана в полза на „препростейший и некнижний язык Болгарский Долния Мисии“, като тук „язык“ е синоним на „народ“ (Огледало от Кирил Пейчинович, 1816 г., в Будин (Будапеша). Описан ради потреби и ползвания прѳпростейшим и некнижним языком болгарским Долния Мисии).

Почти по същото време Йоаким Кърчовски вече използва термина в модерния му смисъл – на език, наречие (1814) („Повест ради страшнаго и втораго пришествия Христова“ – Йоаким Кърчовски, 1814 г., отпечатана в Будин (Буда) и написана на „простейший язык болгарский, ползвания ради простейших чѳловеков и некнижних.“ (Дойнов, Маркова (ред.) 1994: 16–17).

Връзката между *glossa* и *ethnos* в съзнанието на южнославянските книжовници е очевидна. Това разбиране бавно се разпространява сред по-широки групи на възникващата българска нация и поставя ударение върху езиковия проблем в зараждащия се църковен спор с Вселенската патриаршия.

Така патриархът на Константинопол се превръща в „*гръцки патрика*“ и почти всички гърци и особено свещениците стават „*фанариоти*“ в смисъла на привърженици на гръцката национална идея, въпреки че е налице и конфликт между Патриаршията и Еладската църква в кралство Гърция. Към средата на XIX в. откриваме ново отношение към местните наречия сред славянското население в Македония и Тракия и в същото време ново отношение и към гръцкия език – най-старият език на културата и комуникацията (*Kultur- und-Verkehrs-sprache*) на Балканите и в българското общество. Много хора променят своите гръцки имена като Олимпи и Ксенофон, и дори като Тодор в имена като Гълъб, Райко или Богдан (като пряк превод от Теодорос), като подчертават така славянския произход на българите. Това е и началото на процеса на очистване на езика, често пъти чрез заемането на руски, църковнославянски или сръбски думи, заместващи гръцките или

турските заемки. Езикът на Църквата вече трябва да бъде църковнославянският и всеки опит за постигане на компромис в стила на османската имперска традиция е все по-малко приемлив. Още по-радикален е подходът в образованието и училищата, където гръцкият език е заменен с възникващия съвременен книжовен български език (Дойнов, Маркова (ред.) 1994: 17–20). Лингвистичните дискусии между книжовниците водят към победата на говоримия език над традициите на църковнославянския и вече през 50-те и 60-те години на тази основа започва да се оформя езиковият дебат между горнобългарската и долнобългарската, или македонската диалектна зона. (Тодев 1999: 70–74).

Така езикът става един от основните жалони на оформящия се български национализъм. Всеки, който говори на български, независимо от неговите религиозни и етнически предпочитания, е разглеждан като българин. Ако някой не споделя подобно мнение и има прогръцка или просръбска ориентация, то той бива заклеймяван като „*гъркоман*“ или „*сърбоман*“. По-късно гърци и сърби ще въведат съответните термини *voulgarizondes* и „*бугараши*“ – т.е. хора от сръбски или гръцки произход, които са измамани или подкупени от българската пропаганда. Този акцент върху езиковите критерии при дефинирането на етническата нация сред българите ще им даде възможността да включват в рамките на „имагинерната нация“ също така и българоезичните мюсюлмани, т.е. помаците, без никакво колебание да преувеличават и дори да измислят истории за насилствената ислямизация на тази група (Захариев 1870: 66). В същото време българите няма да опитат да привлекат никакви небългароезични групи, определени като такива въз основа на чисто езикови критерии. Не е направен опит за пропаганда дори сред тюркоезичните православни гагаузи в Добруджа и Бесарабия, въпреки множеството общи черти в сферата на културата и традициите между тях и българските им съседи.

Националният патос откриваме в серия от писма от Тракия и Македония, адресирани до водещите български вестници в Цариград – „Цариградски вестник“, „Македония“ и др. от 60-те и ранните 70 години на XIX в. Така в писмо от село Бобишча, Костурско, от 1867 г., адресирано до в. „Македония“, авторът описва местното наречие като „майкиний ни сладок Богарски язык“ и също като „майкиний ни говоримий и местни Богарски язык“, като го противопоставя на гръцкия език, който трябвало да бъде изхвърлен от църквите и училищата (Иванов 1986: 316). Още по-рано, през 1863 г., четем в друго писмо до издателя на в. „Гайда“ за „сладкиот наш язык и хубавата наша златна бугарска книга“ и за опитите на гърците да пеят „Кьор олсун!“ (подигравателна форма през турски от „Кирие елейсон“) в църквата, вместо славянското „Господи помилуй!“. В императивен тон авторът на то-

ва писмо от Битолско приканва своите сънародници – българи да изгонят гърците и власите (често пъти най-горещите защитници на гръцката идея) и езика им от църквите. В други писма бихме могли да открием отзвук от гръцката гледна точка, която определя българския език като „еретически“ и „смърдящ“. Така говоримият език постепенно развива качествата на материален обект – сладост, миризма и дори теологическо значение на ерес, в противовес на свещения гръцки език, език на апостолите и на Евангелието. Езиковият дебат се превръща в най-горещия проблем на гръко-българския или гръко-славянския диспут за територии (Македония 1978: 200–201).

В по-късен постосмански период множество села в Южна Македония дават клетви, че няма да говорят езика на врага, въпреки че това е някогашният им „сладок майкиний язик“ (Michailidis 1996: 329–343). Предимството да бъдеш част от граничното население в една мултиетническа империя със смесена култура, език и традиция се превръща в клеймо и дори в ужас за хората от новообразуваните гранични зони, който факт е синтезиран във възклицание от един граничен град между Сърбия и България – Пирот: „Ех пусто турско, да оче да се върне!“ (Живковић 2001: 53).

ЛИТЕРАТУРА

- Даскалов, Г. 1999. Българите в Егейска Македония. С.
- Дойнов, Д., З. Маркова (ред.). 1994. Националноосвободителното движение на македонските и тракийските българи. 1878–1944. Т. 1. С.
- Живковић, В. 2001. Пиротска Голгота 1885–1886. Пирот.
- Захариев, С. 1870. Описание на Татар Пазарджишката кааза. Виена.
- Иванов, Й. 1986. Българите в Македония. С.
- Македония. 1978. Сборник от документи и материали. С.
- Тодев, Ил. 1999. Към друго минало. С.
- Тодоров, В. 2000. Етнос, нация, национализъм. Аспекти на теорията и практиката. С.
- Трайков, В. 1978. Идеологически течения и програми в националноосвободителните движения на Балканите до 1878 година. С.
- Kalostypis, J. 1993. Makedonia: Meleti ikomomiki, geografiki, istoriki ke ethnologiki tis Makedonias. Athina.
- Karakassidou, A. 2000. Transforming Identity, Constructing Consciousness: Coercion and Homogeneity in Northwestern Greece. – In: The Macedonian Question: Culture, Historiography, Politics (ed. V. Roudometof). New York, Columbia Univ. Press, 55–99.
- Konstandinos papas Ikonomos. 1819. Enchiridion peri tis Eparchias Filippoupoleos I perigrifi aftis. Vienna.
- Michailidis, I. 1996. Minority Rights and Educational Problems in Greek Interwar Macedonia: The Case of the Primer „Abecedar. – Journal of Modern Greek Studies, 14.2, 329–343.
- Tzermias, P. 1993. Neugriechische Geschichte: eine Einführung. 2 überarb. und erw. Aufl. Tübingen.

- Vasmer, M.* 1941. Die Slaven im Griechenland. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. 2. Jahrgang, 1–105.
- Vereni, P.* 1996. Boundaries, Frontiers, Persons, Individuals: Questioning „Identity“ at National Borders“, *Europaea*. – *Journal of the Europeanists*, II-1, 77–89.
- Weigand, G.* 1924. Ethnographie von Makedonien: Geschichtlich-nationaler; sprachlich-statistischer Teil. Leipzig.

НАРОДНАТА ПРЕДСТАВА ЗА ЮНАЦИТЕ, ЮНАШКИЯТ ЕПОС И ПРОБЛЕМЪТ „КРАЛИ МАРКО“

АКСЕНИЯ НИНОВА

След завладяването на Балканския полуостров от Османската империя сходната историческа съдба на различните славянски народи е успяла да роди сходни по своя замисъл творения. През XV–XVI в. се създават юнашките песни, които отразяват началото на османското владичество. Българският юнашки епос остава тясно свързан с епоса на другите балкански народи и най-вече със сръбския. Фантазията на хората превръща обикновените феодални владетели в юнаци със свръхчовешка сила. Те са непобедими и способни на невероятни подвизи в борбата с врага. В основата на песните стоят реални исторически личности, но представени с качества, каквито в действителност не са имали. Особено популярни герои в юнашкия епос стават Момчил и Крали Марко. За Марко Кралевичи е създаден цял цикъл от песни.

Димитър Маринов в голяма степен разяснява образа на юнака в народната представа. Юнаците са момци с мощ и хубост, каквито липсвали на обикновените мъже. Раждали се с някакъв външен или вътрешен белег – с криле, със звезда на челото, облечени с риза, с три, а може и девет сърца. Едно дете ставало юнак, когато е родено от съвкуплението между жена и змей; между змеица и момък; между самовила и овчар; когато е откърмено от самодива или е станало по свръхестествен начин – от камък, дърво, змийче. Юнаците имали за своя съдба вечната битка или двубой. Минавали всякакви препятствия, побеждавали всички невидими същества и духове, побеждавали стихии, надбягвали се със слънцето и го надминавали, летели със своите коне, слизали на Долния свят. Основна черта на героя била, че може да получава сила, но и да я загубва. Част от силата се криела в коня, който можел да съветва юнака, или в оръжието му. Друга важна черта е войнствеността на характера му. Юнакът може да има две хипостази – юнаци – двойници. Единият действа със силата на оръжието, а другият – със силата на ума. Особено важен е социалният статут на юнака. Той задължително е от висшите слоеве на обществото, от владетелско потекло. Има семейство и съратници, но обикновено действа сам. Не е характерно той да е с описана цяла биография в песните. Споменава се главно за детството му и как е придобил силата си. Противникът му често пъти е бил по-

беждаван чрез хитрост. Важно е да се отбележи, че юнакът бил съветван за хитрината от някоя жена – негова съпруга или майка. Така например Крали Марко е съветван от своята майка как да пребори и убие детето юнак или пък Момчиловата невеста предава своя съпруг на врага. Споменаването на тези жени в песните е от огромно значение, за да се отбележи тяхната съществена роля и влияние върху живота на юнака. Жените от тази царска епоха са интелигентни. Тяхната инициативност не е скована. Често пъти те са договорът, спойката между държавите през Средновековието. Тяхната хитрост и лукавост, стигаща понякога до интригантност, може още повече да възвеличае славата на юнака, но може и да го унищожи. Би могло да се каже, че това са „византийски“ тип жени, които нямат нищо общо с жените домакини от патриархалното общество. Представата за юнаците в народния епос е напълно езическа по своята същност. Юнаците се борят с демонологични същества като дракони, великани, змейове, свраки, гарвани. Най-често се срещат юди, самовили, самодиви (Магда, Вида, Яна), които се отъждествяват с образа на ламя. Демонологичните същества, взети главно от славянската митология, говорят за запазването и силното влияние на езическата традиция. Така например способността на самодивите да лекуват чрез билка е сравнявана с тази на тракийската нимфа Траке, а образът на юнака, възседнал своя кон, безкрайно напомня за мита за безсмъртния тракийски херой – богът конник. А защо оттук да не допуснем, че е възможно да направим сравнение и с прочутия Мадарски конник – един характерен номадски мотив. Юнакът е образ, с който една общност, една група иска да се идентифицира. Той е олицетворение на някакви очаквания – да бъде избавен от гнета на чуждо владичество, на заплашваща традиционните устои религия – ислямът. Затова в образа му има толкова много напластвания, такъв синкретизъм. Като защитник на християните не може да не споменем удивителната прилика на юнака със св. Георги, който пронизва с копието си змея.

В общия мотив за юначеството и свръхестественото се открива основната мирогледна идея на народа за вярата и гадаенето по небесните светила. Юнакът често пъти се обръща към звездите, за да отправи въпрос към тях. Това е показателно за световния изконен мотив, че небесните светила са своеобразен оракул, който разкрива своите тайни само на определени за тази цел хора.

В юнашкия епос е запазен споменът за деца юнаци, които имат отрицателни образи. Такива са Секула детенце, Груица детенце, Юначе бошначе, дете самотворче, дете Голомеше. В народната представа те имат извънредна сила и побеждават юнаците, които пък са били исторически личности от различни земи: Крали Марко (прилепски владетел); Муса Кеседжия (син на султан Баязид); Филип Маджарина (херцог Филип, който защитавал Виена

през XVI в. от турците); Янкула (Янош Хуняди); Хрельо войвода (владетел на Струмско по времето на сръбския крал Стефан Душан).

Българска епическа традиция днес има запазена главно в Западна България. В Софийско е открито едно огнище на юнашки песни, което стига до Трънско, Пернишко, Брезнишко, Радомирско, включва части от Самоковско и Кюстендилско, а също така Пирдопско и Тетевенско.

Повечето предания и легенди се срещат в цяла България. Класически изпълнители на епоса са мъжете, но у нас много от песните са записани от жени. Някои казват, че като започне епосът да се пее от жени, то той умира, но това не е така. Поводи за изпълнение е имало на трапеза, на хора, по сборове, в кръчмата, на работа, на копан, на седянка и др.

Един от най-вълнуващите съвременни спорове на Балканите е за етническият произход на най-големия герой и защитник на християните – Крали Марко, наричан още Марко Кралевичи. Като че ли недоказан стои в момента въпросът за това, какъв е „нашият“ герой – българин, сърбин или македонец. Като се вземе предвид, че е родом от Македонско, води своето родословие от известна болярска сръбска фамилия и е представен от историята като голям български феодал, то в проблема „Крали Марко“ може да се приеме, че успяват да се въвлекат три съседни днешни държави – България, Македония и Сърбия. В Сърбия винаги се е поддържала тезата, че бащата на Крали Марко произхожда от влиятелен сръбски род. Марковата власт се е разпростирила в територията на днешна Македония – Скопие, Охрид, Прилеп и Битоля. В миналото тази тясна преплетеност на българо-македонското със сръбското не била от първостепенна важност за обикновеното население в този географски ареал, както е сега. Тогава е бил важен фактът, че Крали Марко е християнин, който защитава интересите на братя по религия, на народи с обща участ. Ето защо тези народи в своя фолклор еднакво и без да има някакво съревнование или ревност помежду им сътворяват и разпространяват своето епическо творчество, поддържат спомена за своя водач жив.

В този исторически период проблемът за това, какъв е по етнос Крали Марко, все още не е засегнат, защото след окончателното османско завладяване дотогавашните политически граници отпадат като преграда между българи и сърби. Едва през Възраждането се оформя въпросът за произхода на Марко Кралевичи и за това кой написва първите епически песни за него, когато отделните етноси в империята начеват борба за своята политическа независимост. Започват народоведски проучвания, за да се повдига националното им самосъзнание и патриотизъм. В това жестоко съревнование, в което основното оръжие е асимилацията, възниква и проблемът за Крали Марко. Вук Караджич – сръбски славист, внушава на света своята погрешна теза, че песните за Крали Марко не са български, а само сръбски. По-неприят-

ното е, че това отношение дава израз и на съвременните представи, като противоречията не само се запазват, но и се задълбочават. Често в спора хората забравят, че историческата личност Марко е защитавала интересите на балканските християни като цяло и затова епическата песен не е повод за етнически конфликти. Тя е част от богатата балканска славянска култура, от един балкански фолклоризъм. Затова след обособяването на отделни политически граници се открива, че споменът за Крали Марко е силно запазен както в Западна България, така и в Скопско, и Охридско, и в днешно Сръбско. Животът на Крали Марко протича в земи, които днес се намират в Република Македония, а в миналото са били в спорна феодална територия. Това в никакъв случай не значи, че Крали Марко не е бил свързан със сърбите или с българите. Марковият епос най-силно се запазва в селата, където възрастните хора все още го изпълняват. Там той е в своята естествена среда, без значение дали селото е българско, сръбско или македонско. Ето защо в селата проблемът за Крали Марко е слабо засегнат или изобщо липсва такъв. В градовете обаче медиите играят основната роля в поддържането на критично отношение и непрекъснат спор по него. Трудно е да се стигне до обективност, а още по-малко до консенсус. Проблемът „Крали Марко“ остава нерешен в съвременния славянски свят.

Въпреки това, Крали Марко е бил и си остава символ на балканския героизъм и чрез народното песенно творчество се запазва и предава южнославянската християнска уникалност. А чрез българската представа за юнаците се утвърждава колоритността на народната традиция.

ДАРОВЕТЕ НА НЕВЕСТАТА В БЪЛГАРСКАТА ТРАДИЦИОННА СВАТБА

ГАЛИН ГЕОРГИЕВ, ДЕСИСЛАВА КАРАПЕТРОВА

Макар и многократно изследван, цикълът от обичаи и обредни действия, отбелязващ кулминацията в жизнения път – женитбата (бракът) – продължава да привлича погледа на изследователя със своята разгърната структура, локално многообразие и специфичен знаков фонд. В специализираната етнологична книжнина неведнъж е изтъкван фактът, че като неотменна част от единната житейска програма на човека от т.нар. традиционно общество сватбата се осмисля като важно условие за непрестанния кръговрат на поколенията.

Традиционният брачен ритуал у българите е средоточие на множество социални връзки на различни нива: между двата сродяващи се рода, между тях и селищния колектив и т.н., което го прави стабилен фактор за поддържане на йерархичната общностна структура. За отбелязване е, че повечето от тези отношения се пораждаат и регулират в процеса на дарообменните действия. С оглед на това, макар и винаги придружен от определена степен на зависимост, дарът, по думите на френския етнолог Морис Годелие, може да бъде разглеждан като генератор на социалната солидарност и средство за нейното запазване и репродукция между отделните поколения (Godelier 1994: 140–142).

Тук е от значение да се посочи, че проследяването на всички дарообменни практики, дори само в плана на сватбената обредност с присъщото им многообразие и взаимнообвързаност с различни аспекти от народната култура, може да бъде предмет на самостоятелен научен анализ. Направените досега редица изследвания както в българската, така и в световната етнология за цикъла от сватбени обичаи и обреди, а заедно с това натрупаната богата емпирична информация по тези проблеми, позволяват подобен анализ да се разгърне в различни интерпретационни посоки.

Според доста изследвания и теренни записи даряването от страна на невестата се оказва един от основните моменти в българска сватба до сравнително късен период (70-те години на XX в.)¹ – нейна еманация като празнично-обреден комплекс и носител на специфичния ѝ обреден семиозис.

¹ Практиката невестата да дарява на сватбата е жива и добре функционира и днес най-вече в някои селища с българомохамеданско население в Родопите, Тетевенско и др.

Неслучайно при протичане на традиционния сватбен дарообмен между двата рода именно качеството и количеството на момините дарове определят дадения за булката откуп от рода на младоженеца (срв. подробно у: Христов 1999). Изработването на невестинските сватбени дарове се оказва най-характерната социализираща дейност на жената в българското общество както в миналото, така и в по-ново време. Даровете и чеизът на момата приемат функциите на основна форма за нейната изява в общността (Живков 1977: 64–65; Nikolova 2001) – важно условие за осъществяването на брачния съюз и възпроизводството на групата. От митологична гледна точка дарът е проявление на важните във всяка културна система кодове и опозиции: „природно“ – „културно“, „женско“ – „мъжко“, „чуждо“ – „свое“, и най-добре отразява българската специфика на универсалните семиотични и социални феномени – дом, брак, родствени и икономически отношения и т.н.

Както сочат данните от с. Черни Осъм, Троянско, например, които напълно съвпадат с тези от цялата българска етническа територия,

дарито се приготвя, докато момичето е още малко

„Мома в люлка, дар в дисаги“ (Геров 1974), гласи една българска поговорка. На места още на кръщенето някои от гостите носят като дар къделя вълна, от която започва да се приготвя дар/чеиз за момичето (Черкезова 1993: 235). През периода на моминството се изработват всички необходими дрехи за нареждането на една къща, тъй като булката трябва да подреди новия дом със свои дрехи. До 10–12-годишна възраст дрехите на момичето са вече изтъкани и тогава, заедно с майка си, то започва да тъче *тънките дарове*. От памучно платно се ушиват ризи за свекър, свекърва, зълви и девери. Трябва да се изтъкат и пешкири за всеки, който отиде на сватбата (РКС, № 100: 161).

В много български краища чеизът се приготвя в периода от годеежа до сватбата, като това се отнася особено за онези неща, които булката ще трябва да даде като дар – ризи, кърпи, чорапи и т.н. Повечето данни сочат, че до своята женитба всяка мома трябва да е готова с изработката на по-голямата част от облеклото, което ще ползва през целия си жизнен път. Всичко, приготвено за даряване, заедно с по-големите дрехи и тъкани, които невестата ще отнесе в новия дом, се поставя в сандък или се нарежда на купчина върху него. Почти повсеместно е разпространена представата, че „булка без шарен сандък не може“ (Тенева 1999: 136), което ясно сочи ярката моделираща функция на тази вещ за образа на жената и за нейния преход в митологично и социално отношение, свързан с женитбата. Като важен елемент от сватбения реквизит и неотменна част от вътрешното женско пространство на дома в отделните български краища сандъкът се

среща под различни названия – *ковчег*, *ракла* и др., и запазва сравнителна устойчивост в бита (Янева 2000).

Дори и за годините на Втората световна война и сложната икономическа обстановка по това време, според данни от Годечко и Драгоманско, например, нормативното изискване за даряване на главните сватбени лица остава в сила. Показателни са данните, че, за да спечелят пари, с които да закупят материали за сватбените си дарове, много момичета от региона се включват в сезонна работа извън своите села – ходят на жътва в Софийско (Христов – ръкопис). Традицията в Пловдивско също изисква нито една девойка да не се омъжи без чеиз, дори и най-бедната. Ако момата е сирак, за направа на нейния чеиз ѝ помагат роднините. Като белег за голяма бедност се смята липсата на вълнена черга в моминския чеиз (Халачева 1978: 144, 153).

Според описанията, които Ст. Шишков прави на прикята в Родопската област, тя включва: дрехи, постелки, покривки; 6–12 халища; 5–8 кичета; дюшеци; 2–4 юргана; 4–5 трапезника; 10 месала; торби, фути, пешкири; от 15 до 80 ката женско облекло; 200 чифта чорапи; 20–50 възглавници, пердета, с които се мебелира цялата къща на зетя. От тези дрехи, отбелязва авторът, булката използва чак до старост, като не се налага да прави нови, и добавя, че „момъкът има грижата да съгради къщата, а момата да набави покъщнината“ (Шишков 1892: 38–39). В Пиринско личната собственост на жените в семейството е тяхната прикия, която се състои изключително от дрехи, черги, килими и някои по-големи тъкани. Освен тези неща, много рядко те са донасяли от дома си в дома на младоженеца и някоя овца или кошер пчели, чийто приплод става общо притежание. На дъщерите от семейството се дава прикия при женитбата им като възнаграждение за положения труд в бащиното семейство. В това отношение е важна информацията от с. Делчево, че бащата на момата казвал: „...*гледайте какъв чеиз съм ѝ направил – това е делът от имота ѝ, после да не ми тера дял от земята*“. Данните от тези райони сочат, че жените не получават и дял от покъщнината, тъй като по традиция при омъжването бащата трябва да подари нов бакърен съд, с което се смята, че е дадено необходимото (Москова 1980: 52). Традицията в някои селища в Родопите също изисква бащата на момата да дава един бял бакър за вода, сърп и сандък, а също и бяло бакърче – наследство от неговата майка.

Материалите от някои смолянски села сочат, че при делене на наследството покъщнината остава на сина, защото на дъщерята дават чеиз и, „за да му ходи на гости“, тя се отказва от друго имущество и вещи в негова полза². Според записи от Златоградско и Смолянско бащата на

² Селата Смилян и Полковник Серафимово, Смолянско – теренни записи на Снежина Димитрова.

момата ѝ подарява маша и перестия, за да ги ползва в другия дом, със заръката: „*да слушаш, дилава и метлата да та не бѣхтѣт*“. В Благоевградско майката също подарява на дъщеря си маша, метла, перестия. Тези принадлежности за огнището са дар от майката на булката и в с. Малка Арда, а тяхната изработка е дело на циганите ковачи. Всяка невеста носи в чеиза си от майчината къща още лъжица, паница, тенджера, гърне, нож³. Като част от чеиза (сандъкът) огнищните принадлежности се срещат и в други български краища (Кръстева, Коцева, Георгиев АЕИМ, № 506-III: 36). А. Лулева свързва даряването на младоженците с „огнени“ вещи на сватбата, чиито майстори и първоначални притежатели са селският ковач и неговата съпруга, с предаване тайната на „живия“ (новият) огън, който циганите ковачи умеят да добиват. Това действие е с наситена брачна символика, а в по-общ план изразява придобиването на сила, способност за сътворяване (Лулева 2002: 47–54, 86–87). Заедно с това предметите, принадлежащи на домашното огнище, обозначават жената къщовница, владетелката на огнището и затвореното домашно пространство – статут, за който чрез дара от страна на нейните родители момата се подготвя още в бащиния си дом. И по-точно – правото да встъпи в новия си дом, което получава от тях, а по-късно – вече там, и от родителите на младоженеца, т.е. от възрастните омъжени двойки, които дотогава са пълноправните негови носители в двете сродяващи се семейства. Циганинът ковач и неговата съпруга са двойката, която дублира тези функции на селищно равнище, т.е. в рамките на човешкия (социалният) микрокосмос, където от митологична гледна точка бракът се явява свещен акт на преобразяване на света. Така те са дарителите, които приравняват младоженците до своята роля на създатели, творци.

По данни на С. С. Бобчев **всеки баща е длъжен „да уготви момата си“**, т.е. да ѝ направи *спан* – няколко ката дрехи, халища, сандъци, торби и друга покъщнина, както и дарове за сватбарите. Всичко това, заедно с дадените ѝ от годеника *гиздша* (главно накити и облекло) по време на годежа, се смята за нейна собственост – „тя си ги харизва на онези синове или дъщери, на които иска“. В Старозагорско прикята също се възприема един вид като право („награда“) на момата, която е работила в бащиното си стопанство. Отново Бобчев отбелязва, че освен дрехи (няколко ката женски и мъжки), завивки и постелки, в състава на чеиза влизат и някои елементи от покъщнината – ибрик, леген, бакърени съдове, лъжичник, стол, тепсия за млин, угрипка за стъргане на нощви, рудан, хурка и вретена, дилаф и пиростия. Материалите от Казанлъшко на същия автор сочат, че „по селата освен чеиз, други подаръци не се дават“. В някои области на Македония, пише той, „по селата, когато момата се жени, родителите ѝ дават твърде малко

³ Теренни записи на Сн. Димитрова.

дрехи и дребни неща, натрупани в един селски ковчег“. В Копривщица по традиция момините родители също дават само дрехи (*премяна*) на дъщеря си. Според данните на автора за Хасковско само по-богатите дават и овце, кози, крави или биволица. В някои балкански селища (Еленско, Лясковец) към традиционния състав на моминския чеиз в по-ново време започват да се прибавят и други дарове като животни (овце), пари, земя и т.н. В Охрид и други градове на невестата се дава и „един такъв цяла покъщнина от дървени, железни и медни потреби“ (Бобчев 1897: 52–53, 183–187, 233–234). В своето изследване за задругата С. С. Бобчев обобщава, че в по-ново време малките подаръци, накитите, дрехите на невестата постепенно започват да се разширяват по обем и към тях вече се прибавя покъщнина и добитък, а по-късно – при липсата на мъжки наследници, невестата добива и недвижим имот (ниви, ливади). В Софийско, ако невестата наследи недвижим имот, тя е длъжна да го даде да се работи „вън от къщи“ – на изполица. Интересни са сведенията на автора, че миразът бил такава рядкост, че **жълтицата, донесена от бащината къща на невестата, се възприемала като „голямо чудо“**. Такава пара се слагала във вода и се използвала като лек срещу жълтеница (Бобчев 1906–1907: 94–95, 99; за тези процеси срв. и Беновска-Събкова 2001: 127 сл.).

В Западна България дъщерята взема в новата къща само своя дар и това, което родителите ѝ харижат на поврътки след сватбата. Вярва се, че е лошо и за двете къщи, ако се внесе/изнесе имот. Обикновено бащата харизва женски добитък (биволица, овца), но той не може да хариже ниви, ливади, коне или волове, т.е. онова, което се дели само между мъжете. В Трънско бащата и братята са длъжни да я снабдят с руба и само понякога ѝ дават добиче за домазлък. В Ловешко до една година от сватбата бащата на булката ѝ харизва прикря или мираз – добитък (овца, крава или теле), като тя може да ползва за собствени нужди вълната от това животно, а приплодът от него остава в общото стадо. След 30-те години на ХХ в. булките започват да получават мираз (ниви) и на сватбата, добивът от който се разделя на две – едната половина се дава на булката, а другото отива за общо ползване в семейството на мъжа (Гребенарова 1999: 326).

Сведения за присъствието в невестинския дар на едно или няколко женски раждащи животни, чийто приплод се ползва общо в семейството на свекъра, има още през ХІХ в. (Христов 1999: 65–66; Петров 1968: 309). Тази практика явно е свързана с плодоносещата символика на добитъка и със семантичната близост на женския образ в сватбата и като цяло в семейната обредност с множество природни символи, и по-конкретно с някои животински видове по силата на различни аналогии: плодовитост (крава, овца, кокошка), преходност (птица) и т.н. (срв. Васева 2002; Зайковска 1998; Зайковский 1998). Продуктивността на животните се свързва с възмож-

ността на невестата да ражда и кърми (Бушквич 1995), а това до голяма степен определя правото на собственост в семейството върху получения като дар на сватбата добитък. Показателни са данните на Д. Маринов, че ако биволицата, кравата или овцата на невестата са умрели, след като са добили приплод, това се възприема като загуба за задругата, а не за снахата. В обратния случай – когато до смъртта си са нямали малки, то за умряло се счита нейното животно и тя няма право да иска свой дял при делбата (Маринов 1995: 99–100).

За района на средна Западна България П. Христов пише, че, въпреки ревизията на Закона за наследяването от 1906 г., даващ правото на жените да наследяват бащина земя, до 30-те години на XX в. се спазват традициите в обичайното право дъщерите да не наследяват недвижим имот от семейството на баща си (Христов – ръкопис). Според информация от Пиринско при наличие на имот или добитък (мираз) от невестиния баща всичко, получено от него, се дава на снахата. След 1912 г. дял от имота започват да получават и жените в семейството. Интересно е, че от т.нар. вътрешен имот (къща, двор, градина) сестрите взимат наравно с братята, а от външния (ниви, ливади, гора) те получават по-малко или пък нищо. Особено внимание буди фактът, че в голяма част от случаите жените се отказват от това свое право и се съобразяват с традиционната практика. Нещо повече – появява се вярване, според което „сестри, кои делят на половина с братята си, хаир не виждат“. Прикята и имотът (ако има такъв), който майката донася в семейството (т.нар. мираз, майчин имот), се дели само между нейните дъщери, а синовете ѝ не получават дял от него (Москова 1980: 49, 53). В Софийско, ако невестата е наследила мираз (овце или други животни) и този добитък се отглежда в общото стадо, то приплодът от него се смята за нейна собственост. Зестрата се въвежда след Втората световна война (Пешева 1993: 272). По данни на П. Христов за някои съседни райони (Годечко, Драгоманско) още през 30-те години е налице практиката при женитбата си дъщерята да получава неголяма сума пари (по-рядко някоя нива или ливада) като зестра (Христов 1999: 68–70).

И така, след приведената информация става ясно, че това, което по традиция невестата отнася в новия дом, се състои изключително от дрехи, по-големи тъкани и завивки, дребна покъщнина и дарове за всички в семейството и за гостите на сватбата. Важно е да се отбележи, че тази обичайно-нормативна практика е позната още от някои старославянски извори, където невестините дарове са обозначени с термина *рухо* (Христов 1999: 67). За техния състав (основно облекло и покъщнина) ясно говори значението на думата „рухо, руно“, запазена в група български диалекти и в някои съвременни славянски езици. В Родопския край, в Западна България и в Македония, например, тя се употребява в смисъл на дреха, носия или моминска премяна (Васева 2003: 73).

Тук е мястото да се отбележи, че от изложеното вече и множество други материали ясно се забелязва както в терминологично, така и в съдържателно отношение разграничението между чеиза на невестата и нейните дарове.

В символичен план (чрез донасянето на определено количество суровина от момкови) изработването на част от момините дарове се представя като съвместна дейност, при която суровините – необработените „природни“ материали, дадени от мъжка страна, трябва да бъдат превърнати в **културен продукт** от момата (срв. Николова 2000: 352–353). В с. Вълче поле, Хасковско, например, по време на годежа или след това момковата майка занася 7–8 килограма вълна и козина при годеницата, за да изработи тя чеиза. За дар свекървата отделно ѝ дава вълна и памук, от които трябва да се приготвят: риза за свекървата, скутник за калманата, възглавници и др. (Манолова 1984: 185–186). В района на Родопите, след като стане уговарянето, на големия годеж родителите на момчето дават определено количество памук и вълна на момата, които тя трябва да изпреди и да изтъче от тях платно и дарове за момкови (Георгиева АЕИМ, № 765-П, 34–35; № 768-П, 3–5). По информация от същия район, когато момковата майка отнася у момини след годежа прежда и вълна, предназначени за „даровно платно“, момата слага в същия месал пита и така го връща на свекървата (Цанева 1994: 158). В Пиринско годеницата трябва да превърне „кланянината“ (различни текстилни материали), подарени ѝ на главежа, в дарове и в тъкани, които трябва да занесе в новата си къща (Велева 1980: 325). Според други записи, на третия ден след годежа годеникът заедно с майка си занася у момини ракия и руно вълна, което главеницата трябва да напреде за чеиз (Георгиева 1980: 394–395). В западните краища, когато се прави годеж (т.нар. *китка*), свекървата също донася разноцветна прежда, за да помогне на снаха си за дара (Захариев 1935: 239).

В процесуален и семантичен план описаните действия изразяват общите мирогледни идеи, структуриращи взаимоотношенията в човешката социална общност, и тези на човека със заобикалящия го свят чрез опозиционните двойки: „усвоено“ – „неусвоено“; „свое“ – „чуждо“, „мъжко“ – „женско“. Те са в основата на технологичен процес, който представлява **съзидателна културна дейност**, дублираща на митологично ниво биологичното възпроизводство на човека (срв. дар = дреха – дете), а от гледна точка на космогоничната символика на сватбата и пресъздаването/сътворяването на света като цяло. Многократно е изтъквано, че изработването на един от основните културни символи – облеклото, е процес, който в метафоричен план повтаря зачатieto и раждането (създаването) на човека, живота и Космоса. Неслучайно основната част от традиционните дарове на булката, предназначени за новите ѝ родственици от момкова страна, а и това, което като цяло съставлява чеизът ѝ, са дрехи и тъкани, които дублират в метафоричен план

желаните от брака деца. В тази насока обществената преценка за способностите на момата относно качеството на нейните дарове и чеиза ѝ, освен чисто икономически измерения, е ориентирана и към не по-маловажната идея за раждането на повече наследници и увеличаването на рода. Дарът демонстрира потенциите на младата жена да твори блага, т.е. готовността ѝ за бъдещ брачен живот.

Ето защо дрехите и тъканите от чеиза на момата, както и по-дребните ѝ дарове, се показват пред общността на точно определени календарни празници, свързани преди всичко с моминските и ергенските социализиращи обичаи, т.е. отново с темата за брака и преходните периоди в годишния цикъл, когато природата и социумът се ориентират към „нов“ живот. Според някои сведения това става на Великден, Еньовден или Видьовден, а някъде и на Спасовден (Янева 2000; Христов 1999: 67). В северните български райони на Бъдни вечер **по цялата къща окачват на въжета пешкири, женски ризи и др., за да се види, че момата има много дрехи**⁴. В Русенско на Ивановден, когато начело със своя *цар* коледарите разнасят из селото „ялъотъ“ (дърво, окичено с ябълка, зеленина), всяка стопанка завързва на него пешкир или кърпа (Колева АЕИМ, № 367-П (2п.): 277–278). В Пиринско, ако някоя мома не направи китка на любимия си коледар, за наказание ѝ изнасят чеиза от къщата (Дражева 1980: 426).

В много български краища още по време на големия годеж или непосредствено в някой от дните преди вземането на булката и отвеждането ѝ у момкови, се извършва т.нар.

„обръщане на дрехите“ на невестата

Както на по-дълбоко митологично равнище, така и от гледна точка на тяхното практически значение тези действия се обособяват като едни от най-важните в самата сватба. Те ясно сочат ролята на дара с оглед на взаимоотношенията между двата рода и символиката на сватбения обреден процес като предаване и приемане на знакови форми и блага, прехвърляне на правата върху ценностите в семейството, смяна на родовата принадлежност на жената и на нейния социален статус.

Именно в този момент от сватбата в повечето случаи става и **разпределянето на даровете**, с които ще бъдат дарявани сватбарите на трапезата у момкови в деня на венчавката. При тракийските и малоазийските българи в сряда преди сватбата сестрата на младоженеца и деверът отиват у момини и *„нареждат кому годеницата жа даде дар“* (Вакарелски 1935: 335). В Търговишко, няколко дни преди сватбата, у момини идва свекървата, за да

⁴ Лични теренни записи на ст.н.с. д-р Ст. Янева.

се направи уговорката за дара (Колева АЕИМ, № 588-П: 41). Сред капанците в Разградско още по време на годежа се извършва т.нар. *хвърляне и лъчене дара* на момата. След като се нахвърлят даровете, най-отгоре на купчината момините роднини постилат *ателя* (специален дар за свекървата), а годеницата слага *трапезник*, върху който свекървата мята наниз с пари, бучки захар, стафиди и др. Присъстващите също оставят по някоя пара (*кръст Божи*). След това трапезникът се свива и се предава на момата. **При лъченето на момините дарове се отделя това, което ще се дава на всеки сватбар у момкови според степента на родството.** В сряда след годежа се поканват роднински жени и се прави т.нар. *кроене на дар* (Колева АЕИМ, № 367-П (1п.): 79–80). Интерес представляват обредните действия в Ловешко, където на големия годеж момата подрежда всички дарове, предвидени за сватбата, а годежарите ги разглеждат и изказват своите предпочитания. Щом чеизът е хубав, те гласно заявяват задоволството си (Михайлова 1999).

За отбелязване е, че в някои селища музикантите свирят специална мелодия за „обръщане на дреи“, докато сватовете разхвърлят всичко на земята. След това се провежда пазарлък за даровете, като свекървата изброява всички роднини от своя страна, за които по традиция трябва да се осигурят т.нар. *цели дарове*, т.е. не само за съответните обредни лица-мъже в сватбата (например кръстник, залогньо, старойкьо и т.н), но и за техните жени (РКС, № 219: 236). Следва символично заплащане на дара от свекъра, който предава на моминия баща определена сума пари. В някои селища от Ловешкия край обръщането и откупуването на чеиза може да се извърши и сутринта в неделя при вземането на булката от дома ѝ. Пак в този район след като се натрупат дрехите от чеиза, зълвичката трябва да играе ръченица и три пъти да обиколи около тях – „обиграва камарата“ (Николова 1999: 377, 381, 383; Михайлова 1999: 215). В Павликенско в петък преди сватбата свекървата, заедно с други жени, отива у момата, за да напълнят дюшеците на булката с *ерина* (дребна вълна) (РКС, № 179: 23). В някои балкански селища (Севлиевско, Габровско) обредният комплекс се нарича *кройки* и също е съпроводен с гостуване на жени от двата рода в дома на момата. Тук годеницата отмерва парче от платното, за да приготви дара за свекървата, но когато вземе ножиците и зареже ризата, останалите казват: „*Ту, развали платното. Не знай да крои, тясна я сряза...*“. След това всички поемат парче платно и започват да кроят, а свекървата определя колко ризи са необходими като дар за сватбата. Момата целува ръката на всяка от присъстващите жени, като някъде при тръгването от къщата тя подарява на свекърва си риза, а останалите дарява с пешкири и ги закичва с китка (РКС, № 64: 106–107; РКС, № 330: 82).

Особено характерни са действията на *заложничката* в Габровско. Тя символично закройва ризата, която в неделя на сватбата ще бъде дарена на свекървата. Показателно е названието на обреда в някои селища от този край, където той

е познат като *закройване на сватбата* (Колева АЕИМ, № 586-П: 66). При банатските българи *старойковицата* е тази, която пази даровете и отговаря за тях, тъй като събрали се в дома на годеницата булки се опитват да откраднат по нещо от дара (Телбизов, Телбизова 1963: 223). Според данни на В. Чолаков в четвъртък се събират до 30–40 жени, за да гледат даровете у момини, като всяка от тях хвърля „кръст“ (пари) (Чолаков 1872). При *гледането на ризи* у момини в Русенско обикновено не показват всичките дарове на момата, за да не иска свекървата много за сватбата. Ако се окаже, че е нужен повече дар, отколкото са извадили, то чак тогава домакините показват и друга риза, като казват: „*вижте колко е работна нашата мома – наведи го, изтъка го и риза уши...*“ (РКС, № 15, 266–267).

В областта на Странджа при реденето на дара в дома на момата идват свекървата и деверицата, за да им покажат какво ще се дарява на сватбата. Тук деверицата съшива с червен конец приготвените дарове. Важни са сведенията, че ако те не се харесат на момковите роднини, то момини трябва да ги променят. В противен случай, в понеделник след сватбата, когато всеки носи върху себе си подарените от булката неща, тези от дарените, които не са доволни, не слагат своя дар (Даскалова 1996: 238).

В Разложко е разпространена практиката най-близките роднини да изпращат преди сватбата у момини *плетеници* (хлябове с китки отгоре) и по тях момата да разбира **за колко дома и какви точно дарове ще трябва да приготви**, макар вече да има изработен дар (СБНУ, № 9: 47). В някои селища от Североизточна България веднага след *годата* се отива у този, който е кръстил младоженеца, и ако кръстникът приеме да го венчава, то трябва да каже „*колко ризи ще иска*“, т.е. колко човека ще доведе със себе си на сватбата, за да им се подготви дар (ризиди, пешкири) (Генчев, АЕИМ, № 649-П: 196).

В южните български краища нареждането и разглеждането на чеиза и даровете стават в дните преди сватбата, обикновено в четвъртък или петък. В Харманлийско се спазва условието първият гвоздей в стаята, където ще се показват дрехите, да се закове от млада жена. След това върху маса или на легло се нарежда дарът за *калманите* (кръстниците), за зетя, за свекървата и свекъра и за останалите роднини (РКС, № 184: 145). В Хасковско при изваждането на дрехите се постила черга, на която сядат две деца (момче и момиче). Между тях слагат и едно парцалено бебе, а присъстващите търсят какво ще хванат. Също така се спазва изискването бременна жена първа да събере чеиза (Колева АЕИМ, № 704-П: 35–36) и т.н.

В района на Софийско дарът се показва на т.нар. *огледи* в дома на невестата. В Пернишко даровете на момата се окачват на въжета, като отделно се нареждат ризидите, литаците, чорапите, чаршафите (РКС, № 60: 86). Съществена е информацията от Годечко, където именно двамата девери

от момкова страна, които най-напред пристигат в неделя у момини, за да занесат там храна, вино и *вало* за забулване, **трябва да изкарат навън и да наредят всичките дарове на булката**. Даровете се закачват върху клоните на дърветата или на дръвника. При идването на останалите сватбари от момкова страна деверите извеждат невестата, събират всички нейни дрехи накуп, а кумовете и другите роднини на момъка хвърлят пари, за да ги откупят (РКС, № 308, с. 158). В отделни селища, след като *огледниците* отидат в дома на булката, свекървата дарява черга, върху която събират даровете, и на която по-късно младите ще спят в новия дом. Така наредени, даровете трябва да се прескочат от момковите роднини, които внимават да не ги накалят. Ако това стане, те трябва да платят (срв. подробно у: Христов АЕИМ, № 326-III, 19–20; 61, 53, 77).

Сред разнообразието от записи особено внимание заслужават онези, отразяващи вариантите на обредния комплекс от районите на Пловдивско и Родопите. В пловдивското село Старосел в събота се ходи у момини *на премяна* – идват годеникът и побашимът, за да разтурят дрехите на момата. В стаята се постила *четен* и побашимът започва да извежда даровете от сандъка. В това време годеникът брои ризите, сукманите, пешкирите, като вместо по едно той започва да казва: 2, 5, 10, 15 и т.н. След това двамата мъже прибират дрехите в сандъка и отново ги броят, докато действието се повтори три пъти (Колева АЕИМ, № 870-П: 189).

С оглед на казаното по-горе относно митологичното значение на действията с даровете, „носещи“ семиозиса на самата сватба, са показателни сведенията от с. Старосел, където казват, че побашимът и останалите близки момкови роднини отиват в дома на момата, за да *разхвърлят сватбата* (Михайлова АЕИМ, 847-П: 172). В Хасковско *замесарката* и *турачката* (тези, които са приготвяли сватбените хлябове) обръщат дара, който преди това е поставен наопаки, с лице към невестата, за да гледа тя мъжа си в очите (Цанева 1994: 168). В с. Мраченик обръщането се извършва от моми и момци, които пъхат ръцете си в ризите и бързат първи да ги обърнат, за да се оженят най-напред (Колева АЕИМ, № 870-П (1п.): 10). В Етрополе само с едно движение на ръцете деверът обръща ризата на момата, а върху нея свекървата и кумата хвърлят по една жълтица. Двете жени се въвеждат от момини в *собата с дара*, за да я разгледат (Лазарова АЕИМ, № 598-П: 117). В Ловешко роднинските жени на младоженеца влизат в стаята, където годеницата предварително е приготвила даровете – за даровните ризи с червен конец се зашива престилка и чумбер за свекървата, чорапи и пешкир за свекъра и т.н. (Михайлова 1999). Другаде при разтурването дрехите се мятат на въже върху две плодови дървета на двора (Колева АЕИМ, № 869-П (2п.): 145). В Гела, Смолянско, след *шилъкането на рубата* домашните я подреждат отново, а гостите пак я обръщат. Това се повтаря три

пъти, след което дрехите се нареждат *шарено* – халище, мендил, торба, черга и т.н. На места в празния сандък се хвърлят пари, орехи, а преди да приберат в него чеиза, завиват в черга дете или млада булка. В специално ушита червена торба майката на невестата поставя два сахана, две лъжички, два кочана царевица, които дава на дъщеря си (Михайлова АЕИМ, № 103-Ш (1п.): 31, 32; 101-Ш (2п.): 170). Според други записи царевицата в сандъка се слага, за да има *момино семе* – „да не са ялови“ младите. По същата причина върху даровете се търкулва малко дете от *цяла* къща, като се гледа то да е момченце. Някъде в сандъка се слагат бели тикви и плитка от царевица, която стои една година, след което се посява за здраве и берекет в новата къща. Тиквите се изяждат от младоженците, за да са бели децата им (Цанева 1994). При българомохамеданите от Девинско, когато чеизът не е достатъчно, в раклата се поставят пшеница, царевица, фасул, „за да не е празна къщата“ (Михайлова АЕИМ, 103-Ш (1п.): 219, 93). Пожеланията за бъдещото раждане на дете и оплодителната семантика на тези действия ясно проличават от информацията, че при реденето на дара в сандъка се хвърля пирон (за момче) и петала (за момиче), а освен това рубата и дарът трябва да се „*натикът отведнъж*“ (Михайлова АЕИМ, № 848-П: 26, 71).

Показателни са сведенията от родопското село Петково, че някоя от роднинските жени, която няма умряло, трябва да донесе *сипаното* – хубава, *укичена* торба, в която се слага подарък за булката – терлици, зелена китка и бакърено котле с различни семена: пшеница, фасул, царевица. След сватбата варивата се стотвят и изяждат от младоженците и родителите на зетя с пожелания да се плоди семейството и да им се намира от всичко (Михайлова АЕИМ, № 103-Ш (2п.): 225).

В Пиринско детският повой и горната вълнена пелена за новороденото са също част от чеиза на булката (Дражева АЕИМ, № 761-П: 8; Георгиева АЕИМ, № 760-П: 18) и се поставят при останалите дрехи в нейната ракла. Наред с множество други плодоносни символи (зърна, плодове, пари и т.н.), присъствието на повойчето и пелените за новороденото сред невестините дарове в сандъка пряко разкрива неговото семантично **отъждествяване с раждащото женско тяло** като „носител“ на бъдещия живот и плодородието⁵. От своя страна това ясно определя смисъла на даровата връзка в сватбата не само като трансфер на материални ценности и блага, но и като гаранция за осигуряване на **възпроизводството и продължението на рода**.

Записи от различни райони сочат, че посещенията в дома на булката при подреждането на даровете, които, от една страна, са израз на обществената

⁵ Срв., че в Старцево се събират специално да видят колко *бремета* (товара) с чеиз ще се пренасят. Чеизът се носи на гръб и хората се наричат *бремета* (Михайлова АЕИМ, № 103-Ш (Зп.), с. 323). По данни на К. Шапкарев при трудно раждане обръщат налице всички дрехи, кошули, които са в ковчега на жената (Шапкарев 1968: 366).

санкция за нейните качества като бъдеща къщовница, а от друга – целят и проява на родовата взаимопомощ и солидарност. Почти повсеместно чеизът на момата бива разглеждан от близките, а на места и „цялото село се извървява да гледа“. В Смолянско при разглеждането на чеиза в четвъртък съседни и роднини занасят на булката пешкири, миндили, торби, чорапи и др., **и, ако на сватбата не стигне нейният дар**, тя дарява от тези неща. Подобна е практиката в някои пловдивски селища, където близките на булката носят *бакшиши* (вълна, памук, пари), а на дъното на сандъка най-напред невестината майка, а след това и останалите роднини слагат вълна, за да преде от нея булката за себе си в новата къща (Михайлова АЕИМ, № 103-Ш (2п.): 225; АЕИМ, № 845-П: 108). Идентични са обичаите и в Странджа, където всеки, който отиде да гледа дара, носи принос (жито, фасул, ядене) (Даскалова 1996). В някои селища в събота у момата идват момкови хора, които донасят ядене и пиене, а годеницата подрежда пред тях чеиза си. Някои от гостите събарят чеиза и дара, а момата и дружките ѝ го събират отново (Ройдева АЕИМ, № 994-П: 38, 55).

Последните сведения ясно показват функциите на дара и даряването като израз на събирането между двата рода. Още по-точно – в описаните дотук разнообразни обредни действия, изпълнявани с невестиния дар и чеиза, явно се цели символичното „прехвърляне“ на самата булка от бащината ѝ родова територия в тази на младоженеца. Така „обръщането“ на дрехите се осмисля като смяна и на социалния статус на младата жена, която става вече невеста (Михайлова 2002). За характера на тази промяна ясно говори присъствието на възрастни омъжени жени от рода на младоженеца при обръщането на дрехите от чеиза и даровете в дома на момата. Всъщност от този момент нататък те са онези, които се разпореждат с нейния дар, или поне определят неговия вид и състав, съобразно статута и степента на родството на този, който по-късно ще бъде дарен. От друга страна, участието най-вече на задомени (срв. изискването и за бременни) представителки на двата рода явно цели предаване на възпроизводителните способности от раждащите жени към младоженката. В контекста на патрилинейната родствена идеология, характерна за българското традиционно общество, обаче тези действия са насочени не само към осигуряване и стимулиране на способността за зачеване и раждане, но и гарантират нейното пренасочване и овладяване от „мъжката“ страна, т.е. нейното узаконяване, подчиняването ѝ на социалните норми.

С оглед на посочените по-горе етнографски данни, че действията по обръщането и подреждането на чеиза и даровете на невестата се осмислят като „**закройване**“ или „**разхвърляне на сватбата**“, трябва да се изтъкне тяхното значение за изразяването на обредно-митологичната същност на целия сватбен ритуал. Тук достигаме до тезата, изказана от руския учен Н. Толстой, че смяната или преобръщането само на един-единствен

признак или атрибут понякога е напълно достатъчна, за да изрази цялата семантика на прехода (Толстой 1990: 119–127). Тази концепция е възприета и доразвита от българската изследователка Г. Михайлова, според която метаморфозата, преобръщането в друго качество е ключов момент за всички преходи. Важно е становището на авторката, че „семиозисът на сватбата като обреден процес [...] визуално се демонстрира чрез премятане, прехвърляне и преобръщане на дрехи и тъкани“ (Михайлова 2003: 260). Тези действия са в основата и на самото даряване от страна на невестата в дома на младоженеца, за което подробно ще стане дума по-нататък. Тук обаче трябва да се отбележи, че подобно на всички други обредни действия, свързани с тъкани и облекло, както и с материалите и уредите за тяхната изработка, разгледаните по-горе практики са силно митологизирани. Най-често това се изразява в някакъв вид преобразяване, било то в митологичен, календарен, социален или друг аспект⁶. В такъв план разглежданите обреди при обръщането на невестиния чеиз символизират промяната в множество направления и пресъздават сватбата-преобръщане (по Г. Михайлова) във възможно най-широк диапазон. На първо място, именно сега се осъществява първата среща между двата семейно-родствени колектива в такъв разширен състав, чиито представители се събират и започват да демонстрират своите нови роли и статуси. Семантиката на преобразуването, въвеждането на нов ред, носи самият акт на неколкотократно разхвърляне и наново подреждане на дрехите и тъканите от чеиза, но този път от момковите хора, които ще ги пренесат в неговия дом. Това засяга измененията в социален порядък, но също така и в митологичен план – с тези действия се „закройва“ сакралното сватбено време и пространство.

За отбелязване е, че разглежданите практики съвпадат или се извършват непосредствено след действията по замесване на сватбените хлябове и като цяло по подготовката на момата за прехода ѝ в новия дом. Нещо повече – в някои теренни етнографски материали изрично се упоменава, че именно лицата, които участват в приготвянето на хляба, обръщат дрехите и/или оплитат косата на булката (Колева АЕИМ, № 869-П (2 п.): 145). Така техните действия се явяват изофункционални по отношение на самите обекти на преобразуването – невестата, дрехите и дарът ѝ, хлябовете, т.е. всичко онова, което трябва да промени своята същност, да стане „свое“ и да премине безпрепятствено в „чуждата“ дотогава родова територия на мъжа.

Темата за символичното прехвърляне („пътят“) на невестата към мъжкото

⁶ Пак там, с. 240, 271. За голямата магическа сила на предачните и тъкачните уреди, суровините за предене и тъкане и готовите продукти – облекло и тъкани, вж. още Дачева 2000: 143–147.

родово пространство и съответно нейното движение по коловозите на социума (по Маразов 1999) ясно може да бъде проследена и в практиките за

пренасянето на булчинските дарове у момкови

Докато булката се разделя с дома си и дарява своите роднини, ергените търсят *тумбиту* – малка тъкана възглавничка, която се подарява на свекървата, и плащат на момите да я покажат (РКС, № 181: 127–128). В района на Троян след прибулването дружките на невестата окачват даровете на предварително определените за това лица и започва изнасянето на моминия *дом*, който залогното е откупил. Най-напред една мома изнася в решето бели навуща, играе ръченица и оставя навущата в колата, а решето хвърля на покрива на къщата. След това близки на младоженеца моми и момци, играйки, изнасят целия чеиз, който се нарежда в колата от *залогмъволицата*. През това време сватовете дърпат и скриват дрехите на булката, като се стига даже до борба помежду им (РКС, № 219: 246). Особено показателни са сведенията от Пловдивско, където след венчавката и пристигането у момкови булката отива при *сандъкчиите* (сватбарите, които са пренесли сандъка с чеиза), за да вземе даровете си. Мъжете, които пазят дара, обаче **не дават ключовете, докато тя самата не ги дари**. От момковата къща дават на сандъкчиите и петел, който те изяждат, след като се върнат у момини (РКС, № 172: 72). Сред одринските и малоазийските българи при въвеждането на булката идват 4–5 души от момини, т.нар. *пугузее*, които носят нейните дарове. От страна на младоженеца дават на *баши пугузее* възглавница да седне, но той не я приема и сяда върху даровете. Момините роднини отказват и на поканата за ядене, като започват да искат различни неща от момкови, служейки си с гатанки. Едва след това те предават даровете на булката, а в замяна ги даряват с кърпи (РКС, № 131: 108).

Според записи от Разградско сандъкът с чеиза се изкарва рано сутринта в неделя навън. На *сундурмата* се нарежда дарът, като най-отгоре се мятат *ателя* за свекъра и свекървата (Колева АЕИМ, № 367-П (1п.): 80). При изнасянето и откупуването на чеиза залогникът *тъче* с една пръчка на вратата, за да *излязат* дрехите на момата, а в същото време дава откуп на момината майка за петела, който му подава тя (Ройдева АЕИМ, № 994-П). В Пловдивско откупуването на чеиза става по време на венчаването. В този район братът на булката иска пари отделно за сандъка и отделно за ключа от него от сватбарите, които се връщат от църквата у момкови (Дражева 1986: 225). Някъде се връщат да вземат сандъка и майката на булката. Именно сега продават на петелджията украсен с червен пош и гердан от чушки петел (Михайлова АЕИМ, № 847-П: 263). На места в Родопите прикята се струпва на двора накуп и отгоре се слага тава. Момините роднини наоби-

калят прикята и дрънкат тавата, като искат откуп за чеиза, а зетят хвърля вътре пари (Шишков 1892: 35).

В с. Васильовото, Ловешко, невестината майка пътува в колата с чеиза до дома на младоженеца, където се договаря със свекъра за цената на дрехите на булката. Позната е и практиката момче с живи родители да пази и се пазари за булченския чеиз (Николова 1999: 386). На места в западните български краища момината майка също стои върху *ковчега*, докато свекърът не хвърли някой лев (Захариев 1935: 113). У тракийските българи *прикето* на невестата се пази от ерген, който е седнал върху него и размахва сърп. Деверът плаща и чак тогава дарът се товари на кон (Михайлова НА–БАН, ф. № 24: 41). В Североизточна България заложенниците остават да вземат *рубата*. У момини братът на булката иска от заложенника котел вино и пара. Даровете на булката се вземат по-късно, след венчавката, когато двама мъже от страна на зетя се връщат в къщата на невестата (СБНУ, 20: 13). По данни на П. Апостолов за родопската сватба *спаповете* се вземат едва след като се раздадат обещаните на момини дарове – *пануците* (Апостолов 1905: 19). При банатските българи дрехите на булката вземат няколко мъже от момкова страна, които не биват пущани вътре, докато не дадат *глоба* под формата на пари за децата, които стоят там (Телбизов, Телбизова 1963: 226). В Пиринско момковите роднини (девер, зълви, етърви) отиват у момата с муле, за да вземат багажа ѝ. Те отнасят едър боядисан овен като дар за момината майка, която ги посреща и също ги дарява с везани кърпи, а освен това им предава чеиза на дъщеря си и те го натоварват на мулето. Някъде самата булка бива качвана на същото муле, с което са докарали даровете за нейните роднини (Георгиева АЕИМ, № 768-П: 72; № 767-П: 83).

След разнообразието от изброените обредни действия и практики е важно да се подчертае, че сватбарите от момкова страна, които пристигат най-напред в дома на невестата, почти **повсеместно носят дарове за младоженката и нейното семейство**. От значение е да се изтъкне и фактът, че на места момини ги кичат и им продават петел⁷, а след пребулването те остават, за да „откупят“ и пренесат сандъка с чеиза. В някои райони на Добруджа заедно с други момкови сватбари заложенникът бива *пленен* у момини и трябва да изчака донасянето на *благата* ракия. Смята се, че той

⁷ Т. Зайковска обръща внимание върху различното облекло и поведение на сватбаря, който носи петела, и по линията на маскарада и травестиата посочва неговата връзка с „отвъдния“ свят (Зайковска 1998: 46). Други изследователи тълкуват тази група обредни персонажи (заложенник, петелджия, побашим) като символични помощници на младоженеца (Васева 2000: 207). Следвайки тезата на В. Търнър за ролята на майчиния род в патрилокалните социални структури при определени кризисни периоди в жизнения цикъл на индивида (Търнър 1999: 117), сръбската авторка С. Златанович извежда специфичния ритуален статус на обредните персонажи-медиатори (стар сват, чауш) по силата на тяхното родство с младоженеца по майчина линия (Златановић 2001: 33–34).

и неговата съпруга са отговорни за добрите резултати от свеждането на младоженците и в случай, че скрият недевеността на булката, последствията предопределят смърт за самите тях или за добитъка им (Генчев 1974: 285). Действията му в чуждото пространство (къщата на момата), където той прониква преди останалите сватбари (срв. практиката заложникът да минава през оградата или през комина (Генчев АЕИМ, № 649-П: 137; Колева АЕИМ, № 586-П⁸), способстват „спечелването“ на булката посредством даровете, представено и чрез „откупа“ на нейните семантични дубльори – петел, кокошка, сандък и пр. В този план са особено показателни и действията на *кошаджията*, който пристига пръв у момини и се стреми да **открадне нещо от чеиза**. След това го отнася на момъка и получава пари от него (Цанева 1994). В Габровско, докато пребулват булката, младежи, дошли от страната на младоженеца, се стараят да откраднат нещо от нейния дар и една кокошка. В същия край при извеждането с едната си ръка заложникът държи невестата, а с другата – петел, и се провиква: „не гледайте какво нося, а какво вода“ (Ройдева АЕИМ, № 886-П: 41–42). Особено ясно смисълът на действията на този обреден персонаж е предаден и в информацията на Г. С. Раковски, който описва наддаването между момините дружки и заложника съответно за „илата“ и за петела (Раковски 1988: 115).

Приведените примери насочват вниманието към група обредни лица – заложник и заложничка, побашим, петелджия и т.н., чиито посреднически функции в сватбата са били обект на анализ (Иванова 1984; 1994: 37–39). Тук е от значение да се подчертае тяхната връзка както с анализирания обреден сегмент, така и със сватбеното даряване в по-широк контекст, включващ и действията в дома на младоженеца. Според повечето етнографски сведения обявяването на даровете на вратата у момкови в момента на посрещането на невестата (т.нар. „сечене на дар“) се извършва най-често именно от заложника, побашима или гайдаря (за това подробно вж. Георгиев 2002). Свойството им да запазват до голяма степен непроменен своя статут, и по-скоро възможността да заемат нееднократно една и съща обредна роля (най-вече що се отнася до свирача) определят тяхната особена позиция в системата от основни отношения в традиционната сватба: „мъжко – женско“, „свое – чуждо“ и т.н. Всъщност ядрото на разглежданата група обредни персонажи е изградено от представители на институцията на старисватството. Както подчертава М. Иванова, една от същностните черти на този родствен институт е неговият временен характер. Той трае само по време на сватбата и извън нея няма особено значение, „понеже е достатъчно подсигурен

⁸ В някои краища заложникът, който отива пръв у момини, плаща за всяко стъпало докато влезе в къщата (лични записи на Ст. Янева). Другаде при занасянето на обувките от побашима момини се спуснали да го бият, а той не се сърдел заради това и бил длъжен да даде откуп (СБНУ, X, с. 261, бел. № 57).

от действащите екзогамни правила на кръвното родство и това по сватовство“. Според изводите на същата авторка отношенията между обредните лица, които съставляват старисватството, изразяват индиректната брачна размяна на сестри и по такъв начин неутрализират напрежението между сродяващите се патрилинейни родове (срв. подробно у: Иванова 2003: 197; 201; 203–205).

По силата на своята константност не само в сватбения ритуал, но и в традицията като цяло тези персонажи приемат ролята на медиатори и естествено „гравитират“ към дара като универсално средство за комуникация. Сред поредицата ритуални представители на младоженеца, вписващ се в нея като принадлежащ към „мъжката страна“ в сватбата, свиращът се включва в даряването и от страна на булката. Както подробно ще стане дума по-нататък, при капанците в Североизточна България и в отделни селища на Странджа даровете на невестата се разнасят по трапезата от сватбения музикант или помайчимата. Така че, съчетавайки в себе си възможността за „преминаване от една знаковост – мъжката, в друга знаковост – женската (Краев 1996: 48, 183–195), фигурата на посредника оперира свободно с дара, който по думите на Н. Вуков сам по себе си е „фактор и обект на превръщение“ (Вуков – ръкопис).

В Ловешко при разтоварването на чеиза върху рамото на младоженеца се мята три пъти дар и едва след като той го внесе вътре другите сватбари започват да пренасят останалото. Най-напред задължително се внася бяла дреха, за да е светъл животът на младите. В този момент сватбарите правят различни *майтапи* – хвърлят към младоженеца цедилка с прашка и се опитват да го завържат, „*да се върже и той към булката*“ и т.н. (Димитрова АЕИМ, № 244-П: 35–36). В същия район, докато пренасят дрехите от чеиза, сватите играят с тях ръченица. След разтоварването майката на невестата влиза в стаята с чеиза и прекарва три пъти през престилката на дъщеря си, а после и през пояса на зет си месал, който **подарява на булката, за да ходи с него по сватби и да си носи хляб** (Николова 1999: 324). В Самоковско при внасянето на ковчега с чеиза се изгърсват всички дрехи, а свекървата се претъркаля няколко пъти през тях (СБНУ 1891: 37).

Във Велинградско чеизът се сваля от момъка, а булката застава до наредените дрехи, обърната към слънцето и с кърпа на ръцете. В това време ѝ подават да целуне две-три деца. Цялото село минава край нея да я види, като всички ѝ дават пари, а тя раздава нахут (Михайлова АЕИМ, № 100–111: 26). Особено интересен вариант на този обред е записан сред българите мюсюлмани в родопското с. Драгиново. Тук, след като докарат чеиза и го наредят в момковата къща, невестата се изправя неподвижна пред него и започва да *стърджи* (Карапетрова 2003: 95). Това продължава до вечерта в неделя, а в някои случаи и през следващите два или три дни, докато жените от селото

прииждат, за да разгледат даровете и ризата с кръвта от първата брачна нощ. Всъщност т.нар. стържене започва още в бащината къща на момата, след като тя вече е пригответена за извеждането ѝ оттам. Така изправена, неподвижна и безмълвна, със сложена повтормо на главата ѝ *вала* (която се сваля по време на свеждането в къщата на младоженеца), младата жена напълно се „слива“ с дара и дрехите, които самата тя е изработила⁹. Обредното стонене пред чеиза в с. Драгиново е последвано от т.нар. *засмеване*, при което представители на двата рода се стремят да разсмеят първи невестата, т.е. да предизвикат нейното символично оживяване¹⁰, ознаменуващо новото ѝ положение (появата ѝ) в момковия дом и род. Ясно е, че спазването дотогава особено поведение се схваща като моментно състояние, което бележи прехода на жената между двата дома и нейното буквално преместване от едната в другата родова територия, подобно на пренасянето на даровете. Отново според информация от Родопите чеизът се оставя в стаята, където е отведена невестата, а нейните роднини го *разкоцват* (разкъсват страничното зашиване). В някои райони сватбарите бързат да разпорят платното, в което е зашит чеизът, „за да се раждат бързо и лесно децата“ (Михайлова АЕИМ, № 101–III (2п.): 187; № 99–111: 176). Близки и роднини от страна на момъка разглеждат донесеното и оставят подаръци – най-вече съдове, пълни с жито, фасул и други семена. В родопските селища с мюсюлманско вероизповедание тези дарове са познати с названието *шювиши*, *шувши* и се носят от роднините в продължение на следващите няколко дни от сватбата (Цанева 1994: 181–182). Според данните на С. С. Бобчев и Хр. П. Константинов *спаът* се пренася у момкови по същото време, когато водят и невестата, но стои зашит в торби и заключен в сандъци до понеделник, т.е. до момента, в който се разбере дали момата е девствена. Щом се установи това, торбите се разшиват и дрехите се излагат, за да се разгледат от всички. В случай, че невестата „не излезе мома, връщали я назад, заедно със спапа ѝ“ (Константинов 1893: 51).

Разглеждайки обредните практики за символичното откупуване на сандъка с даровете на булката в българската сватбена обредност, Ст. Янева привежда сполучливата аналогия на френския етнолог Марсел Мос за тържественото предаване на скъпоценните семейни вещи с предаването на жените в сватбата. Според авторката разгърнатата ритуалност, включваща множество действия по приготвянето и пренасянето на сандъка (и даровете), пряко насочва към неговата идентификация с дома, затвореното женско пространство и със самата невеста (Янева 2000: 90–91). По-общите наблюдения

⁹ Показателни са думите, с които посетителките подканват в този момент домашните да покажат решетото с *момино* (кървавото петно върху ризата), а именно: „*Дайте и другата невяста да видим*“ (Карапетрова 1999: 81).

¹⁰ За функциите на ритуалния смях вж.: Пропп 1976.

на А. ван Женеп сочат, че ритуалът на „заплащането“ и „откупуването“ е присъщ на всички инициации (т.нар. обреди на преход) и всъщност обозначава обредното преминаване в границите на нова общност или територия, а не толкова осъществяването на реална търговска (икономическа) сделка. Елементите на непрекъснатото „пазарене“ според същия автор се явяват демонстрация на нежеланието (съпротивата) за бързо и окончателно скъсване на старите и установяването на новите отношения (Genner 1909). В контекста на парадигмата за дара тук отново доминира идеята за продължаващите връзки (Ророва 2000: 92–103), независимо от предадените (и получени) безвъзвратно блага или вещи между двете семейства.

От значение е да се отбележи и това, че в рамките на сватбения ритуал като цяло статутът на невестата се определя от раздвоената ѝ репрезентация да бъде едновременно даряваща и дарявана. Според Н. Вуков този факт е особено показателен с оглед на женския персонаж в сватбата и установяването на родствените връзки. Същият автор обръща особено внимание на факта, че в множество изследвания (главно от представителите на т.нар. теория за брачното родство) жената се разглежда в повечето случаи само „като обект на брачна размяна, а не толкова като активен субект в сложната динамика на трансформиране на родствената система посредством брака“ (Вуков 2001: 17). Всъщност става дума за тезата, формулирана най-напред от Кл. Леви-Строс и поддържана особено от автори като Дж. Гууди и др.¹¹, че „бракът винаги и навсякъде е представлявал размяна, буквално подарък или продажба на жените от една група към мъжете от друга група“. В своето фундаментално изследване „Елементарни структури на родството“ (1949) Строс отдава особено значение на идеята, че по своята същност социалният живот се основава на непрекъснатата размяна и по-точно, че представлява съвкупност от всички форми на размяната. За автора размяната е „първичен, основополагащ феномен“ (Levi-Strauss 1971: 557), а комбинацията от всички видове и форми на обмен – на жени, на икономически блага, на представи, изображения и думи, „пораждат“ (съставляват) различните сфери в обществото – родството, икономиката, културата и т.н. В такъв план той допълва теорията за функциите на дара и социалния обмен като средство за осъществяване на комуникация и общуване.

Според Кл. Леви-Строс първият културен акт е размяната на жени. Той разглежда като универсално социално явление фактът, че в човешките общества жените функционират като действащи дарове, преминаващи между групи от мъже. Леви-Строс концептуализира забраната за инцест в условие за встъпване в отношения на размяна – „за да съществува родствената система, човекът трябва да получи жена от друг мъж, който му

¹¹ За това по-подробно у: Вуков – ръкопис.

дава своята дъщеря или сестра“ (Леви-Строс 1983: 48; срв. по-подробно за това и Вуков 2002: 16; Мочник 1999: 78–79). Като отбелязват, че макар да е статистически най-често срещаната, според някои други съвременни антрополози размяната на жени между групи мъже не може да се определи като универсално явление в човешкото общество (срв. у: Годелие 2001: 135–137). За българската култура и по-общо за всички балкански общества от края на XIX – началото на XX в., където основополагащ се оказва патриархалният брачен модел и патрилинейната родствена структура, концепцията на Леви-Строс се оказва напълно валидна (Denich 1986: 87; Христов 1999: 60; срв. и Иванович 1998: 64–65). Ето защо тук става дума не за оспорване на посочения модел на брачен дарообмен между двата сродяваща се рода, а за прецизиране позициите на невестата при неговото протичане, за разглеждането ѝ не само като обект на размяна, но и като субект, генератор на значения, едновременно като дар, дарявана, но и сама даряваща, както подчертава Н. Вуков, „приемащия я дом и легитимиращите нейната сватбена инициация лица“ (Вуков – ръкопис). В този план обаче може да се постави въпросът за валидността на един друг, по-общ постулат у Кл. Леви-Строс, а именно, че размяната е първичният, фундаментален феномен при всеки акт на даряване, и оттук да се потърсят онези негови елементи, които стоят отвъд обмена и се изразяват най-вече в концепцията за конституирането на социални връзки, но посредством това и на цялото общество, т.е. за възпроизводството на социума. Както сочат повечето записи, почти навсякъде по българската територия

даряването на трапезата у момкови

се извършва в неделния ден след венчаването в църквата. Данните от Търговишко, например, сочат, че даровете се пренасят в дома на младоженеца в неделя вечерта от братята и майката на булката, а след донасянето им пристигат кумовете и останалите роднини. Всички се събират на т.нар. *дарни вечер*. Сред преселниците от Одринска Тракия в Странджа е разпространен обичаят на трапезата в дома на младоженеца в неделя да се пренася **само дарът за сватбарите**, а останалият чеиз на булката да се взема в понеделник след сватбата.

В загорските села от Карнобатско булката дарява на трапезата в неделя само кръстниците, а всички останали сватбари се даряват в понеделник вечерта, когато те отново идват в дома на зетя. В други селища роднините на младоженеца се даряват на връщане от чешмата в понеделник сутринта (Василева 1993: 222). В североизточните български краища при воденето на булката за вода на чешмата всеки облича или връзва за себе си дара, който е получил, и играе хоро с него (Колева АЕИМ, № 588-П: 53). В Пловдивско,

когато водят булката за вода, залогнята или деверът носят пряпореца, върху който са намятани даровете, дадени на момковите роднини от булката в неделя (Дражева 1986: 231). В някои родопски селища отвеждането на невестата за вода става още преди сватбеното угощение у момкови и в тези случаи тя дарява при водоизточника (Цанева 1994: 184–185). Почти във всички български краища е позната практиката в понеделник след ходенето за вода булката да посещава къщата на кумовете, да полива и да занася дар за всички от кумовото семейство. В южните и североизточните български земи посещението и поливането у кумовете се повтаря и през следващите два дни, но даряване има само първия път (Колева АЕИМ, 703-II; РКС, № 23: 117–118; РКС, № 81: 127). След връщането от вода невестата дарява свекъра, свекървата и кумовете и в района на Пирин. Тук тя им дава кърпи и чорапи и започва да говори пред тях, като казва: „На, мамо, умий са...“, и така изрежда всички роднини (Георгиева 1984: 406).

Според други данни за Родопите е характерно обособяването на **цялата церемония по даряването в самостоятелен обред** – т.нар. *подлив*, който в различните селища се извършва в неделя преди свеждането (РКС, № 17: 87) или по-често в понеделник след него, но почти винаги е свързан с донсянето на вода от невестата. Според описанията на П. Апостолов подливът става на двора у момкови, където всеки от сватбарите се повиква по име и по степен на родство, за да получи своя дар. В това време младите се покланят, докато роднината им каже да престанат. Невестата му сипва вода да си измие ръцете, а той от своя страна пуска в менчето пари. Тук следва да се посочи, че след като получат даровете от свекървата (тя подава дара, а невестата само полива), сватбарите „рипкат из двора и славят“ (Апостолов 1905: 25). В много селища от Родопската област даровете, приготвени за момковия род, заедно с донесената от невестата в новия дом прикя, се нареждат три дена на показ и едва след това се раздават на роднините (Цанева 1994: 184). В други родопски села след въвеждането на булката в момковата къща тя се извежда повторно, за да дари най-близките роднини на младоженеца. Срещу слънцето се нареждат деверът, зетят, невестата и зълвата, като се покланят три пъти пред кума, а булката му полива да се измие (Михайлова АЕИМ, № 848-II: 152–153). В Смолянско при въвеждането булката полива върху ръцете на сватбарите, а нейната майка ги дарява с ризи, мендил, тестимел. Даряването винаги започва от свекървата и свекъра (Михайлова АЕИМ, № 103-III (1п.): 137).

Както сочат повечето записи, **при даряването булката бива водена** от свекървата, помайчимата, зълвата или друг роднина от момкова страна. Обикновено те ѝ подават от дара, като ѝ казват на кого от сватбарите трябва да го даде. В някои краища даровете се разнасят по трапезата от цигуларя, който ги поема от невестината майка (Колева АЕИМ, № 588-II: 44–45). В

района на Странджа раздаването на даровете се извършва от гайдаря, който *нарича* какво трябва да подари от своя страна всеки дарен на младите (Георгиев АЕИМ, № 505-III: 62–65). Във Варненско булката също не подава дара сама, а извършва това посредством някои от сватбените музиканти (СБНУ 20: 14; срв. и Генчев АЕИМ, № 582-II: 19). В Габровско се среща практиката майката на момата да дарява на трапезата. На места в този район дарът се раздава от заложника, който *вика* (съобщава на висок глас) на кого какво се дава. В Присово, Търновско, даряването се извършва от свекървата, а заложникът играе на трапезата с празно решето, в което всеки от сватбарите пуска пари (Колева АЕИМ, № 586-II: 62–63, 72). Интересен вариант е записан в Пловдивско, където в даряването участват както свекървата, така и момината майка – майката изтърсва торбата с даровете в решето, а свекървата ги раздава по трапезата. След като гостите получат дара, майката на булката се почерпва с чаша ракия и се изпраща заедно с други три жени (Колева АЕИМ, № 870-II: 236–237).

Според някои записи булката минава по трапезата след като свекървата вече е дарила гостите и целува ръка на всички, а те ѝ дават пари (Колева АЕИМ, № 869-II (2п.): 214). Особено показателни са сведенията от Пиргово, Русенско, където според традиционното нормативно изискване до сравнително късен период даряването се извършва от свекървата и помайчимата без участието на булката. **Практиката да дарява самата булка тук влиза в сила едва от 30-те години на XX в.** (Колева АЕИМ, № 367-II (1п.): 159). Подобни обредни практики са познати на места в Пиринско, където даровете се раздават от момината майка, а булката минава след нея и само целува ръка на сватбарите (Георгиева АЕИМ, № 768-II: 47). В Габровско по време на даряването свекървата слага в решето плодове, играе и раздава на целия момин род круши, ябълки и др. (Ройдева АЕИМ, № 994-II: 49). Според други записи даряването извършва човек от моминия род, който върви по дъска и тропа („*уж сега тъче дара*“). След него върви друг роднина, но от страната на зетя, и събира *бакшиши* (пари). В този момент майката на булката пита свекървата дали момкови са доволни от даровете¹². Както пише К. Шапкарев, момините роднини пристигат в дома на младоженеца с *бохчата* – даровете на невестата за новите роднини. Дарът трябва да раздаде **най-старата от всички свати** (Шапкарев 1968: 441).

И така, след всичко казано се очертава картината, от която ясно проличава водещата роля на по-възрастните представители на двата рода и обредните персонажи с изявени посреднически функции (срв. фигурата на гайдаря, заложника и т.н.) при раздаването на невестините дарове. С други думи, по символичен начин те „помагат“ на булката да установи връзките

¹² Лични теренни записи на ст.н.с. д-р Ст. Янева.

с представители на новата родствена група. Неслучайно тя бива водена по трапезата и преди всичко демонстрира отношение на покорност и подчинение, покланяйки се и целувайки ръка на всички. Освен това, именно в момента на даряването леко се повдига булото на невестата или се отмята от главата ѝ, когато започне раздаването на даровете: „**Кат съ върни вечък на трапезата да съ наридът, да почни да дари, малку ѝ дигали булту**“ (Георгиев АЕИМ, № 505-III: 14). Следователно, успоредно с легализирането позициите на всеки от участниците в акта на даряването спрямо йерархичната социална структура, посредством дара, и по-точно заради неговото присъствие на сватбената трапеца, става и „легализирането/появата“ на самата невеста в новия дом.

След казаното трябва да се подчертаят важните знакови функции на даровете, които раздава булката за регламентирани положението на основните обредни лица според характера на новоустановените родствени връзки и отношенията помежду им.

В тази насока особено внимание заслужава отразеният в теренните материали развой в самия начин на връчване на дара на всеки от сватбарите по време на трапезата. Докато най-старият регистриран вариант включва мятане и връчване на ризата, кърпата и т.н. върху гърба и раменете на дарения или – в по-късно време – натрупването на всички дарове върху дясното му рамо, то данните за периода от втората половина на XX в. визират тенденцията за отпадането на тези действия и придружаващия ги „церемониал“ (целуваме на ръка, поклон и т.н.) и за оформяне на даровете в съответна опаковка или във вид на пакет (Георгиев, Вълчева АЕИМ, № 596-III). Видно е, че в своя първоначален вид даряването от страна на невестата буквално представя „обличането“ на дарополучателя. Особено показателни са сведенията, че при банатските българи сватбарите обличат свекървата с дарената ѝ от снахата риза и така я вдигат на стол, като чукват главата ѝ в гредата (Телбизов, Телбизова 1963: 244).

В такъв план могат да се разглеждат и данните за вида и състава на даровете, които сватбарите получават от невестата. Сред преселниците от Одринска Тракия, например, кумовете, свекърът и свекървата, както и братята на зетя и мъжете на неговите сестри задължително получават от булката **ризи**. Ако свекърът и свекървата имат братя, те също трябва да се дарят с ризи, а жените им – с престилки. Останалите близки се даряват с чумбери (за жените) и кърпи (за мъжете), а най-далечните роднини – с чорапи и носни кърпички (РКС, № 131: 108). Интересна е информацията от някои краища, че даровните ризи, които невестата дава на роднините от страна на зетя, трябва да са неогърлени (т.е. с неотворени пазви), за да бъдат затворени устите на роднините – да мълчат и да не се карат на новодошлата невеста (Шапкарев 1968: 441–442, 455). Друго сведение сочи, че ризата, която бул-

ката дарява на свекървата в понеделник на *подлива*, също не се изрязва по яката, „за да не зели дупките на гробовете, да не върви на лошо, да е на убаво“ (Михайлова АЕИМ, № 845-П: 29, 72). Тези данни пряко се свързват с прогърлянето като технология, която, по думите на Р. Ганева, „поставя началото на всяко обозначаване, свързано с носенето на определената за това нова дреха“ (Ганева 2003: 17). Оттук може да се допусне, че това действие има отношение към фиксиране на статуса и новата роля на човека, който получава дрехата дар. Почти пълното препокриване на самата културна форма (ризата) само с едно от нейните предназначения, а именно с ролята ѝ на дар (предмет за даряване), проличава най-ясно в сватбената¹³ и като цяло в семейната обредност. Важната престационарна функция на тази част от облеклото доминира и в множество други случаи – ризата е основен дар и в обредите при кръщаване, осиновяване, побратимяване и т.н. (Цанева 1994б: 162; по-общо вж. и Mihailova 1989). Трябва да се изтъкне и фактът, че в т.нар. традиционно общество ризите се придобиват от мъжа изключително във вид на дарове – в семейството те се донасят от неговата майка, от съпругата му, от снахите (Ганева 2003: 170–171). Така ризата съпътства почти всеки жизнен преход и нещо повече – в качеството си на дар го санкционира. От друга страна, ризата дар символизира възпроизводството на рода по права мъжка линия, тъй като всички негови представители, присъстващи на сватбената трапеза (и изобщо на сватбата), се даряват, т.е. получават знака за променящия се мъжки статус на бащата, свекъра, дядото, и в крайна сметка за продължението на родовия корен.

Ст. Шишков съобщава, че всеки дарен подскача три пъти и благославя (Шишков 1890: 28). На места гостите, всеки с получения дар, играят около свекървата, която застава на дръвника в ръка с кумовите хлябове. Играчите са по двойки. Най-напред свекървата разчупва мъжкия от хлябовете и дава от него на момче, а останалото се раздава на всички присъстващи (Генчев АЕИМ, 512-П: 86). Подобни са обредите в Пиринско, където след даряването се играе *шарено* хоро, а калманата е с тава на главата. Сватбарите я питат какво е наточила, а тя отговаря: „кумици и кумичета и мъжки деца“ (Георгиева 1984: 405). По данни на К. Шапкарев, след като си вземе дара от сватята, която го раздава, всяка от жените го дава на останалите гостенки, седнали на трапезата. Те го разглеждат и се произнасят за качеството му. Докато трае даряването, близки жени гледат да откраднат някой от даровете и да го заменят със стар (*вет*) и скъсан, като се смеят, че невестата е

¹³ Особено показателна е информацията от някои селища в Североизточна България, където веднага след годеча се отива при кръстника на момчето и, ако той приеме да венчава кръщелника си, трябва да каже „*колко ризи ще иска*“, т.е. колко човека ще доведе със себе си на сватбата, за да им се подготви съответният дар (ризи, пешкири и т.н.) (Генчев АЕИМ, 649-П: 196).

донесла скъсани дарове. В Ловешко свекърът и свекървата хвърлят своите дарове на високо младо дърво и ги прибират оттам едва вечерта. По време на даряването на места в този район завързват косите на двете свати (момината майка и свекървата) и така те стават да играят ръченица с дара. Това се прави, за да се погаждат (Николова 1999: 323).

На много места в Южна България в момента на даряването на свекървата, кръстницата, зълвата (т.е. само най-близките женски роднини от страна на момчето) булката трябва да запаше престилките, които им дава, и да повдигне дарения за *честито* (Георгиев АЕИМ, № 505-III: 45). До края на сватбата (т.е. през целия неделен ден) жените остават със запасаните на кръста им престилки (Николчовска, Георгиев АЕИМ, № 595-III).

На места играенето на хоро с даровете се извършва след свеждането. В Пловдивско всеки от мъжете сватбари играе със заметнат на раменете си дар, а жените поставят своите дарове на възите на престилките си. В някои селища хорото се води от свекървата, на която през едното рамо привързват кроеното, а през другото – ризата и престилката, които ѝ е дала булката (Михайлова АЕИМ, № 845-II: 71). Другаде хорото с даровете се нарича *самодивско*, тъй като играчите обличат подарените им бели ризи и ръченици върху дрехите си (Арнаутов 1931: 97).

Всичко изброено дотук всъщност потвърждава сполучливата метафора, че традиционните невестини дарове – дрехите и тъканите, в символичен план „покриват“, „обличат“ родовото тяло на младоженеца (Недялкова 2002: 272) и по такъв начин гарантират (като го дублират знаково) неговото възпроизводство. От друга страна, всеки дар има отношение към статуса на своя конкретен притежател, към новата позиция на всеки от дарените, която се установява по време на сватбата и бива манифестирана най-вече в неделя на сватбената трапеза, преди или след акта на свеждането. Нещо повече – именно посредством получаването на дара и разнообразните действия с него (обличане, покриване на тялото, завързване и т.н.) се осъществява и обръщането в статус на самия дарополучател. Така в **идеята за „разигра-ния“ дар** (срв. хорото с даровете, подскачането на дарения и т.н.) намират отражение както социалната тема за придобиването на нов статус, така и митологичната същност на този процес като ново оживяване, изразена чрез визуалния и най-вече чрез акционалния код.

Даряването от страна на невестата в западните български райони е съпроводено от своеобразно запознаване с роднините на младоженеца – дарявайки един след друг кума, старойкята и останалите близки родственици, тя трябва да ги назове с имената, които оттук нататък ще използва за обръщения към тях. В тези краища невестата обикаля три пъти трапезата у момкови. Първия път тя минава заедно с девера и сватбарите ѝ харизват различни неща. Самата булка дарява, когато мине за втори път,

отново със зълвите и деверите, които носят нейните дарове, навити на сватбения байрак. На третия път тя черпи с вино **и тогава ѝ казват кого как да нарича от новите роднини** (срв. по-подробно у Христов АЕИМ, № 326-III: 12,45,81). Според записите на Й. Захариев за Кюстендилско в момента на даряването булката се обръща към всеки от представителите на момковия си род със съответните названия, като казва: „Заповядай, тате, мамо, куме, чичо“ и т.н. (Захариев 1963: 380; 1918: 118). Отново според данни от Кюстендилско при раздаването на невестините дарове по трапезата двамата сватбари, които ги носят, се преструват, че често попадат на други лица и викат: „**Ти ли си куме, ти ли си старойкьо?**“ (Любенев 1887: 72). В Югозападна България още с влизането си в къщата булката дарява родителите на момъка и ги нарича „майко“ и „татко“ (Георгиева 1980: 405).

В Ловешко, например, ако зълвата не е участвала друг път на сватба, бива дарявана с две бели забрадки, които се връзват през гърдите ѝ на кръст – така всеки разбирал, че тя изпълнява тази роля за първи път. Отново в някои ловешки селища освен други дарове, булката дава на свекървата си и **черджица (погребален месал), каквато трябва да има във всяка къща**. По време на погребение и помен тя се постила върху гроба и на нея се нарежда занесената там храна.

При даряването на сватбената трапеза в много български краища строго се спазва принципът дарът на женените да се поставя на дясното рамо, като се завързва отляво на кръста през гърдите с ръкавите на ризата. Неженените пък задължително се даряват на лявото рамо. Така според **вида и начина на носенето на даровете става ясно каква позиция заема всеки от сватбарите** във връзка със съществените за традиционната култура категории като възраст, пол, степен на родство и социална близост (Михайлова 1999: 215; срв. и Василева 1993: 134–136). По този начин стават „видими“ и биват легализирани (срв. за това и Маразов 1994) съответните отношения, статуси и обредни роли. Според вида и ценността на предадения дар **всеки участник „получава“ своето място в системата от полово-възрастови, статусни и родствени връзки**. Обобщеният смисъл на посочените действия е добре предаден и в поговорката: „Ходи като недарена сватя“ (Герев 1975: 277–278). С други думи, дарът има функцията да „фиксира“ мястото на всеки от сватбарите на трапезата, символизираща структурирането и „подредбата“ на връзките в социума.

Според текста на песен от хасковското с. Сърница **на една сватба не стигнал дар за калтата (кумът) и затова започнали най-напред да даряват него** (Колева АЕИМ, № 704-П: 69). Сведения от други райони сочат, че на трапезата кумът се поканва три пъти от сватбарите, за да стане и да бъде даруван от булката с думите: „*Богу здраве от кумицата*“ (Вакарелски 1935: 386). В някои родопски селища момините роднини го завързват с въ-

же и го отнасят на ръце при невестата, която му полива и го дарява. При даряването тук се изпълнява и специална песен: „Хайда, куме, хайда, дара да те дарим, риза коприньена“ (Цанева 1994: 184, бел. №195). В Ловешко е известен изразът, че „и кумовото куче се дарява“, тъй като всеки член от семейството на кумовете трябва да получи дар от страна на младоженците (Гребенарова 1999: 345). Практиката да се дарява цялото кумово семейство е характерна за почти всички български краища, а освен това тя се запазва и до по-късен период. Без да може да се отнесе със сигурност към стари, „традиционни“ или по-съвременни форми на даряване, интерес представлява регистрираният в югоизточните български райони (най-вече в Харманлийско) обичай, ако в семейството на кумовете има неженен син, то освен предназначенията за него дарове, той да получава и т.нар. *женски дар*, т.е. всичко необходимо за бъдещата му съпруга (Вълчева, Георгиев АЕИМ, № 596-III: 15–16).

По традиция в южните български земи **булката издарява всички сватбари, които са седнали на трапезата**, а останалите, които присъстват на сватбата, не получават дарове. За най-малък дар се счита тъканата кърпа, която се дава на най-далечните роднини, дори и на малките деца (Николчовска, Георгиев АЕИМ, № 595-III: 20). Особено внимание в тази насока заслужават някои разкази за недарени сватбари на трапезата в неделя: „*Ма мойта дема* (женска кърпа за глава – б. м., Г. Г.), *дето в неделята, да не ми га даде пред хората, ми га дади тогава, пък аз ма е яд. Викам на мама: „Що не ми га дади вчера, да ма видат ората, чи съм дарена!“* (Кръстева, Коцева, Георгиев АЕИМ, № 506-III: 35).

Показателен е редът на дарените от невестата сватбари, който се съблюдава на места в западните български краища след въвеждането ѝ у момкови. В Самоковско, например, най-напред булката дарява с бели вълнени чорапи малко мъжко дете. След това тя дава на девера и на зетя кенарена риза и тъкан пешкир. Следващите дарени са етървите и зълвите. След тях кумовете обикновено получават даровете си, които са риза, чорапи, пешкир и чумбер (за кумата). Най-накрая биват дарени с такива неща и свекърът и свекървата. Ако е по-възрастна, на свекървата дават *зареплъци*, а ако е по-млада – *чумбер* (Георгиев АЕИМ, № 505-III: 88).

От множество материали е известно, че всъщност първият, дарен от невестата при влизането ѝ в новия дом, е малко мъжко дете, което ѝ подава някой от сватбарите (срв. обобщено у: Иванова 1984; Васева – ръкопис). В Пиринско тя му дава кърпичка и симидче (Георгиева АЕИМ, № 765-II: 70). В някои селища от Пловдивско етървата подава на невестата 2–3-годишно момченце, а булката изважда от пазвата си чорапки и му ги дава с думите: „*Да е живо и здраво и като нас да доживее сватба да прави*“. Още преди сватбата всяка мома трябва да изплете детски чорапки (вълнени и много

шарени) за *куминарчето*, които тя си мушка в пазвата при приготвянето ѝ в нейния дом (Михайлова АЕИМ, № 848-П: 227). Значението на този обред се допълва от любопитен запис, направен в северозападните български райони, че когато умре мома, на дясната ѝ ръка непременно се премятат чифт детски чорапки от бяла вълна („нали ще се жени“). По същия начин, когато гласят младата невеста, в пазвата ѝ слагат такива чорапки и ябълка. При въвеждането ѝ в новата къща ѝ подават столче и мъжко дете; тя сяда на стола, поставя детето на скута си и му дава ябълката и чорапите – да се радва детето и тя да роди (Ангелова АЕИМ, № 200: 103).

Тези описания дават основание да се заключи, че освен спазената родствена и статусна йерархичност от **особено значение при даряването се оказва и темата за очакваното от невестата потомство**. Нещо повече – според някои автори самото раздаване на даровете в семантичен план отговаря на акта на раждането на дете (деца) от женитбата. В. Николова обръща внимание на факта, че даряването на обредните лица на сватбата става в реда, който по-късно се спазва и при поставянето на имената на бъдещите деца в семейството – най-напред дарове получават кумовете, след тях – свекърът и свекървата, и т.н. (срв. Nikolova 2002). Без да изключва осмислянето му като знак за почит и като очистително средство, Сл. Гребенарова смята, че „изливането на вода върху крайниците (ръце или крака) и миенето им (действие, което в много случаи съпътства даряването от страна на булката – б.а.), на определен етап от развитието на традиционната култура вероятно е имало значение, свързано с оплодителния акт“ (Гребенарова 1996: 93–94).

Митологемата за оживяването/раждането, появата на нещо ново в разглежданите случаи е представена и в устойчивата характеристика на невестините дарове и задължителното изискване към тях да бъдат нови. Посочените по-горе примери (срв., че някои от сватбарите в момента на даряването имитира изработката на самите дарове) в процесуален аспект представят на обредно равнище и з т ъ к а в а н е т о на новите връзки. От митологична гледна точка, като културна, съзидателна дейност тъкането отговаря в социален план на създаването/конструирането на новото семейство. Според точните наблюдения на Г. Михайлова даваните на сватбата дарове, винаги богато орнаментирани и украсени (срв. „пъстрите сватбарски пешкири“), ясно кодират във визуален аспект нейното семантично значение на жизнуетвърждаващ обред (срв. Михайлова 2002: 262–263).

Съществена е информацията, **че ако булката е нечестна, то раздадените от нея дарове се насичат с брадва на дръвника**, при което свекървата окачва парчета от тях по дърветата в двора и казва: „*Слушайте пилце и гарване, наща невеста не излезе мома*“ (Михайлова НА–БАН, ф. 24). В посочената практика по символичен начин явно се цели да бъдат „разкъсани“ (анулирани) новоустановените връзки между нечестната булка и род-

ствениците на момчето, като в същото време бъде предотвратен нежеланият негативен ефект от досега с нейното тяло. Насичането на невестините дарове означава отказ от приемане (символично унищожаване) на нейните бъдещи деца – резултат от едно нерегламентирано зачатие.

Като едни от основните дарове дрехите в семантичен план конструират знаковите параметри на човека, а в социален стават материален израз на междуличностните и общностните връзки. По своите функции и символика даряването на облекло в семейната обредност се разглежда най-вече като действие, насочено към установяване и укрепване на родствените отношения¹⁴, а конкретно в сватбата – и като демонстрация на плодоносещото начало у невестата – създател и дарител на човешкия културен еквивалент – дрехата (Дечева 2001: 47; Nikolova 2002: 586–587).

На трапезата в неделя след венчавката се осъществява и другата част от дарообменния поток – даряването на невестата от страна на сватбарите. Повсеместно у българите е регистрирана практиката всеки от дарените сватбари да хвърля пари за булката в съда, който кумът дава като дар за младоженците на сватбата (подробно срв. у: Георгиев 2005).

В почти всички български краища е позната практиката в понеделник след ходенето за вода булката да посещава къщата на кумовете, да полива и да занася дар за всички от кумовото семейство. В южните и североизточните български земи посещението и поливането у кумовете се повтаря и през следващите два дни, но даряване има само първия път (Колева АЕИМ, 703-II; РКС, № 23: 117–118; РКС, № 81: 127). Записи от с. Тенево, Ямболско, сочат, че в понеделник след сватбата заедно със зълвата и свежървата младата булка посещава дома на кръстника и го дарява като *на сватба* – с риза, възглавница, пешкир. На кумата също се дава кърпа и на кръста ѝ се запасва престилка. Освен това се даряват всички братя и братовчеди на кръстника, които живеят в къщата: „**Цялото поколение на кръсника дарявам и те ми дават подаръци...**“ Булката получава бакъри с кобилица, които кумът е обещал да даде в деня на венчавката (Николчовска, Георгиев АЕИМ, № 595-III). Отново в Ямболско, в понеделник, след отбулването, булката дарява за втори път, след като е раздавала веднъж дарове в неделя. Тогава кумът е дарен с риза и чорапи, а сега получава възглавница и пешкир. На кумата се дават престилка и чорапи, като даровете на двамата кръстници се свързват един с друг. Булката дарява също свежъра и свежървата (РКС, № 97: 93, 98).

Подобен смисъл носи и регистрираният в Странджа обичай – в четвъртък, след венчаването, булката и деверицата да отиват у кръстницата, за да

¹⁴ Срв. напр.: Цанева 1994: 148–149; Bjeladinovic-Jergic 1987; Маслова 1984: 24–25; Карановић 1998.

я нагостят с кокошка, баница, пита хляб, праз, орехи и ракия, изпратени от свекървата. След угощението кумата подарява на кумицата си нов месал, в който слага различни неща за ядене, а в нова тъкана възглавница изсипва крина жито и също го дава на булката (Даскалова 1996: 290). При капанците в Североизточна България и на места в Ямболско в понеделник кръстникът се взема тържествено и се довежда в дома на младоженеца, за да бъде дарен от булката. Вечерта той прави повратки у дома си и тук на свой ред дарява медна тава, сахан или котел (Колева АЕИМ, № 367-П (1п.): 115–116; РКС, № 97: 123). И в Пазарджишко настойниците довеждат кумовете у зетя в понеделник, за да ги дарят повторно (Генчев АЕИМ, № 512-П: 125–126).

Впечатляващо в изброените дотук примери е своеобразното маркиране на собствените територии чрез поведението на участниците, които напускат или пък остават в границите на своето пространство в зависимост от ролята им на обекти или субекти в дарителския акт. Така размяната на даровете между кума и младата булка след сватбата освен с определянето на техните статут и взаимоотношения, се свързва и със **символичното фиксиране на съответните локуси от родовата „география“**, което се оказва един от важните кодове в контекста на традиционната култура.

ЛИТЕРАТУРА

- Апостолов, П.* 1905. Родопската сватба. – СБНУ 21.
- Бобчев, С.* 1897. Сборник на българските юридически обичаи. Ч. 1. Гражданско право. Отдел I. Семейно право. Пловдив.
- Бобчев, С.* 1907. Българската челядна задруга в сегашно и минало време. Историко-юридически студии. – СБНУ 22–23.
- Беновска-Събкова, М.* 2001. Политически преход и всекидневна култура. С.
- Бушкевич, С. П.* 1995. Етнографически контекст одного случая экспресивной номинации (корова). – В: Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. Москва, 319–335.
- Вакарелски, Хр.* 1935. Бит и език на тракийските и малоазийските българи. – Във: Тракийски сборник. Кн. V. С.
- Васева, В.* 2000. Птичий код в обредите от жизнения цикъл. – Във: Жизненият цикъл. С.
- Васева, В.* 2003. Етнографски аспекти на митологемата „Златното руно“. – Българска етнология 2–3.
- Велева, М.* 1980. Облекло. – Във: Пирински край. С.
- Вуков, Н.* – *ръкопис*. Родствени отношения в българския юнашки епос. Дис. С., 2002 (ръкопис).
- Вуков, Н.* 2001. Невестата като медиатор и дар: аспекти на „женското“ родство в българския юнашки епос. – Български фолклор 4, 17–29.
- Вуков, Н.* 2002. Родството в антропологическия дискурс. Основни теории и подходи при изучаването на родствените отношения. – Българска етнология 2, 5–23.
- Генчев, Ст.* 1974. Семейни обичаи и обреди. – Във: Добруджа. С.

- Георгиев, Г. 2002. Обещаният дар (функции на дарообмена в традиционната сватба). – Българска етнология 1.
- Георгиев, Г. 2005. Дарът, сватбарите и трапезата. – Във: Обредната трапеза. Пловдив (под печат).
- Георгиева, Ив. 1980. Обичаи при сватба. – Във: Пирински край. С.
- Геров, Н. 1974. Речник на българския език. С.
- Годелие, М. 2001. Тяло, родство, власт. От философията към социалната антропология. С.
- Гребенарова, С. 1999. Семейство и род. – Във: Ловешки край. Материална и духовна култура. С.
- Даскалова, Н. 1996. Сватбени обичаи и обреди. – Във: Странджа. Материална и духовна култура. С.
- Дачева, Св. 2000. За доброто и за лошото момиче. С.
- Дражева, Р. 1980. Календарни обичаи. – Във: Пирински край. С.
- Живков, Т. Ив. 1977. Народ и песен. С.
- Зайковская, Т. 1998. Невеста-птица 2. *Communio-coitus*. – Кодови словенских култура 3, Београд, с. 46.
- Захариев, Й. 1934. Кюстендилското краище. – СБНУ 32.
- Златановић, С. 2001. Значењски склоб традицијске свадбе. Врање и околина. – Етнология/*Ethnologie* 4, 33–34.
- Иванова, Р. 1984. Българската фолклорна сватба. С.
- Иванова, Р. 1994. Сватбата като маскарад. – Българска етнография 3–4.
- Иванович, З. 1998. Жената-дар като елемент на кръвнородствените отношения (примерът на Сърбия). – Във: Дарове и съкровища. Духовна приемственост на Балканите. Благоевград, 63–74.
- Карановић, З. 1992. Сватба и дар, или дијалог који траје. – *Dometi* 68–69; *Somber*, 118–150.
- Караетрова, Д. 1999. Българската народна сватба в района на Чепинското корито. Дипл. работа. Катедра „Етнология“, ИФ на СУ „Св. Климент Охридски“. С.
- Караетрова, Д. 2003. Традиционни сватбени обичаи от с. Драгиново, Велинградско. – *Ethnologia academica* 3. Балканите и културата на балканските народи. С.
- Константинов, Хр. П. 1893.
- Краев, Г. 1996. Български маскарадни игри. С.
- Леви-Строс, Кл. 1983. Структурная антропология. Москва.
- Маразов, Ив. 1999. Хубавата Елена – между името и нещото. – Във: Ритуал и маска. С.
- Маринов, Д. 1995. Българско обичайно право. 2. фот. изд. С.
- Маслова, Г. С. 1984. Народная одежда в восточнославянских традиционных обичаях и обрядах XIX – нач. XX вв. Москва.
- Михайлова, Г. 1999. Облекло. – Във: Ловешки край. Материална и духовна култура. С.
- Михайлова, Г. 2002. Маскирани ли са маскираните персонажи в българската народна традиция. С.
- Москова, Д. 1980. Обичайно право. – Във: Пирински край. С.
- Мочник, Р. 1999. Теория за днешно време: Леви-Строс, Мос, Дюркем: три класика на обществените науки. Скопје.
- Недялкова, Д. 2002. Системи на родство според българската обредна песен. – Във: В памет на акад. П. Динеков. Традиция, приемственост, новаторство. С., 271–278.
- Николова, В. 1999. Сватбени обичаи и обреди. – Във: Ловешки край. С.
- Николова, В. 2000. Пространството в сватбата – митологичен план. – Във: МИФ. Културно пространство II. С.
- Петров, П. 1967. Непубликуван ръкопис на Стефан Захариев от 1867 г. – ИИИМ 11.
- Пешева, Р. 1993. Семейство и род. – Във: Софийски край. С.

- Протт, В. Я.* 1976. Ритуальный смех в фольклоре (По повод сказки о Несмеяне). – Във: Фольклор и действительност. Москва.
- РКС* Ръкописен фонд „Акад. Стоян Романски“ – Университетска библиотека, София (дипл. работи на студенти).
- СБНУ.* Сборник български народни умотворения. С.
- Телбизов, К., М. Телбизова.* 1963. Традиционен бит и култура на банатските българи. – СБНУ 51.
- Тенева, Н.* 1999. Занаяти. – Във: Ловешки край. Материална и духовна култура. С.
- Толстой, Н. И.* 1990. Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде. – Във: Исследования в области балто-славянской духовной культуры Погребальный обряд. Москва, 119–127.
- Търнър, В.* 1999. Ритуалният процес. С.
- Халачева, М.* 1978. Към изучаване на материалните компоненти на традиционната сватба в Пловдивско. – ИМЮБ 4.
- Христов, П.* 1999. Дуркината нива и сватбения дарообмен. – Българска етнология 3–4.
- Христов, П.* – *ръкопис.* Традиционна социална организация (народни институции) и норми на поведение на населението в Годечко-Драгоманско-Царибродския регион през първата половина на XX в. – Във: Годечко-Царибродския край от древността до наши дни – история, език, култура. С., 2002 (под печат).
- Цанева, Е.* 1994. Обичаи при сватба. – Във: Родопи. Традиционна народна духовна и социално-нормативна култура. С.
- Черкезова, М.* 1993. Традиционни народни тъкани и облекло в Карнобатския край. – Във: История и култура на Карнобатския край. Т. 3. С.
- Чолаков, В.* 1872. Български народен сборник. Ч. 1. Болград.
- Шишков, Ст.* 1892. Народни обичаи в Даръ-дере. – Родопски напредък IV.
- Шапкарев, К.* 1968. Сборник от български народни умотворения. Т. 1. С.
- Янева, Ст.* 2000. Сватбените сандъци. – Етно-културолошки зборник. Кн. VI. Сврълиг.
- Bjeladinovic-Jergic, J.* 1987. O darivaju odecom u drustvenim obicajima u Srbji. – Etnoantropoloski problemi, 2, 55–67.
- Gennep, A.* 1909. Rites du passages. Paris.
- Godelier, M.* 1994. L'enigme du don. Paris.
- Denich, B.* 1986. Spol i moc na Balkanu. – In: Etnoloski pregled. Beograd, 85–98.
- Levi-Strauss, Cl.* 1971. Les structures elementaires de la parentes. Paris.
- Nikolowa, V.* 2002. Frau als Symbol im Hochzeitsritual: die Aussteuer der Braut im bulgarischen Brauchtum. – Доклад от конференцията „Джендър – език – комуникация – култура. Април – май. Йена.
- Popova, A.* 2000. Prestations rituelles: dons, offrandes et sacrifices. – In: МИФ. Т. 5. С., 92–103.

НЯКОИ ПРОБЛЕМИ ОКОЛО ПОЛАГАНЕТО НА ПОКОЙНИКА ВЪРХУ ТОР

СТАНИМИРА ПЕТКОВА

Погребалните обичаи и обреди съществуват като неизменен елемент от жизнения цикъл на човека. Голяма част от тях са съхранени заради вярата в задгробния живот. Целта е осигуряване на нормален преход към отвъдното. Неспазването на някои от практиките може да предизвика невъзможността душата на покойника да премине в света на предците и това да рефлектира върху близките. Именно към удовлетворяване на душата са насочени всички обреди. С течение на времето някои от структурите им се модифицират, придобивайки нова форма и смисъл. Това се дължи на човешката памет, която има функцията да придава многовариантност на едно явление, като заличава корените му.

В резултат от теренно проучване в с. Церово, Пазарджишко, попаднах на една практика в погребалната обредност, която вероятно е преживелица или езическо напластяване. Става дума за поставянето на мъртвеца върху тор. Информаторката Маргарита Гърдева е родом от с. Мечкул, Благоевградско. Тя е единственото лице, което дава сведение за тази практика. Вероятността да е привнесена в резултат от промяната в местожителството не е изключена. Но е възможно и да не съществува като повсеместна практика или само да е споменато за нея, без да се практикува.

Под мъртвеца се слага тор, за да не се разложи и вкисне. Изниква въпросът: къде се поставя торът – под тялото или под ковчега? Ако се сложи под тялото, тогава то ще се омърси и по такъв начин ще се пренебрегне функцията на водата като пречистваща субстанция, чрез която се извършва преходът на мъртвеца към отвъдното. Говори се не за фекалии, а за тор, който се предполага, че вече е ферментирал и, поставяйки го под ковчега, от него няма да има ефект за запазване на покойника. Когато торът бъде навлажнен, той се затопля, повдига температурата. Това е важно за растенията, а в случая има противоречащ смисъл, защото за съхранение на тялото се изисква ниска температура.

Тук може да поставим въпроса и от какво животно е торът. Органичните торове са говежди, птичи, овчи. Курбанът за погребението се прави от овца, затова е възможно и торът да е овчи. Ако изходим от прагматичната му функция, той се употребява за облагородяване, за възстановяване

на минералните соли в почвата. Наторената почва е тлъста, дебела земя. Подобриването ѝ е късна практика – след Освобождението. Торът преди това се е смятал за ненужен. Оттам може да се съди и за това, че тази практика в погребалната обредност също се е смятала за ненужна. Дали обаче торът и тук ще изпълнява функцията да облагородява тялото на покойника?

Противопоставяща се на това твърдение е митологичната оценка на торището. То е нечисто място, обитавано от самодиви, дяволи и други зли духове. Съществуват податки, че самодивите са девойки и млади жени, починали от неестествена и преждевременна смърт. Местата, на които обичат да играят, са нечисти и студени като торището, обора, на боклука, капчука. Трапезата им се намира на нечисто място, на гроб на некръстено дете, или където растат много гъби. Този, който стъпи в средата на трапезата им, умира, а ако е отстранен – се разболява от *у грама*. Това е строго наказание за нарушилия забраната за навлизане в табуираната им територия. Самодивите живеят накрай света, там, където свършва човешкият свят. Те се явяват медиатори между живота и смъртта. Страхът от самодивите в митологичното мислене отхвърля варианта торът, като част от тяхното пространство, да има съприкосновение с тялото.

Торището е локализирано в стопанския двор, но далеч от дома. В някои случаи е разположено на синора. То се явява на границата между човешкото пространство и външния свят, който остава чужд, непознат за човека. Именно синорът се възприема за гранична зона между профанния и свещения свят. Затова и самият тор вероятно се окачествява като гранична субстанция. Възможността използването ѝ при погребението като средство, улесняващо прехода на мъртвеца към отвъдното, не е изключена. Ако приемем това твърдение, трябва да уточним дали се употребява само при определени мъртъвци или при всички, независимо дали са починали при необичайни обстоятелства. В случай, че човекът е спокоен от нормална смърт, по пътя на логиката не се счита за необходимо използването на тор. По-скоро става дума за нередна смърт, защото тогава покойниците се явяват маргинални и те трябва да бъдат приобщени към „оня свят“. Има значение каква точно е смъртта, дали тя е резултат от убийство, самоубийство или се отнася до деца, които са починали, без да бъдат кръстени. Самоубийците се осъждат, защото е грях човек сам да отнеме живота, даден му от Бога. Смята се, че убитите не се числят към умрелите, тъй като животът им е отнет насилствено. Двата вида мъртъвци се погребват встрани на гробището, без да се опяват от свещеник. При такива особени случаи може би се налага използването на тора, който да улесни преминаването в третия инициационен етап, когато душите на мъртвите ще намерят покой. Некръстените деца се погребват без ковчег и тогава тази практика ще е ненужна.

Христо Вакарелски, най-добрият изследовател на погребалните обичаи на територията на България, дава сведения за подобна практика, при която също се поставя нещо под мъртвеца и това позволява да се търси някаква успоредица. Той споменава, че под главата на покойника се слага възглавница, пълна с пръст. Има данни, че в старославянските гробове, преди да се сложи трупът, със или без ковчег, на дъното е поставяна постелка от цветен пясък или цветна глина. Оттук анализът се насочва към символиката на пръстта и на глината като неин вид. Пръстта е високо ценена, тя е свързана с плодородието. Пръстта е земя. Човекът произхожда от земята. Използването на възглавницата с пръст може би наподобява имитационна магия, целта на която е мъртвецът да се върне в изначалното си състояние. В Библията се казва: „И ще се върне пръстта в земята, каквато си е била, а духът ще се върне при Бога, Който го е дал“. Затова при спущането на ковчег в гроба всички присъстващи хвърлят пръст, за да е лека на покойния. А неговото вечно жилище е в земята, от която е произлязъл. Сходно е и отношението към тора – след Второто пришествие живите грешници ще се превърнат в тор: „В оня ден убитите от Господа ще лежат от единия край на земята. Няма да бъдат оплакани, нито прибрани, нито погребани. Ще бъдат за тор по повърхността на земята“. В такъв случай слагането на тор под мъртвеца може да се осмисля във връзка с текста в Библията. Но данни за такава практика, която да се приема за задължителна от християнския обичай, няма. Възможно е това да е предхристиянска практика. Паралел може да се търси при някои зулуски племена, които в доиндустриалното общество изповядват примитивни религии. При тях е задължително скърбящите жени да се въргалат в кал и тор, като целта е „да се заблуди духът на мъртвеца“, за да може той да остане доволен от изразената скръб и почит. Семантиката на тора в случая се различава, но по някакъв начин показва промяната в статуса на скърбящата жена. Съприкосновението му с човешкото тяло позволява навлизането в нов етап – жената вече е вдовица, а мъртвият се отправя към отвъдния свят.

От изложеното дотук може да се направи изводът, че торът като органична субстанция може да се окачестви като мост към отвъдното, по който преминават определени мъртъвци. Към тази категория се причисляват починалите от неестествена смърт, чиито души са ситуирани на границата между земята и небето. Целта е тези маргинални мъртъвци да намерят покой за душата си, преминавайки в света на предците.

„СЪБОТА – НА БАНЯ, НЕДЕЛЯ – НА ПАЗАР“
(НЯКОЛКО ЩРИХА КЪМ ЛИЧНАТА ХИГИЕНА НА
БЪЛГАРИТЕ ОТ КРАЯ НА XIX И НАЧАЛОТО НА XX В.)

ВИОЛЕТА КОЦЕВА

Интересът към настоящата тема бе породен от една фраза, която сигурно всеки от нас е чувал стотици пъти. Става въпрос за добилата популярност и приписвана на У. Чърчил реплика за „онзи народ на Балканите, който още си честити банята“ (Пантев 1994: 16). Дали въпросната фраза наистина принадлежи на британския държавник или е част от политическата митология на XX в., няма да бъде предмет на обсъждане в следващите редове. Днес тези думи са натоварени с редица негативни характеристики, породени от приетия вече за достоверна истина факт, че по традиция българинът е нечистоплътен и ходенето на баня е изключително рядко събитие, което заслужава да бъде отбелязано с поздравление като за празник. Свикнали да я чуваме всеки път, когато се изброяват фактите, доказващи нечистоплътността на българина, сякаш пренебрегваме няколко основни неща, към които навежда въпросната фраза. А именно – какво прави банята толкова необичайно събитие, че да заслужава поздрав като за празник; дали единствено честотата, с която се посещава банята, е определяща за появата на въпросната „честитка“ или зад нея се крият други пластове от народната култура, които заслужават по-задълбочено проучване. За да получим тези отговори, трябва да се съобразим с няколко изходни принципа. На първо място, да не изваждаме поставянето на въпросите от контекста на случващото се в българското общество в края на XIX и началото на XX в.¹ На второ място, трябва да се обърне внимание на разликите в съдържанието на днешните ни понятия за *чисто* и *мръсно*. Изясняването им е основна предпоставка, която ще ни позволи едно сравнително непредубедено изследване на тази толкова делнична и рутинна вече част от съвременното човешко ежедневие.

В научната литература вече е посочено, че в традиционното общество нито едно човешко действие не е самоцелно, а представлява неразделен

¹ Избираме този хронологичен обхват по няколко основни причини. На първо място, това е времето, за което имаме най-достъпни и най-многобройни изворови данни, които позволяват реконструирането на сравнително пълна картина, илюстрираща хигиенните навици на българите. На второ място, в българската етнологична литература вече е приета тезата, че до 20-те – 30-те години на XX в. българското общество в по-голямата си част остава носител на единна система от традиционни обреди, практики, възравания.

елемент от стройната система миогледни вярвания и представи и правещите ги видими ритуални практики. В този смисъл действията с хигиенна цел, като част от човешкото битие, също са носители на информация за определени компоненти от миогледната система на българите от края на XIX и началото на XX в. Ролята на дребните действия и жестове от човешкото ежедневие като ключове към разгадаването на историята и културата на дадена общност вече е отбелязвана на страниците на специализираната литература. Клод Леви-Строс например подчертава, че едно такова изследване „би ни снабдило с несъмнено богата информация относно миграциите, културните контакти или заемките, случили се в отдалеченото минало“ (Леви-Строс 2001: 11). Широка и многостранна употреба на понятията *чисто* и *нечисто* е основателна причина някои автори да търсят в тях един от кодовете за разгадаването на традиционните общества. М. Дъгълс например е на мнение, че някои форми на нечистота могат да бъдат използвани като основа за декодиране на социалната организация. Авторката обръща внимание на представите за жената като нечиста през определени периоди – менструационният цикъл и следродилният период, и отношението към нея, формирано като последствие от тях (Douglas 1988: 14).

Настоящото изследване се базира на данни от края на XIX и началото на XX в. Сведенията, получени при проведените в периода 2001–2003 г. лични теренни проучвания сред информатори от различни възрастови, социални, етнически и етнографски групи, показват значителна степен на консервативност, особено сред по-възрастните представители на селското население, що се отнася до действията по поддържането на личната хигиена. Към въпросните данни трябва да се подхожда критично, тъй като те илюстрират по-късен от зададения хронологичен обхват, респективно отбелязват иновационните процеси в българското общество. Един сравнителен анализ обаче с фактите, запазени в архивните единици на ЕИМ, може да ни позволи да реконструираме сравнително пълна картина на хигиенните навици и практики на българите от края на XIX и първите две десетилетия на XX в.

Разглеждането на традиционните практики по поддържане на личната хигиена на българите насочва вниманието към изясняването на две основни понятия, а именно *чисто* и *нечисто*. Изложението на представите, кодирани в тези понятия, до голяма степен ще ни помогне в процеса на търсене на отговорите на поставените в началото на работата въпроси. В пълен унисон с твърдението на Мери Дъглас, че чистотата не е константна величина, а субективна категория, формирана според нормите на дадена култура (Douglas 1988: 53), считаме, че описанието на съдържанието на тези понятия според представите и нормите на българското общество от края на XIX и началото на XX в. ще ни помогне в по-висока степен да се отдалечим от нормите

на съвременната ни култура. Научните изследвания в тази посока вече са показали, че достоверно тълкуване на категорията *чисто* може да бъде дадено само на базата на сравнителното опозиционно тълкуване с категорията *нечисто* (Silberzahn-Jandt 1991: 66). Това налага паралелното изясняване и анализиране на представите, свързани с тези понятия. С оглед на факта, че настоящото изследване ще бъде изградено върху материал от българската етническа територия, редно е накратко да бъдат изложени основните представи за това, какво българинът от т.нар. традиционен период приема за *чисто* и какво за *нечисто*. Пропускането на изясняването на тези понятия може да ни отпрати в грешна изследователска плоскост. Последното от своя страна е възможно да има като резултат твърде негативна оценка за хигиенните навици на българите, още повече, ако при анализа им се ръководим от пиедестала на съвременните си разбирания.

Тълкуването на бинарната опозиция *чисто* – *нечисто* отдавна присъства като тематика в трудовете не само на етнологии, културолози и философи, но е и предмет на интерпретация в редица произведения от сферата на художествената литература (за повече информация вж.: Douglas 1988; Личев 2000; Николов 1996; Попов 1989; Reinitzer 1988; Елиаде 1998; Турние 1994 и посочената там литература). Интересът към изясняването на тяхното съдържание е напълно оправдан, като се има предвид фактът, че бинарната двойка се причислява към „универсалните опозиции“ (по терминологията на Цивъян 1973: 242) и като такава е в основата на традиционното мислене за света (повече за стремежа към класификация и опитите за категоризация на околния свят в процеса на неговото опознаване вж.: Дъглас 2004: 54–76 и посочената там литература).

В най-общ план категорията *чисто*, *чистота* на семантично равнище е равнозначна с тази за *живо*, *усвоено*, *дясно* пространство, а нейната смислова опозиция – категорията *нечисто*, намира своите символни синоними в сферата на *мъртвото*, *чуждото* (неусвоено), *ляво* пространство, т.е. те представляват илюстрация на универсалната подялба на света. Според някои автори това е определящо за „типа мирогледна система и произтича от признаването на друг свръхестествен свят“ (Георгиева 1983: 70). Най-общо казано, дихотомната двойка отразява първичното деление на света на природна и културна (окултурена) част, на видим и невидим свят, на *космос* и *хаос* (Българска 1994: 230–231)². В научната литература вече е посочено, че анализът на категориите *чисто* и *мръсно* в крайна сметка се затваря до наблюдаване и анализиране на отношенията и връзките между реда и хаоса, между живота и смъртта (Douglas 1988: 17).

² За повече информация относно представите за „хаос“ и „космос“, за „усвоено“ и „неусвоено“, респективно „чисто“ и „нечисто“ време и пространство вж. Елиаде 1998; 2002; Георгиева 1983 и посочената там литература.

В процеса на изясняване на представите, свързани с категориите *чисто* и *нечисто*, става ясно, че те имат своите телесни, времеви и пространствени измерения в традиционната култура на българите. В научната литература вече са посочени основните им календарни и пространствени параметри. Ако търсим проекциите им в категорията на цикличното календарно време, ще ги открием в наличието на т.нар. Мръсни дни – времето от Коледа до Нова година, или Богоявление и следващите Ивановден и Бабинден, Тодоровата и Русалската седмица и др. Това са всички онези периоди, определяни като преходни в традиционния народен календар, които се характеризират с поредица ритуали, целящи да осигурят безпрепятственото и безвредно преживяване на тези дни от населението. В потвърждение на последното могат да бъдат приведени цяла поредица от факти – от маскарадните игри около Коледа и Нова година и по Сирни Заговезни, през обредното гонене на влечуги и насекоми (по време на мартенските празници – 1 (Баба Марта), 9 (Св. Четиридесет мъченици) и 25 (Благовещение) март), до искането на прошка на Сирни Заговезни (Гребенарова 1989; Георгиев 1989 и посочената там литература).

В рамките на денонощието нощта е натоварена с негативни характеристики – тя е времето, през което на родилката е забранено да излиза вечер сама навън; времето, през което не се ходи за вода и не се оставят да замръкват бебешките пелени. Пропяването на първи петли е знакът, който ще пропъди лошото и вредоносно влияние на злите сили (Демирев 1988: 305).

„Чистотата“ (която ние днес наричаме „ритуална“, не само защото нейното постигане неминуемо се свързва с изпълнението на някои задължителни обреди и ритуали, а и за да я разграничим от тълкуването ѝ в смисъл на „хигиенна чистота“³) е задължителна предпоставка за осигуряването на успешния завършек на всяко едно начинание. Така например, за да си осигури добра реколта, сеячът трябва да се въздържа от сексуални контакти с жена си, т.е. да бъде *чист*. Преди да се завърне към нормалния си ритъм на живот, родилката трябва да си чете *чиста* молитва на 40-ия ден от раждането. Едва след това от нейното поведение отпадат редица забрани – да не излиза вечер сама по тъмно, да не ходи боса, да не ходи сама за вода. Четиридесетдневен *нечист* период съпровожда всеки един от основните социализиращи ритуали на преход – след раждането лехусата се смята за *нечиста* до 40-ия ден; младата булка спазва редица забрани и се смята за *нечиста* 40 дни след

³ Терминологичното разделяне на чистотата на физиологична и ритуална е твърде условно и използването му се налага от желанието за постигане на по-голяма яснота при разглеждането на поставения проблем. Под „ритуална чистота“ в текста се разбира крайният резултат и състоянието, които биват постигнати вследствие на поредица ритуални практики. В научната литература вече е посочена връзката и взаимозаменяемостта на понятията „ритуална“ и „хигиенна чистота“. Тези представи са разпространени във всички религиозни системи, и техните основатели – Ману, Буда, Конфуций, Моисей и Мохамед издигат значението на водата като средство, което очиства не само тялото, но и душата (De Bonneville 1998: 9).

сватбата – период, чийто край се отбелязва със събуването и събличането на булката от кръстницата (Генчев 1974: 287–288). Представата за наличието на *нечист* период съпътства и последния преход на човека – смъртта, който включва забрани за редица дейности, отнасящи се до членовете на семейството на починалия.

Твърде различни от съвременна гледна точка са и възгледите относно това, кои от заобикалящите хората вещества, предмети и места се възприемат като *нечисти*. Така например за чиста се смята пръстта, земята като субстанция, от която е направен човекът според библейските сказания. Не е случайно, че при липса на вода най-подходящото средство за почистване се смята пръстта – на нивата ръцете „се измиват“ с пръст. Това се доказва и от представата, че земята не приема грешните мъртвци, т.нар. *нечисти* покойници (Георгиева 1983: 30). Разпространени са обаче и дуалистичните представи, че пръстта е синоним на тленното и нечистото в противоположност на безплътната страна на човешката душа (Гарнизов 1995: 7). Последният пример е доказателство за това, че двете понятия в определени ситуации могат да сменят смисловите си позиции, т.е. това, което е *чисто*, при определени условия може да се възприеме като *нечисто*, и обратното. Примери в тази посока вече са разглеждани от М. Дъглас, която посочва, че части от човешкото тяло, като краката, например, не се възприемат като нечисти, но поставени на необичайно за тях място – върху масата, например, те автоматично се превръщат в нечисти (Douglas 1988: 21).

Пространствените измерения на понятията *чисто* и *нечисто* се концентрират върху представите за *чисти* и *нечисти* места. За *нечисти*, *мръсни* места се смятат тези, които са обитавани от различни опасни за човешкото благодействие митологични същества като самодиви, джини и др. Често в разказите на информаторите се посочва, че тези места се намират „при най-старите къщи, стари тоалетни, бани, помии, на най-*мръсните* места (Тодорова-Пиргова 1995: 37; Грозев 1993: 61; Николов 1996: 87). В случая едва ли става въпрос единствено за оценка на посочените места като „мръсни“ в смисъл такива, които се използват за изхвърляне на непотребните и ненужни отпадъци с неизменно съпътстващите ги отблъскващи миризми. Това са места, реално заемащи периферната и граничната зона на овладения и окултурен социум. Нужниците и помийните ями в традиционната българска къща винаги са ситуирани в задната, *обратната* страна на дворното пространство, възможно най-далеч от жилищните постройки. Там се избягва да се стъпва и да се ходи по тъмно; там се изхвърля водата от изпраната на третия ден риза на лехусата, която още е *нечиста*, т.е. не си е чела *чиста* молитва и поради това и самата вода се възприема като опасна.

За да завърши краткия обзор на традиционните представи относно понятията *чисто* и *нечисто*, ще посоча само още един пример, който хвърля

достатъчно ясна светлина върху факта, че *чисто* е съотносима категория с окултуреното, човешкото пространство, за разлика от *нечисто* – еквивалент на *другия, чуждия* свят. Когато се лекува болен, се нарича: „Както Исус се окъпа в река Йордан, така и от болния да се измият всички лошавини и *нечистотии*“ (к. м. – В. К.) (Българска 1994: 64). В случая под *нечистотии* се разбира болестта, която в традиционните представи е персонаж от света на сакралното, от другия свят.

В тази насока на мисли е важно да се подчертае, че къпането и ритуалното измиване представляват завършващия елемент на преминаването от един жизнен статут в друг. Особено ярък пример е разпространеното по цялата българска територия Ивановденско къпане на младоженците. Именно след него на тях им се забранява да коледуват, т.е. те окончателно преминават от групата на ергените в групата на задомените мъже, характеризирани с нов социален статус (Генчев 1985: 187).

Кратките примери, илюстриращи представите и разбирането за категориите *чисто* и *нечисто*, са достатъчно показателни за наличието на съществени отлики от днешните ни асоциации, пораждани от тези понятия. Тук могат да бъдат приведени още редица други примери. Това обаче ще надхвърли рамките на настоящото изложение, а освен това такива вече са излагани по страниците на специализираната литература (за повече информация вж.: Беновска 1982; Василева 1974; 1985; 1993; Генчев 1974; 1985; 1993 и посочената там литература). Целта е преди всичко да се илюстрират основните линии на традиционните представи на българите от посочения период. Последното ще ни помогне да изложим и анализираме по-безпристрастно практиките по поддържането на личната хигиена на българите от края на XIX и началото на XX в. и по-лесно да загърбим съвременните си асоциации и представи, извиквани в съзнанието ни при споменаването на термина *хигиена*.

На фона на казаното дотук ще изложи основните времеви и пространствени параметри на традиционната лична хигиена на българите от периода на XIX и първите две десетилетия на XX в. дотолкова, доколкото тя може да бъде реконструирана по запазените изворови данни. Трябва обаче да се подчертае, че това е тема, която и до днес остава периферна сред научните среди и теренни проучвания с такава насока почти не са провеждани. По времето, когато се заражда българската етнография, основното течение в нея е романтичното и поради същността на своята проблематика традиционната българска хигиена не влиза в кръга на проучваните предметни области. Точно обратното, тя като че ли е съзнателно избягвана. За доказателство на това твърдение е достатъчно да се погледнат сведенията, събрани от Димитър Маринов – от повече от 1000 страници събран емпиричен материал едва на около половин страничка е отделено бегло внимание на интересуващата ни тема. Повърхностното ѝ представяне рязко контрастира с това на останалите

проучвани от него предметни области. Поради изтъкнатите причини сведенията по посочената проблематика са твърде откъслечни и следва да бъдат реконструирани на базата на изворови данни с различен характер – автобиографични съчинения, мемоари, изследвания с чисто исторически характер, откъслечните данни, съдържащи се в Архива на ЕИМ, както и информацията, получена при проведените лични теренни проучвания. Последните са от значително по-късен период и затова към сведенията от тях трябва да се подхожда критично, което от своя страна предполага използването на сравнителноисторическия метод. Важно е също така да се отбележи, че истинска дълбочина на анализа може да бъде постигната само при широко интердисциплинарно изследване, което не е по силите на настоящата работа.

Както правилно отбелязва Р. Гаврилова, личната хигиена е „стандарт на модерното време“ (Гаврилова 1999: 174) и за традиционното общество трудно бихме могли да говорим за такава в смисъла, който съвременните представи са вменили на това понятие. Със сигурност обаче може да се твърди, че българинът от традиционния период има представа за лична чистота. Поради тази причина са се породили и реплики от рода на: „На секиго пазухът на миск не мирише“ (Гаврилова 1999: 175). Сутрешното измиване е засвидетелствано по цялата българска етническа територия. Всеки човек сутрин е длъжен да наплиска лицето си с вода, „за да му олекне“ (РКС 296: 87). За човек, който не изпълнява това, се е наложило негативното обръщение „мръсник“, „мускурлак“ (РКС 234: 200). Това измиване обаче е продиктувано не от определени хигиенни изисквания, а от твърдата вяра, че „слънцето немит не бива да те огрее“ (Вакарелски 1977: 440–444; Пенева-Винце 1985: 104). Същата представа е причина и за измиването на ръцете преди и след хранене. Първото е обусловено от вярата, че е голям грях и беда ще сполети този дом, ако се сяда немит на синията (Маринов 1984: 717). За Западна България обаче имаме и сведения за ироничното отношение към миенето преди ядене от един малко по-късен период (30-те години на XX в.). Сред каменчани по това време е разпространена репликата: „Миен’е ми трае, а яде’не ми не трае: дайте ми да ядем!“ (Захариев 1935: 136). Най-вероятно става въпрос за процес на избледняване и обезличаване на традиционните вярвания и представи за ролята и значението на хляба и свързаното с тях задължително измиване на ръцете преди ядене. От друга страна, това е и междинен период, през който все още до населението не са достигнали посланията на целенасочената държавна политика за повишаване на хигиенните навици на българите (за повече информация относно държавната политика в посока хигиенизация вж.: Коцева 2005 и посочената там литература). След наплискването на очите сутрин, най-често само с вода и рядко с употребата на сапун, хората се избърсват с домашно тъкани пешкири, но често тяхната роля се изпълнява от „мечестата шапка“ при мъжете и „престилката“ при жените (Бачев 1909: 317).

В научната литература вече е посочено, че личната хигиена на българите е подчинена на строго установена традиция (Гребенарова 1999: 77). Практиките, свързани с нея, се предават от поколение на поколение (Пенева 1974: 173) и показват висока степен на устойчивост. При разглеждането на тази тематика е важно да се подчертае, че се откриват отлики в личната хигиена на различните възрастови групи, от една страна, и в тази на двата пола, от друга. При поддържане на личната хигиена повече внимание българинът обръща на новородените и малките деца до 6 месеца или една годинка, за които се полагат ежедневни грижи. В първите 40 дни от своя живот пеленачетата са в най-голяма степен застрашени от и подвластни на действието на вредоносни и болестотворни сили като нави, лаусници и др. Те все още не са равноправни членове на този свят. Поради тази причина те не се оставят сами, а ако това се наложи, майката поставя при детето си ръжена и метлата, за да го пазят. Поради този несигурен и застрашен статус на малкото дете с първото му къпане, веднага след раждането, се цели да се осигури неговото здраве, сила и дълъг живот. Затова във водата се поставят различни билки, като с най-голяма апотропейна сила се считат браните на Еньовден; пускат се звънци, пирони, сребърна паричка, „за да му е чиста кожата“ и др. (Георгиева, Дражева 1980: 382). Една от респондентките, която е раждала и отглеждала децата си в сравнително по-късен период (50-те години на XX в.), дава значително по-рационално обяснение на тази практика: „... къде наакаано дупенце че го бършеш, такова, проплакни го там, отколкото да го бършеш, па да мирише...“ (личен архив, инф. Лалка Костадинова). Последното свидетелства за промяната на хигиенните представи и навици на българите.

Повсеместно разпространено е мнението, че жените полагат повече грижи за личната си хигиена, което често е повод за насмешки от страна на мъжете. Резултат на това отношение е добилата известност сред силния пол „сентенция“ през Възраждането – „женското общество е баня и хоро“ (Гаврилова 1999: 387), както и пренебрежителната реплика: „Не съм жаба да се мия“ (РКС 342: 39; Гребенарова 1999: 80). На поставения по време на теренните проучвания въпрос, дали жените се къпят повече от мъжете, всички информаторки категорично отговарят положително, без обаче да могат да си обяснят на какво се дължи този факт⁴. Мъжете не само се къпят по-рядко, но и по-рядко мият и сресват косите си, защото, както сами изтъкват, „под калпака не личи“ (РКС № 296: 88). Може да се предположи, че това е свърза-

⁴ Личен архив; инф. Лалка Костадинова Давидкова, р. 1933 г. в с. Въртешево, в момента квартал на гр. Кюстендил: „В. К. А жените повече ли се къпеха от мъжете? – Л. Д. Еми повече. – В. К. Защо? – Л. Д. Откъде да знам защо. Повече се къпеха жените от мъжете. По-често ходеха на баня. Тука, нали близко ни беше банята, често ходехме. Мъжете – по-рядко. А летото, знам, татко и отсреща чича Петре ойдат и се къпеха у реката. Там имаше такова място – от дървета не се вижда и ходат и се изкъпат...“

но с качествените характеристики на момата и бъдеща или настояща домакиня – поддържането на нейната и тази на семейството ѝ чистота е ценена черта в личността на добрата къщовница. Тази хипотеза се поддържа и от факта, че през разглеждания период чистотата се осмисля повече като категория, оценявана и давана от заобикалящия личността селищен колектив, отколкото като осъзната персонална потребност за поддържане на лична хигиена. Други автори отдават това на грижите на жената за децата и домакинството – дейност, която я принуждава да е в по-чест достъп с водата и сапуна. Не на последно място трябва да се отбележи, че жената е тази, която се занимава с приготвянето на хляба в дома. Последното изисква от нея задължително измиване на ръцете, преди да започне да меси. Да се търси еднозначен отговор на този въпрос би означавало да се даде приоритет на един от посочените фактори, а да се пренебрегнат останалите. Засвидетелстваната по данни от теренни проучвания по-висока степен на хигиена при жените вероятно се определя от съвкупността на посочените по-горе причини.

По изворови данни основно къпане и измиване на тялото става в събота срещу неделя. Трябва да се подчертае, че често под цялото тяло се разбира предимно измиване на главата, врата, краката и ръцете – т.е. на тези части от тялото, за които се счита, че могат да бъдат изцапани. Измиването на главата на жената се извършва от нея самата, като понякога ѝ помага друга близка жена от семейството. Главата се натърква със сапун, а често се употребява и хума, за да е мека и лъскава косата, както и за да расте по-бързо. След като се измие и изплакне в предварително затоплена вкъщи вода, косата се сресва и заплита. Често тя не се разпуска до следващото миене (РКС 36: 147). В по-стари времена поради липса на сапун се използва растението „сапуниче“, чиито листа при стриване пускат сок. Свойствата му наподобяват тези на обикновения сапун (РКС 56: 42). Рядко при измиването на ръцете, врата и краката се използва сапун. Обикновено те се изплакват само с вода. Самото тяло, покрито с извезаната риза, се счита за предпазено от вредоносните действия на мръсотията и болестите. Свалянето на дрехите премахва белезите на „този свят“ и поставя човека в още по-голяма заплаха от вредоносните действия на различни демонични персонажи. Й. Захариев в началото на XX в. говори само за „външна чистота“, която касае единствено дрехите, на чиято белота се държи, но те са облечени върху „немита и нечиста кожа“ (Захариев 1918: 96–97). Това може би е една от причините за изричните забрани за къпане и миене по време на различните преходни периоди в календарната обредност на българите – Мръсните дни, периодът Заговезни – Тодоровден, Русалската седмица и др. Вълчите празници също традиционно се считат за време, през което не се мие и къпе, „за да не се точи влас по очите“ (АЕИМ 698-Па: 114). Срещат се и регионални практики, свързани с определени дни в годината, на които се забранява да се мие,

пере и да се сресва косата. Така например в Хасковско на Игнажден не се мие и пере, не се реши коса, за да могат по-лесно да раждат младите булки (АЕИМ 698-Па: 3). Бременните особено строго пазят да не се мият и решат, както и да не перат в сряда и петък, за да родят лесно (АЕИМ 702-II: 2). Ако към това се вземе под внимание и масово разпространената представа, че водата (реката, морето) представлява граничната зона между този и онзи свят, може да се получи логично обяснение за забраните за къпане през различни часове, дни и периоди. А именно, че допирът през определени периоди от жизнения и календарния цикъл със субстанцията, фиксираща граничната между двата свята зона (водата), прибавен към свалянето на знаците на този свят (дрехите), може да предизвика нещастие, беда, болест или дори смърт.

Твърде малко внимание се обръща също така на почистването на зъбите и ушите. Рядко зъбите ще се почоплят с клечка, игла или рибена кост на Никулден (6 декември) и Благовец (25 март, Благовещение). Жените, които обръщат по-голямо внимание на външния си вид, от време на време ще ги натъркат със сол или с препечен и изсъхнал хляб, за да са бели. Още по-малко внимание се отделя на ушите. Често те остават непочистени през целия живот, твърде рядко ги почистват с вълнено парцалче. Както споделя една от респондентките: „Никой четка не е употребявал и паста тогава, никой. Аз, като требе да тръгнем нанекъде, вече като мома, госпожица, чистим ги нещо, чистим, ама... така нещо с парцалче, ама ние имахме хубави бели зъби тогава, що ли много ядохме плодове, не сме яли сладки работи, десерти такива, ама... бели зъби имахме, кат' че ли ги миехме 'секи ден... Не съм ги чистила, специално моите уши никога не съм ги чистила с нищо... Нема такова нещо... Така нещо с клечка или с игла чат-пат. Никой не си е чистил ушите“ (личен архив, инф. Л. К., 72 г.)

Разгледахме поддържането на личната чистота в домашни условия. Истинското ходене на баня е нещо, което излиза извън рамките на ежедневно битие – то е „събитие, придружено от специален ритуал“ (Русев 1985: 9), т.е. нарушава естествения ритъм на делничния живот и по всичките си характеристики отговаря на определението за „празничност“ (по терминологията на Р. Кайоа). Според Р. Кайоа празничният ден, неделята, е времето, когато работата се забранява, хората трябва да си почиват и да славят Бога. Това го поставя извън категорията на обикновения делник и дава възможност за извършване на редица неща, оставащи в сферата на забраненото през останалите дни от седмицата (Кайоа 2001: 106–107). Традиционният ден, запазен за ходенето на баня или за частичното измиване на тялото, без съмнение е съботата, т.е. денят, предхождащ празничния неделен ден. Едно от логичните и рационални обяснения е липсата на време през работната седмица на традиционния представител на българското население,

особено напрегната през усиления земеделски сезон. То се потвърждава и от информацията, получена при проведените теренни проучвания. Една от информаторките отговаря на въпроса, защо неделята е отреденият за къпане и почистване ден, така: „... в неделя жетвата седи, празнува... Опереса, измий са, починува си и понеделника пак отива...“ (АЕИМ 506-III: 9). Това тълкуване е колкото реалистично, толкова и непълно, тъй като данните, разкриващи грижите за телесната чистота в традиционната култура, показват, че, от една страна, те не са просто самоцел, а от друга – не са подчинени на потребностите за хигиенична и здравословна чистота. Освен това посоченото сведение е от доста по-късен от изследвания период, когато традиционният мироглед вече не функционира като единна система. Известно е мнението, че за българина от т.нар. традиционен период къпането представлява не само ненужна, но и излагаща здравето на човека на риск процедура (Гаврилова 1999: 179). Тъкмо поради повишената опасност от простудяване, и респективно заболяване, през зимата той почти никога не се къпе (Великов 1910: 178). За пръв път цялото си тяло българинът измива за Гергьовден (РКС 314: 40). Последното твърдение изглежда още по-достоверно, когато си припомним традиционните представи, че банята и къпането са всичко друго, но не и предпоставки за осигуряване на здраве. Точно обратното, счита се, че измиването на тялото е една от основните причини за настинки и по-тежки заболявания⁵. Не са единични случаите, когато липсата на регулярно измиване и изкъпване е сочено като предпоставка за осигуряване на здраве и дълъг живот. В този смисъл са и думите: „Ами ша са мия сас сапун, зер саму да го 'аба, чунким едно време баща ми се сас сапун са миеше, та беше толкува здраф, а сега младите оти много знаат, са се болни“ (РКС 254: 17). Това твърдение може да бъде прието като доказателство за хипотезата, че къпането представлява една от основните предпоставки за осъществяването на празничната обредност, т.е. времето, когато са позволени действия не само нетипични, а и дори забранявани през рутинното ежедневие. Ако през по-голямата част от годината, седмицата, и денонощието в частност, прекомерната грижа за чистота се възприема като излишно пилеене на време, то повсеместно разпространена е представата, че на черква не може да се ходи немит и небръснат, с мръсни и ежедневни дрехи. Според народните представи човек не може да посрещне големите

⁵ Тези представи не са уникални за българската културна среда. В Западна Европа дълго време битова схващането, че мръсотията е дори полезна за здравето на хората. В потвърждение на това е популярната реплика на св. Бенедикт за Франция: „Колкото по-мръсни са децата, толкова по-добре се чувстват“, както и все още срещаната в Австрия поговорка: „Малко мръсотия не е навредила на никого“. (Green 1990: 36). В допълнение на това е и българската представа, че човек, който обича да се къпе, е мекушав, т.е. *нездрав* (Вакарелски 1977: 441).

празници като Коледа и Великден неизмит (РКС 52: 54). Само като работна хипотеза, чието доказване изисква значително по-задълбочено проучване, може да бъде изказана идеята, че излагането на човешкото здраве на потенциален риск от заболяване (за какъвто се счита измиването на тялото) представлява елемент от персоналната жертва, свързана с почитането и отбелязването на даден празник.

Като допълнителна аргументация на идеята, че ходенето на баня е празнично събитие за традиционния българин, идва и оставеното ни от Йозеф Антонин Ворачек, учител в Сливен в периода 1879–1882 г., описание за посещението на градската баня. Този навик той определя като наследство от турците. Ето какво споделя той: „Веднъж седмично майките отиват (с децата си) почти за цял ден на парна баня... Майката и децата си носят обяд и в банята обядват с други семейства. Всичко е някак *празнично* (к. м. – В. К.), нещо като редовна сбирка на дамското общество...“ (България 1989: 131–132). Ходенето на баня е придружено с обща веселба, ядене на приготвения предварително гювеч и завършва в местния шантан, където изкъпаните мъже отиват вече „кефлии“ (Русев 1985: 9).

Традиционното отношение, касаещо времето за къпане и измиване, е категорично засвидетелствано в ироничната поговорка: „На делник пременена, на празник – м’рлява“ (Кепов 1936: 42), както и в саркастичното подмятане: „Оставила си работата, та се разкъпала“ (РКС 324: 89). Това твърдение придобива още по-голяма сила, когато се изтъкне и фактът, че, въпреки наличието на обективни условия за изграждането на бани в домашни условия, дори и близо половин век по-късно от разглеждания период такива се наблюдават едва в 4,8% от домакинствата на село. Липсата им не може да бъде обяснена с обективни причини, защото в повечето от селските домове има достатъчно площ за изграждането на домашна баня, а и в по-голямата част от тях има наличие на вода (Големанов, Митов 1969: 17). По-реалистична изглежда трактовката, че традиционното схващане на българина поставя банята (както самото помещение, така и процедурата по къпането и измиването на тялото) извън рамките на ежедневното домашно обитавано пространство. Дори и в по-късен период тя остава встрани от делничните потребности, защото представлява част от празничния ден, или по-точно от подготовката за празничния ден и негова неизменна характеристика. Това е една от основните причини за твърде бавното навлизане на домашната баня в условията на българската етническа среда, в която дори и в началото на втората половина на миналия век има живи носители на традиционните вярвания, представи и навици, свързани с полагането на грижи за личната хигиена. Ежеседмичното къпане очевидно е резултат от по-късен период на развитие на хигиенните навици и представи сред българското население. Основа за такъв извод ни дават запазените от нача-

лото и средата на миналия век сведения, че по-възрастното поколение има формирано изразено негативно отношение към миенето и къпането. Някои автори дори са склонни да припишат на това белезите на иманентна, „като че ли вродена“ характеристика, превръщайки я в почти етноопределящ и етнодиференциращ белег (Попов 1927: 48). Зимно време къпането на тялото е инцидентно – обикновено за причастие или за голям празник (РКС 242: 60). По-голямо внимание на личната хигиена се обръща през лятото, когато срещу празници се посещава реката, за да се изкъпят и изперат (РКС 233: 93). Не са единични данните, че епизодичността на къпането се ограничава до два пъти в живота и инцидентно, когато завали дъжд (РКС 268: 31). Дори и толкова рядко извършвано, може да се каже, че къпането отбелязва основните преходни и свързани със социализацията етапи от живота на човека. При случаите, когато се извършва всичко на всичко два пъти по време на целия жизнен път, тази практика съпътства два от основните преходни етапа, а именно – кръщаването или приемането на човека в рамките на християнската общност, и при смъртта му, когато според традиционните представи човек трябва да бъде подготвен, за да продължи пътя си към „оня свят“. В другия основен социализиращ ритуал – сватбата, също могат да бъдат открити елементи от личната хигиена на българина, а именно ритуалното бръснене на младоженеца и ритуалното измиване и сплитане на косата на булката. Кръщението се извършва по образец на кръщението на Исус Христос във водите на р. Йордан. Осмислянето на тази практика в традиционните народни представи е свързана с очистването на новороденото, което до момента на кръщаването си все още се намира в граничната зона между живота и смъртта. То все още се характеризира с белезите на *отвъдното*, на *мръсното*, въпреки че, ако разглеждаме нещата от съвременната им трактовка, детето в първите месеци на своето рождение е най-чисто в сравнение със следващите етапи от неговия живот. В доказателство на това твърдение могат да бъдат приложени редица елементи от народните практики, свързани с грижата за новороденото, които превъзхождат тези през всички останали етапи от живота на човека. Въпреки това, до момента на неговото кръщение то е наричано с табуизирани и иносказателни имена – факт, който отдавна е посочен в българската етнологика наука, като „голчо“, „еврейче“, „мърльо“⁶ и др. Кръщението на детето се извършва обикновено в рамките на първата година от неговото раждане, ако няма необичайни обстоятелства, които да навеждат на мисълта за скорошната смърт на бебето. При такива случаи се избързва с неговото кръщаване. В същото време това е и периодът от живота на всеки човек, през който за неговата хигиена се полагат най-много

⁶ Относно значението и ролята на „мърльо“ в народната култура на славяните вж.: Пропп 1995: 132–134.

грижи. Новороденото се къпе всеки ден, а на места и по два пъти на ден в рамките на първите 40 дни, понякога и до 1 годинка от неговото раждане (в по-късни времена – началото и средата на XX в.). С израстването на детето ежедневните грижи за неговата хигиена постепенно се изоставят. Преходният период вече е преминал и закрепването му в света на живите е обективен факт.

Изворовите данни показват, че ритуалното измиване съпровожда същия процес и в обратната посока, т.е. преминаване от света на живите в света на мъртвите. Мъртвецът не може да бъде погребан, преди да бъде изкъпан. Това обикновено се извършва на скрито място от възрастни хора, чийто пол съвпада с този на покойника. След изкъпването мъртвецът се облича в нови, чисти дрехи. Мъжът се бръсне, а жената се сплита, като в пазвата ѝ се слага гребен, за да може да се сресва на „оня свят“, а при мъжа понякога се поставя бръснарчето. Мястото, върху което е къпан покойникът, не се газии, не се уринира, защото е *нечисто*. Веднага след смъртта се излива водата в цялото село поради вярата, че в нея св. Архангел си е измил ножа, с който е извадил душата на починалия (АЕИМ 703-II: 32). Забраните за миене и къпане се прехвърлят върху живите роднини на починалия. Докато в къщата има мъртвец, косата не се мие, защото този, който го направи, пожълтява като мъртвец (АЕИМ 703-II: 31).

Доскоро една от най-ясно доловимите характеристики на българското население сякаш изглеждаше тази за неговата нечистоплътност. При един аналитичен подход обаче, се получава дисонанс между информацията при провеждането на теренни проучвания и направените заключения. Оказва се, че, от една страна, категорията *чистота* е силно застъпена в живота на традиционния българин (като тук нямам предвид чистотата в смисъл на нравствена характеристика или поне не като основна база за разсъждения). Способността на момата да поддържа добра чистота в дома си е важно нейно качество, за което стриктно се следи от страна на семейството на бъдещия ѝ съпруг. По-важен обаче, с оглед настоящото изследване, е фактът, че в нея не влиза представата за чистота на тялото като израз на хигиенна потребност. Това се дължи не само на обстоятелството, че понятието *хигиена* не съществува сред българското население от т.нар. традиционен период, а дори и за по-късни времена остава непознато. Неговото отсъствие от речника на българина от края на XIX и началото на XX в. се обуславя не толкова поради липсата на лични потребности, а по-скоро заради наличието на редица традиционни представи, които формират основния възглед по въпроса (в това число влизат посочените по-горе представи за чисто и нечисто, за това, кое може да бъде замърсено и кое остава защитено и др.). Може би тук е мястото да споменем, че това не е уникална за българската етническа среда тенденция. В този контекст е изнесеното от Ф. Бродел за

французите от Средновековието сведение, че те „са толкова мръсни, че де-войките са страстоубийки за мъжете, а мъжете на свой ред – за де-войките“ (Бродел 2000: 251).

Краткото изложение на традиционната лична хигиена на българите показва, че тя напълно се вписва в митологичните представи за конструирането на света с техните календарни, времеви и пространствени характеристики в традиционната народна култура. Избраното за къпане и измиване време не е случайно, а се подчинява на строгите правила, върху които се изгражда представата за усвоено пространство и върху които се развива човешкият жизнен път. За този период физиологичната лична хигиена няма как да бъде отделена от своите етични и морални характеристики. Също така тя не може да бъде поставена и извън контекста на универсалните представи за света. Разглеждана на този фон, личната хигиена на българите от края на XIX и началото на XX в. вече не се представя единствено откъм негативните си характеристики, а се превръща в част от стройно изградените космогонични представи. И ако за българина от традиционния период къпането и миенето са едни от най-ясно доловимите характеристики на празничното време, то напълно естествено е да бъдат отбелязвани с възторженото поздравление „Честита баня!“.

ЛИТЕРАТУРА

- АЕИМ № 698-Па Колева, Т.* Бит и култура на населението в Хасковски окръг.
АЕИМ № 702-П Колева, Т. Запис на народни обичаи, обреди и празници на селата Българи и Изворово, Хасковско.
- АЕИМ № 705-П Колева, Т.* Етнографски материали от с. Динево, Хасковско.
АЕИМ № 506-III Кръстева, Д., В. Коцева, Г. Георгиев. Календарна и семейна обредност. Народна хигиена.
- Беновска, М.* 1982. За специфичното в системата от представи на българина за света. – Във: *Фолклор и история*. С., 171–178.
- Бродел, Ф.* 2000. Структурите на всекидневието. Възможното и невъзможното. С. *Българска митология*. 1994. Енциклопедичен речник. С.
- Вакарелски, Хр.* 1977. Етнография на България. С.
- Василева, М.* 1974. Календарни празници и обичаи. – Във: *Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания*. С., 301–344.
- Василева, М.* 1985. Календарни празници и обичаи. – Във: *Капанци. Бит и култура на старото българско население*. С., 200–235.
- Василева, М.* 1993. Календарни празници и обичаи. – Във: *Софийски край. Етнографски и езикови проучвания*. С., 234–260.
- Великов, Ив.* 1910. Санитарното състояние на първоначалните училища в Севлие夫ска околия. – *Съвременна хигиена* 5–6, 174–181.
- Гарнизов, В.* 1995. Тялото в огледалото на разказите за сътворението на човека. – *Български фолклор* 3, 4–17.
- Генчев, Ст.* 1974. Семейни обичаи и обреди. – Във: *Добруджа*. С., 265–300.

- Генчев, Ст.* 1985. Семейни обичаи и обреди. – Във: Капанци. Бит и култура на старото българско население. С., 167–199.
- Генчев, Ст.* 1985. Семейни обичаи и обреди. – Във: Софийски край. Етнографски и езикови проучвания. С., 196–233
- Георгиев, М.* 1989. Преходът между старата и новата година у българите. – Във: Етнографски проблеми на народната духовна култура. Т. 1. С., 12–51.
- Георгиева, Ив.* 1983. Българска народна митология. С.
- Големанов, Х., Ал. Митов.* 1969. Какво показва една анкета. С.
- Гребенарова, Сл.* 1989. Заговезни – Тодоровден като преходен период в народния календар. – Исторически преглед 1, 55–71.
- Гребенарова, Сл.* 1999. Народна хигиена. – Българска етнография 3–4, 77–100.
- Грозев, Ст.* 1993. Село Ковачево. Ст. Загора
- Демирев, Вл.* 1988. Опит за функционално семантична характеристика на Великите пости. – Във: Международен конгрес по българистика. II. С., 1986. Доклади. Т. 15, 302–312.
- Дъглас, М.* 2004. Как мислят институциите. С.
- Елиаде, М.* 1998. Сакралното и профанното. С.
- Елиаде, М.* 2002. Митът за вечното завръщане. С.
- Захариев, Й.* 1918. Кюстендилско краище. – СБНУ 32.
- Захариев, Й.* 1935. Каменица. – СБНУ 40.
- Кефов, Ив.* 1936. Народописни, животописни и езикови материали от с. Бобошево, Дупнишко. – СБНУ 42, 1–288.
- Коцева, В.* 2005. „Насила чисто не става“ (държава, общество и хигиена). – Минало 1, 73–83.
- Леви-Строс, Кл.* 2001. Увод в творчеството на Марсел Мос. – Във: Мос, М. Дарът. С., 7–47.
- Николов, Ив.* 1996. Традиционно жилище. – Във: Традиционна народна архитектура. С., 85–127.
- Пантев, А.* 1994. Уинстън Чърчил или дарбата да предсказваш. – Във: Уинстън Чърчил. Втората световна война. Мемоари. Т. 3. С.
- Пенева, Л.* 1974. Уредба на покъщнината и жилището. – Във: Добруджа. Етнографски и езикови проучвания. С., 160–174.
- Попов, Д.* 1927. Град Лом и околията му. Икономическо развитие с кратки географски и исторически бележки. Лом.
- Попов, Р.* 1989. Към характеристиката на българските народни ярвания, свързани с периодите на преход към зимата и пролетта. – Във: Етнографски проблеми на народната духовна култура. Т. 1. С., 52–74.
- Проп, В.* 1995. Исторически корени на вълшебната приказка. С.
- РКС № 36* ЕИ на с. Мартиново, Фердинандско.
- РКС № 52* ЕИ на с. Дебелец, Великотърновско.
- РКС № 56* ЕИ на с. Подем, Пловдивско.
- РКС № 233* ЕИ на с. Бяла река, Борисовградско.
- РКС № 242* ЕИ на с. Ново село, Троянско.
- РКС № 254* ЕИ на с. Атанаскьой, Бургаско.
- РКС № 268* ЕИ на с. Дерова, Пловдивско.
- РКС № 296* ЕИ на с. Риково, Русенско.
- РКС № 314* ЕИ.
- РКС № 324* ЕИ на гр. Котел.
- РКС № 342* ЕИ на с. Поляне, Елховско.
- Тодорова-Пиргова, Ив.* 1995. Болното тяло: стари и нови представи. – Български фолклор 3, 28–42.
- Турниев, Ж.* 1994. Горски цар. С.

- Green, V.* 1990. Sauberkeit und Gesundheitsrevolution. Wien.
- De Bonneville, Fr.* 1998. Das Buch vom Bad. Muenchen.
- Douglas, M.* 1988. Reinheit und Gefaehrdung. Fr. am Main.
- Reinitzer, H.* 1988. Wasser des Todes und Wasser des Lebens. Ueber geistigen Sinn des Wassers im Mittelalter. – In: Kulturegeschichte des Wassers. Fr. am Main. 99–144.
- Silberzahn-Jandt, G.* 1991. Wasch-Maschine. Marburg.

III. СЪВРЕМЕННА КУЛТУРА

МЕЖДУ УТОПИЯТА ЗА ИНТЕРНАЦИОНАЛНО СЪТРУДНИЧЕСТВО И НАЦИОНАЛНАТА ХЕТЕРОТОПИЯ – АНГЛИЙСКИТЕ ГИМНАЗИИ В СОЦИАЛИСТИЧЕСКА БЪЛГАРИЯ

Н. ГЪЛЪБОВА

Интересът ми към английските гимназии през социализма беше породен от учудването ми пред самия факт на тяхното съществуване. Заслужава си да се разбере защо политическата власт в България не просто разрешава и търпи тяхното включване в цялостната общоучилищна практика, но всъщност инициира и легитимира създаването им.

Най-просто казано, бих искала да си отговоря на въпроса защо държавната социалистическа власт се нуждае от училища, където засилено ще се изучават чужди езици, и по-специално английски.

Докаато с френския и немския нещата са горе-долу ясни (те могат да бъдат признати като легитимни езици, защото съществува ГДР; френската левица е със силни позиции не само във Франция, но и в международен план), то английският е доста по-проблематичен. Както се вижда от една редакционна статия на в. „Учителско дело“ (Учителско дело 1950), самото население изпитва резерви по отношение на този език и родителите не разрешават на децата си да записват английски, тъй като той се възприема за „език на империализма“ (Учителско дело 1950). Призивът на редакцията е да се коригира това отрицателно отношение като училищните директори „провеждат широка разяснителна работа за значението на този език“ (Учителско дело 1950). При първо приближение желанието на държавата да институционализира изучаването на този език изглежда странно, тъй като 40-те и 50-те години са време на параноя от „западна диверсия“, на усилена пропаганда срещу „гнилежа на капитализма“ и на борба срещу „буржоазните остатъци“ и класовите различия.

Доколкото говорим за социализма в България през този период като за тоталитарна култура, чиято цел е да уеднакви индивидите, да хомогенизира културата и да наложи един унифициран, общ за всички поглед към света, то образованието, задаващо формите на познаване на света, които в никой случай не са идеологически невинни, би трябвало да е основният механизъм за осъществяването на тази програма.

На пръв поглед изглежда точно така. Още с идването на новата власт МНП издава „Наредба-закон за прочистване на учителския и преподавателския персонал в народните основни и средни училища и учителските

институти и университета и във висшите училища и академии“ (Държавен вестник 1944). По силата на тази наредба се уволняват „без да са необходими много доказателства“ (Държавен вестник 1944) учители, които са разпространявали фашистки и буржоазни идеи. Целта е образованието да се прочисти от всякаква религиозност и „попщина“, която води до неграмотност и спира развитието на страната. Новото образование трябва да стъпи на теоретичните принципи на марксизма и комунизма за преодоляване на разграничението между физически и умствен труд, между теория и практика. Ключова в случая е тезата на Маркс, че умственият труд е характеристика на господстващата класа, която чрез „обърнатия образ“ (Маркс, Енгелс 1984) на идеологията/образованието легитимира собствената си власт, маскира различията между „работници“ и „капиталисти“ и така всъщност лишава експлоатираните от възможността да разгърнат същностните си сили.

Противно на това комунистическото образование, комунистическият разум трябва да преодолее тази разлика, да слее в едно теория и практика и да отведе индивида до това състояние, при което той няма да зависи от никого, ще пребивава в пълна еманципация, свобода и социално равенство. От всичко това следва, че новото образование ще възпитава в дух на равенство, ще е уеднаквено, или както самата власт го нарича – единно. На този фон изглежда странно, че още през 1948 г. министърът на просветата подчертава необходимостта от създаването на гимназия за чужди езици (в неговия вариант само за френски и немски, английски липсва). През същата година се закриват всички училища, издържани от чуждестранни частни или държавни институции, и държавата трябва да компенсира тази липса. Ще цитирам доклада на министър Драмалиев до МС, защото ми се струва, че в него се крие част от отговора на въпроса, с който започнах:

„С указ № 1145 от 2.VIII.1948 г., обнародван в „Държавен вестник“, № 180, 1 ян. 1948, се закриват чуждите училища в България. Нуждата обаче от изучаване на чуждите езици е належаща. Най-силният мотив на чуждата пропаганда, провеждана и чрез чуждите училища у нас, бе, че в тези училища се усвоява говоримо и писмено съответния чужд език до степен да може учащият, като завърши училището, свободно да си служи с езика и да има предимства пред завършващите народните гимназии. Вярно е, че в учебните програми на народните гимназии се провежда изучаването на един чужд език по избор, но самото преподаване на чужд език така се провежда, че не се получават задоволителни резултати и завършващите народните гимназии остават с най-елементарни и недостатъчни знания по съответния чужд език, който са изучавали в течение на 4 години.

Очевидна е нуждата и ползата от откриване у нас на нов вид гимназии за чужди езици, с които постепенно да се задоволи стремежът на нашата прогресивна младеж към системно и основно усвояване на един чужд език и чрез него – опознаване на историята и културата на съответния народ.

С развитието и разширяването на международните връзки по-чувствителна ще става нуждата от създаването на кадри, владеещи чужди езици, а такива кадри, при нашите условия най-целесъобразно могат да се създадат чрез гимназиите за чужди езици, към откриването на които трябва да се пристъпи още през учебната 1948/49 г.“ (ДА, ф. 136, оп. 3, а.е. 104: 138).

По-нататък се отбелязва, че, за да е ефективно обучението, би трябвало учащите се да се настаняват в общежития, за да бъдат принудени да ползват езика и в извънучебно време. За целта е необходимо да се намерят преподаватели чужденци и възпитатели, „които да са прогресивни хора, каквито има не малко на брой във Франция и Германия“.

Няколко дни по-късно (20 август 1948 г.) с протокол № 122 МС издава 13. постановление, с което одобрява откриването през учебната 1948/49 г. в София на „гимназия за чужди езици с три отдела: за френски, за английски и за немски с общежитие към нея“ (ДА, ф. 136, оп. 3, а.е. 104: 25). Първоначалната идея е да се ползва сградата на Американския колеж в с. Симеоново, но тъй като има проблеми със собствеността, гимназията не се открива през тази година.

Следващата година инициативата за училище за чужди езици отново се подема – този път от най-високо равнище. Вълко Червенков отправя питане към министър Драмалиев какво става с изпълнението на министерското постановление. Като резултат се достига до ново министерско постановление (ДА, ф. 136, оп. 3, а.е. 363: 15) – протокол № 165 от 21 септември 1949 г., постановление № 3 на МС, с което се одобрява откриването на „гимназия с общежитие за изучаване на чужди езици в гр. Ловеч“ (ДА, ф. 136, оп. 3, а.е. 363: 15) в сградата на бившата американска девическа гимназия. Първият випуск започва занятия на 15 февруари 1950. Тук може би е мястото да отбележа, че нито 13., нито 3. постановление са публикувани в ДВ (точната формулировка върху документите е: „Не подлежи на публикуване в „Държавен вестник““).

За да разберем проблематичната публичност и проблематичната легитимност на тази гимназия (а като следствие и всички останали езикови гимназии, появили се при разширяването на мрежата) по отношение на останалите училища, ми се струва, че трябва отново да се върнем към доклада на Драмалиев до МС. В него откривам три аргумента, подкрепящи необходимостта от създаване на такова училище:

1. Противоположност на чуждата пропаганда: изучаването на чужди езици и култура трябва да бъде канализирано и надзиравано от държавата; комуникацията със Запада трябва да преминава през идеологическата решетка на политическата власт, за да се предпази хомогенната култура от „замърсявания“, които биха се появили при нерегулиран обмен.

2. Подготовка на кадри, които да се справят адекватно с разширяването на международните взаимоотношения: властите са наясно, че не биха могли да модернизират социалистическата държава и да я превърнат в кон-

трапункт на капитализма, ако им липсват хора с образование, съотносимо със западното.

3. Нов вид училище, което да задоволява нуждите на „прогресивната младеж“: място, което да дава по-добро образование (в сравнение с „народните гимназии“) за определени учаци. Това всъщност е и най-проблематичният момент, доколкото социалистическото образование е по определение „единно“.

Със сигурност решението за създаване на такъв тип училище е имало противници сред висшите партийни среди, макар и да не съм намерила такива документи. Което, разбира се, не е толкова учудващо, защото знаем, че партийните разногласия и полемики относно вземаните решения рядко биват писмено фиксирани. Те остават по-скоро в сферата на премълчаното, цензурираното или завоалираното. По-важното е обаче, че самите инициатори на създаването на езиковата гимназия нямат еднозначно отношение към това училище. Както ще видим по-долу, оценките се колебаят между пълното одобрение и пълното отричане. Има едно постоянно подозрение, че този тип училище не е напълно сводимо към социалистическото образование, че има нередущурируем остатък, който не може да се подведе под правилата.

Идеологията обаче е достатъчно гъвкава, за да маскира тези проблеми и да им придаде смисъл, съотносим с абсолютния телос на социализма. Всички статии в училищната преса, които коментират необходимостта от изучаване на чужди езици, подчертават, че те са средство за възпитаване в „интернационално чувство“ (Тончева 1962), „укрепване на връзките с честните трудови хора от близки и далечни страни“ (Даскалова 1967). Ключови фигури в подкрепа на тези твърдения са Ленин, който „използвал чуждите езици, за да сплотява международното комунистическо движение“ (Бабов 1970), и Сталин с неговото учение за езика като „ненадстроечно явление“ (Сталин 1950).

Така гимназията за чужди езици се натоваарва от държавната социалистическа идеология със задачата да представя за погледа отвън, за погледа от Запада, вече осъществената цел на комунистическия строй. Тя трябва да е онази контактна зона със Запада, която да представя социализма в неговото идеално състояние: интернационално сътрудничество, дружба между народите, солидарност на трудещите се от всички страни.

Примерите в това отношение могат да бъдат много: от всекидневния живот на гимназията, където се обучават деца на представители на чужди посолства в България (СГА, ф. 1892, оп. 1, а.е. 6: 17), деца на чужденци, „загинали в антифашистката борба“ (СГА, ф. 1892, оп. 1, а.е. 6: 21); през извънучилищния живот – деца от Софийската английска гимназия ходят на лагер в Бирмингам, за да „популяризират делото на социализма“ (СГА, ф. 1892, оп. 1, а.е. 6: 45), учителите българи организират за учителите англичани екскурзии из България или пък седянки по случай 8 март (СГА,

ф. 1892, оп. 1, а.е. 10: 185); до празничната обредност на социализма – на манифестация по случай 24 май, докато учениците от останалите училища маршируват с макети на плодове и зеленчуци, символизиращи плодородието на нашата родина, учащите се от Софийската английска гимназия манифестират с „макет – земното кълбо, жива картина, облечени с национални носии от цял свят; лозунги с цветни букви на различни езици „Мир, дружба!“, всички развяват сини копринени ленти 15 см широки, 1 м дълги“ (СГА, ф. 1892, оп. 1, а.е. 8: 41).

Особено интересно ми се струва едно писмо на учител по рисуване от Софийската английска гимназия, който „във връзка с третия републикански преглед и окръжно № VI-B 11 863 от 09.12. 1959 г. предлага, с цел Гимназията и пансиона към нея в Горна баня да станат *показни* (к. м. – Н. Г.), а през лятната ваканция да служат на гости – учители от демократични страни [...] в хола на гимназията да се окачат 5 картини с маслени бои със сюжети от България: София, Варна, Търново, Созопол и морето, както и портрети на Г. Димитров, В. Коларов и Ленин“ (СГА, ф. 1892, оп. 1, а.е. 5: 159).

Пространството на гимназията трябва да компресираща, да събере в себе си и да представи пред чуждия поглед най-доброто от постиженията на социалистическата родина. Тази особена положеност на гимназията в цялостния публичен, училищен, културен, та дори и политически живот на страната ме накара да потърся аналогия с това, което Фуко нарича „хетеротопия“ (Foucault).

В статията си „За другите пространства“ той се интересува от пространствената организация на Модерността и по-специално от тези места, „които имат любопитното свойство да са във връзка с всички други места, но така че да ги проблематизират, неутрализират или да изобретяват набора от връзки, които те означават или отразяват“. Фуко отделя два типа такива пространства: утопиите, които обаче нямат географска реалност, и хетеротопиите – „нещо като въплътена утопия, където реалността на обществото е едновременно представена, проблематизирана и преобърната“. По-нататък той извежда шест основни характеристики на тези пространства. Задачата ми тук обаче няма да е да търся тези характеристики в устройството на Английската гимназия, а по-скоро да използвам термина на Фуко като работно понятие, фокусирайки се върху това, че чрез хетеротопията „реалността на обществото е едновременно представена, проблематизирана и преобърната“.

Английската гимназия е едновременно включена и изключена от полето на общоучилищната практика. Тя е онова слабо място в идеологията на социалистическото образование (равенство за всички), именно поради което обаче идеологията може да продължи да се възпроизвежда (ние сме като Запада). Това е една конструирана идеалност на социалистическото общество, която, за да съществува, трябва да бъде отграничена в определено място,

достъпът до това място да е постоянно регулиран, а всекидневният живот – постоянно надзираван, за да не се превърне в своята противоположност. Политическата власт трябва непрестанно да работи по реинтегрирането и нормализирането на образа на гимназията, защото той пулсира между, ако продължим с Фуко, „колониата“ (идеално подреденото пространство) и „бордея“ (абсолютната преобърнатост на нормалното общество).

При това тук образът на бордея е съвсем реален. Още със създаването на гимназията за чужди езици в Ловеч сред местното население се пораждат опасения, че тя ще се превърне в място на разврат, тъй като, макар и да има отделни пансиони за момичета и момчета, гимназията е смесена и изкушението за „нездрава дружба между младежите и девойките“ (ДА, ф. 142, оп. 9, а.е. 163: 48) е много голямо. Тези подозрения от страна на местните власти, както и липсата на каквото и да било сътрудничество по организирането на гимназиалния живот много тормозят директора Колимечков и той изрично го спомнава в доклада си до МНП (ДА, ф. 142, оп. 9, а.е. 163: 35). Самият той непрекъснато трябва да полага грижи тези подозрения да не се превърнат в реалност и да се бори срещу „нови отрицателни явления в началото на пролетта – масови влюбвания“ (ДА, ф. 142, оп. 9, а.е. 163: 44).

Към това трябва да се добавят постоянните упреци, идващи от различни страни, че в тази гимназия учениците се възпитават в „презрително отношение към труда“, „формализъм в обучението“ и „поддаване на упадъчното западно влияние“ (ДА, ф. 142, оп. 9, а.е. 163: 44).

Паралелно с това обаче се чуват и съвсем различни гласове. В една дискусия относно нивото на обучение по чужди езици в нашите училища и университети няколко преподаватели от Софийския университет се оплакват, че дори изучаващите западни филологии не могат да използват съответния език адекватно и в скоби добавят: „Изключение правят завършилите езикови гимназии“ (Николов, Янакиев 1965). В същата дискусия студент по английска филология от Великотърновския университет подчертава, че абсолвентите от специалността знаят много по-малко от учениците от английска гимназия, а се предполага, че ще стават учители там (Студентска трибуна 1966).

Както споменах и по-горе, отношението към езиковата гимназия не е еднозначно. При това не е необходимо да търсим ясно очертани позиции и добре аргументирани мнения, които да се характеризират с някакъв континуитет и устойчивост във времето. Самият Вълко Червенков, главно по чийто почин се създава гимназията в Ловеч (при това с английски отдел), се изказва много рязко против гимназиите (по принцип) в реч, посветена на по-нататъшното развитие на образованието. Основната теза е, че гимназиите са остатъци от буржоазното минало, развиват отрицателно отношение към физическия труд и голяма част от завършващите тези училища продължават с висше образование и търсят чиновническа работа. Следователно този

тип средно училище не възпитава истински строители на социалистическа България.

„Годишно средно училище завършват 16–17 хил. души. От тях средно 1/3 постъпват във висши учебни заведения, а 2/3 остават да си блъскат главата какво да правят, тъй като чиновническа работа за всички не може да се намери, а за физически труд повечето от тях нямат нито навик, нито вкус. През последните години ние се поувлякохме безразборно да откриваме гимназии... Трябва да воюваме срещу дребнобуржоазното, чорбаджийско отношение към труда“ (Червенков 1957: 26–27).

Тази двойна оптика към гимназията – от една страна, образцово училище, където се учат само отбрани деца и се изпращат чуждестранни делегации, за да видят постиженията на социалистическото образование (ДА, ф. 142, оп. 9, а.е. 229: 144–5, 153), и от друга страна – място, където „характерно е за нашите ученици тяхното високомерно държание на обществени места, което понякога достига до нахалство“ (ДА, ф. 142, оп. 11, а.е. 122: 21) – превръща това училище в особено пространство на „господстващи подчинени“ (Бурдийо, Вакан: 59). Това е място, където политическата власт създава кадри, които да имат достатъчно технически умения, рационално експертно знание, за да осъществяват модернизацията на страната, като в същото време придават на всеки акт трансцендентално измерение. Партията успява да легитимира господството си (което би трябвало да премахва всички неравенства и класови различия), като създава една прослойка/класа, чиято задача е да заглушава всякакви алтернативни мнения и да говори от гледната точка на вече осъществената комунистическа утопия. За да се гарантира хомогенността на обществото/училищната система/културата, трябва да се допусне контролирана доза хетерогенност/хетеротопия/чужда култура, която колкото проблематизира обществото и е контрапункт на съществуващия социален ред, толкова е и вписана и предположена от него.

Ако се вгледаме в наредбите за прием в тези училища, ще видим, че „прогресивната младеж“, завършваща езиковите гимназии, е (в съвсем буквалния смисъл на думата) родена от политическата власт. Както вече казах, първата наредба за прием не е публикувана в „Държавен вестник“. Кандидатите за училището в Ловеч се набират чрез околийските народни съвети, отдел „Народна просвета“, където освен документ за завършено средно образование и кръщелно свидетелство се изисква и характеристика на родителите, както и такава на детето¹. Първата наредба за прием, публикувана в „Държавен вестник“, е от 1963 г. (Държавен вестник 1963). Съгласно нея министерството определя не само броя на приетите, но също така и броя на тези, които могат да бъдат допуснати до изпит: това отново става

¹ Все пак има публикувана информация за училището. В „Учителско дело“ от 9 август 1951 г. в малко каре се съобщава, че е обявен прием за гимназията в Ловеч и се изброяват необходимите документи.

на базата на характеристиките, които кандидатите трябва да предоставят в окръжните народни съвети. За всяко отпуснато място се състезават 4 души, като отделно от това без изпит се приемат деца на загинали борци против фашизма, при условие че имат успех над 4,50 (Държавен вестник 1963). С предимство се ползват деца на борци против фашизма и капитализма, партизани, ятаци, герои на социалистическия труд, рационализатори и учители – 40% от местата са определени за тях.

Формулировката в наредбата за прием от 1964 г. е още по-интересна. От определения за окръга/града план за 40% от местата ще се състезават помежду си кандидатите – деца на активни борци (Държавен вестник 1964). През 1967 г. този процент спада на 20, а през 1983-та – на 10.

Успоредно с намаляването на процента, определен за „преките“ наследници на партийните кадри и свързаната с тях номенклатура, се наблюдава разширяване на мрежата от гимназии из цялата страна. През 1954 г. се създава английски отдел към Руската гимназия в София. Четири години по-късно отделът се превръща в самостоятелна гимназия. През 1959 г. се открива английска гимназия в Пловдив, през 1964 г. – в Русе, през 1967 г. – във Варна и Бургас, а през 1970 г. – във Видин. По данни от 1979/80 г. (Angelov 1980) броят на гимназии с преподаване на западни езици в страната е 20. Точно толкова, колкото е и броят на всички руски гимназии.

Възможно обяснение на разгръщащата се мрежа от езикови училища в България е все по-нарастващата нужда на държавата от експерти, които да могат по места да провеждат/привеждат партийните планове по индустриализация и превръщане на българите в „нация техническа“.

Друг факт, който също заслужава внимание, е регионализацията на кандидатстването за гимназиите. Учениците от определен окръг могат да кандидатстват в гимназия само от този окръг и в никоя друга. Получава се нещо като паралел на правилата за жителство в областта на образованието. И както придобиването на жителство е въпрос на привилегии и носи голям престиж, така можем да предполагаме, че между гимназиите от различните окръзи се появява йерархизация – завършването на гимназия в един, а не в друг окръжен град се превръща във въпрос на символен капитал. Това от своя страна засилва още повече символната стойност на гимназията – най-вече Софийската – и може да ни кара да предполагаме наличието на редица практики по заобикаляне на правилата за кандидатстване.

Не е възможно да се установи колко ученици са били приемани чрез заобикаляне на нормативния ред, но е явно, че гимназиите за западни езици имат огромен символен интензитет, защото още през 1961 г. Начо Папазов, министър на просветата и културата по това време, издава заповед I-2322 „да се прекрати неправомерното приемане на ученици“ (СГА, ф. 1892, оп. 1, а.е. 5: 56).

В началото на всяка учебна година директорите са задължени да изпра-

щат в министерството списъци с приетите ученици, като изрично упоменават броя на приетите с „привилегии“ и на тези, приети на общо основание. По-усърдните, като вече споменатия първи директор на гимназията в Ловеч Колимечков, правят лични досиета на всеки от учениците и отбелязват социалния им произход (ДА, ф. 142, оп. 10, а.е. 62: 43). От него научаваме, че в първия випуск на гимназията 6% от учениците са деца на политически работници, 9% – на работници, 8% – на земеделци, 8% – на занаятчии, 54% – на чиновници, и 15% – на други. Все още не съм намерила други статистики, които да показват как се променя това процентно съотношение във времето, но ми се струва, че големи отклонения (поне по отношение на чиновниците) няма да има.

Ясно е, че английската гимназия е място с огромна символна натовареност, място, което дава на завършващия това училище голям символен капитал. Това е извънредно място – достъпът до него е регулиран, хората са по-различни (учениците са подбрани – дали чрез изпит, дали по „родословие“; има учители чужденци), знанията, които се получават там, са повече от тези в обикновените училища, защото чуждоезиковата грамотност ти дава възможност не само да четеш речи на Г. Димитров и Сталин на английски, но и да разбираш текстовете на рок песни.

Това създава на учениците в тези гимназии усещането за трансгресивност, за възможност да се преминават и преобръщат нормите на социалистическото общество. Затова и директорът на Ловешката гимназия се оплаква, че учениците се държат „високомерно“ и дори „нахално“ на обществени места. Подобни са тревогите на директора на Софийската английска гимназия. В сп. „Народна просвета“ (Народна просвета 1964: 11–20) е публикувана негова статия, в която, разкривайки положителните страни на живота в гимназията, той не забравя да отбележи, че голяма част от учениците си позволяват да идват на училище без „форма“, с „топирани коси и гримирани“ (Народна просвета 1964: 15). Най-голямо е възмущението му от факта, че те смятат това за официална политика на гимназията. Ето тук ясно можем да видим желанието, съпроводено с усещането за позволеност, да се излезе (съвсем в буквалния смисъл на думата) от униформеността на обществото, да се подрие нормативността на училищния живот. Това, разбира се, не са ефекти, търсени от властта, но са ефекти, които политическата власт приема и търпи. Бих казала, че английската гимназия е пространство на контролирана трансгресия, където ученическите съпротиви и проблематизирането на символния ред на обществото са винаги вече предположени и впоследствие реинтегрирани, нормализирани от властта.

Като казвам съпротиви, нямам предвид някаква политически осъзната критика на системата на управление, а по-скоро всички онези ученически „бунтове“ и неформални групи, които се стремят да открият ресурси за изграждане на личностна идентичност, излизаща извън рамките на подписа-

ното от официалния училищен живот. В този смисъл „съпротивите“ могат да се търсят в практиките по „кражба“ на свободно време.

В голяма степен стабилността (и чудовищността) на политическия режим в България се дължи на факта, че властта успява да „одържави“ не само материалните ресурси за производство, да национализира собствеността, но и да впримчи времето на хората, превръщайки всяко индивидуално действие в политически акт. Тя така ангажира активността на индивидите, че да няма момент, в който личното/частното да не е съотносимо с публичното/политическото (за повече информация вж.: Verdery 1996: 39–59). В сферата на училищния живот това може да се види в организирането на времето на учениците в „дневен режим“. Реално погледнато, няма момент, в който те да не са ангажирани с дейности, които да не са от общодържавно значение. Както виждаме от дневния режим на Ловешката гимназия, който директорът изпраща за одобрение в министерството, дори в съботните и неделните дни учениците са ангажирани в кръжоци по изучаване трудовете на Сталин и Ленин и в обсъждане на актуалните национални и международни политически новини (ДА, ф. 142, оп. 9, а.е. 63). Ето защо всички ученически хитрини по „откраждане“ на свободно време (ненаписване на домашни, преписване, бягство от час) се интерпретират от властта едва ли не като противодържавна дейност.

Особено интересен в това отношение е случаят с групата на „канапите“, която учениците от 9 „б“ клас на английския отдел на Ловешката гимназия организират през 1951 г. Скандалът около тази неформална група („клубът на тарикатите“, както те самите се наричат) е толкова голям, че биват публично изобличени на II конгрес на ДСНМ и дадени като пример за „буржоазно отношение към учението“ и нарушаване на принципа на социалистическата съзнателност.

Всъщност става дума за група ученици, чийто девиз е „Дал Бог междучасия!“. Целта им е да правят „симулации, да преписват домашни, да говорят на развален английски и руски, да измислят прякори на учителите и съучениците си“ (ДА, ф. 142, оп. 9, а.е. 163). След като „дейността“ им е разкрита, следват множество училищни комсомолски събрания, самокритики и обяснителни писма до министерството: „Как попаднах под буржоазно влияние в нашия клас“, където учениците обясняват, че „животът на тариката е празен и той се преобръща по-късно в суинг, ако не влезе в пътя [...] Тарикатът не може да възприеме комунистическото влияние и морал, неговото ухо е глухо за народните имена, а той е способен да изпадне в транс при чуване на джаз [...] Тарикатството осакатява човешките качества на човека“ (ДА, ф. 142, оп. 9, а.е. 163). Може би тук е мястото да кажа, че Огнян Дойнов е част от тази група. Самокритиките нормализират ситуацията в училището и в крайна сметка никой не е „изключен“ от гимназията, а Огнян Дойнов има бляскава партийна кариера.

Използвам този пример от всекидневния живот на Ловешката гимназия не за да изобличавам конкретни личности и да превръщам този текст в радикална журналистика. Целта ми по-скоро е да покажа, че английската гимназия е продукт на политическата власт, че задачата ѝ е да репродуцира съществуващия символен ред (макар голяма част от възпитаниците ѝ да героизират пребиваването си там и да го осмислят като „живот в истината“).

Ако все пак имаме някакви дължимости към това време и към тези спомени за бунтове, то е да ги мислим като пропуснати възможности и неизпълнени (неизпълними) задължения към утопията за свобода, солидарност и единство.

ЛИТЕРАТУРА

- Бабов, К.* 1970. В. И. Ленин за изучаването на руски и чужди езици. – Народна просвета 3.
- Бурдийо, П., Л. Вакан.* 1993. Въведение в рефлексивната антропология. С.
- Даскалова, М.* 1967. Отговорност пред интернационалното чувство. – Учителско дело, № 90, 10 ноем.
- Държавен архив (ДА), ф. 136, оп. 3, а.е. 104.
- Държавен архив, ф. 136, оп. 3, а.е. 363.
- Държавен архив, ф. 142, оп. 9, а.е. 163.
- Държавен архив, ф. 142, оп. 10, а.е. 62.
- Държавен вестник, № 243, 3 ноем. 1944.
- Държавен вестник, № 25, 29 март, 1963.
- Държавен вестник, № 26, 31 март, 1964.
- Маркс, К., Фр. Енгелс.* 1984. Избрани произведения. Т. 2. С.
- Народна просвета, 1964. 2.
- Николов, Б., М. Янакиев.* 1965. Революция или еволюция. – Студентска трибуна, № 12, 21 дек.
- Софийски градски архив (СГА), ф. 1892, оп. 1, а.е. 6, л. 17.
- Сталин, Й.* 1950. Относно марксизма в езикознанието. – Народна просвета 1.
- Студентска трибуна, № 23, 8 март 1966.
- Тончева, Т.* 1962. Партийността при обучението по чужди езици. – Учителско дело, № 26, 3 апр.
- Учителско дело, № 5, 9 септ. 1950.
- Червенков, В.* 1957. За по-нататъшното развитие на образованието в България. Постановление на ЦК на БКП от 1 юли 1957 г.
- Angelov, D.* 1980. Development of the Secondary Education in the People's Republic of Bulgaria. Sofia.
- Foulcault, M.* Of other spaces, "Diacritics", vol. 16, N 1.
- Verdery, K.* 1996. What was socialism and what comes next? Princenton University Press.

ТРАДИЦИЯ И СЪВРЕМЕННОСТ: НА МУЗИКАЛНАТА РОК СЦЕНА В ЯПОНИЯ

ЕМИЛ АНТОНОВ

През последните 15–20 години в Япония текат процеси, които не могат да останат незабелязани. Не само защото тази страна е сред водещите в техническо отношение в света, но и защото тя изумява чужденците с ултрабързото си усвояване на новото от ХХІ в., като успешно пази и старите си традиции. Така единствено в Страната на изгряващото слънце е възможно да се видят и двете лица едновременно – едното на *Sony*, небостъргачи и *shinkansen*-и, а другото – на кимона, карнавали, *kotto* и къщи от хартия. През последните години японското общество отбеляза значителен скок във възприемането на музикалната културата – чуждата и най-вече своята, тази, която се ражда в момента.

Нямам информация дали някой в България се е занимавал досега с това – да изследва традициите на музиката на Японските острови! Чужденци от САЩ и ЕС – антрополози, културолози, музиколози, е твърде вероятно да са изследвали това „поле“, но не съм намерил досега статии с такава проблематика.

Източници: internet сайтове за японска музика (на английски и руски), списания за съвременна музика (японски), сп. „Нов ритъм“, сп. „Пророк“.

Традиционната японска музика. Японската народностна култура е доста затворена в етничен смисъл. В нея като резултат от пряк контакт навлизат и чуждестранни елементи (до ХVІІ в.) както в народната, така и в професионалната култура (в по-голяма степен). Голямата утвърденост на народната култура води до бързо адаптиране и трансформиране и на заемките – най-вече след епохата *Мейджи* (от 60-те години на ХІХ в.) и досега. Ако тези заемки са подходящи, стават част от нея, добиват нейния общ, етнично определен стил. Ако не – остават да битуват само на областно равнище, в някои от етноконтактните зони. В този процес ролята на адаптатор и транслатор играе професионалната култура. Такава професионална култура през отминалите епохи и днес се явяват музикантите, както и актьорите от различните жанрове и стилове в сценичното изкуство. През вековете най-често тези майстори на музиката и театъра, които са пътували от град на град, сами са изработвали своите инструменти и костюми. Моделирали са

и своята нагласа за поднасянето на изкуството като продукт, който трябва да бъде харесан от масовия потребител и разбран от ценителя... Това се повтаря и в началото на XXI в. по цял свят, но все пак говорим за Страната на изгряващото слънце. Именно тези, които работят на сцената, „правейки“ музика или танц, могат да разчупят преградите към една толкова затворена в себе си култура, каквата е японската. За истинските професионалисти музиката никога не се е делила по етнически признак. Тя е или качествена, или просто не става. Наваксването по отношение на затвореността при шогуната Токугава (1603–1862) се осъществява през последните 150 години благодарение на тази професионална (музикална) култура – в повечето случаи елитарна. Бумът на музикалната сцена в Япония отпреди 25 години като че ли успя да размие и тази елитарност! Стана така, че отварянето към Запада, протичащата глобализация и редица други предпоставки доведоха и най-обикновеният японец до доста завидно познаване на съвременната, традиционната, а и класическата музика. След Втората световна война в Япония беше изобретено Karaoke-то; сега цял свят свободно се изявява в съответните клубове.

Музиката още много рано – VIII в. н. е., се е наричала *mi-kagura* (това са били главно песни). При периода Нара има цитра, *kagura-bue* (флейта) и *hichiriki* (обой), *shakubyoshi clappers* (англ.) (Bowring, Kornicki 1993: 216).

Първите въведени инструменти, които са останали и до днес в някои групи или оркестри за традиционен фолклор, а и при такива, които се „впускат да творят в най-модерните направления в музиката (както е при World Music, например), са “*hichiriki*”, “*riuteki*” и “*koma-bue*“ флейтите, които са със страничен отвор. Барабанът (за танцуване) е “*Dadaiko*”. Сега тези инструменти са се запазили и участват в жанрове, които са изцяло инструментални, а от многобройните (стари) вокални стилове за дворцова „употреба“ са останали “*saibara*” и “*goei*”. *Shiaku-hachi* е вид флейта от бамбук, която и до днес е доста популярна не само в Япония. Т.нар. *koto* (инструмент, подобен на арфата, с много струни и настройки; свири се с рог на бивол или крава) е гостувало многократно и у нас. *Yakumo goto* пък е двуструнна цитра (китара), която има история около 1000 години!

Както можем да видим, японските традиции в музиката са още от дълбока древност. Според специалисти по „канджи“ (старата японска писменост) характерът на музиката се представя пиктографски чрез ръка, държаща звънче, почитано от шаманите като магически инструмент (Икеда, Джурова 2000: 173). Един от най-старите музикални жанрове е т.нар. *Min-uo* (текстове на песни).

Той включва:

1. Работни песни: а) жътварски, б) за работа в планината, в) рибарски, г) транспортни, д) за друга работа.

II. Фестивални: а) религиозни, б) за чествания (сватба), в) за календарни празници.

III. Танцувални песни: а) *kaigura* (свещен танц от шинто), б) *bow* танц, в) други за танц.

IV. Песни за събирания (седенки).

V. Песни разказвачески.

VI. Приспивни.

VII. Песни за деца: а) за игри, б) припевки, в) други за деца (*Rice: vol. VII*).

В японските народни песни отсъства мотивът за запазване на националната идентичност! (Икеда, Джурова 2000: 173).

Типичната за Япония *Shinto*-музика е била главно религиозна, за императорското семейство и двора. Музиката се е променяла в „съзвучие с природния цикъл. Античната дворцова музика в Япония ‘гагаку’ използва различни мелодии за различните сезони: ‘соджо’ през пролетта, ‘ошикичо’ през лятото, ‘кхоуджо’ през есента и ‘баншикичо’ през зимата“ (Икеда, Джурова 2000: 172). А т.нар. ‘*Kibigaku*’ изпъква като стил във фестивалната музика, която е най-вече от периода на възкачането на рода Токугава като управляващ (XVII в.).

„През древността в Китай, Корея и Япония са наемали жени оплаквачки, които да оплачат мъртвия. Предполага се, че е използвана и инструментална музика в погребалния обряд“ (Икеда, Джурова 2000: 171).

Будистката музика в Япония е свързана най-вече с будисткото (религиозно) пеене “*shomyo*” (от китайското *Sheng-ming* и санскритското *sabda vidya*). Още през VII в. първата будистка музика, дошла в Япония от Китай и Корея, са нарекли *Bonbai* (или *fanbai* (кит.) – чисто пеене). Сега има три вида *shomyo*: *Nara's*, *Tendai's*, *Singon's* (*Rice: vol. VII*).

Всички тези, а и още много други „стари“ стилове и инструменти могат да се чуят и днес в Япония, което е показателно за това, как тази страна си пази традициите. След революцията *Мейдзю* (1868) страната започва, макар и мъчително и бавно, да се модернизира. Това включва и музикалната култура. През 1925 г. само 5500 японци са могли да слушат радио. През 1941 г. те са вече 6 млн., за което оказва влияние и политиката на воинствания милитаризъм. От 1888 г. японските компании успешно произвеждат цигулки. От 1889 г. там се изработват и хармониуми. Така естествено идва информацията, че през 1970 г. в Япония са били произведени 200 хил. пиана (*Rice: vol. VII*).

Още през 20-те години на XX в. започват да се пишат и изпълняват творби за оркестър и кото (солист), както и за кото и инструмента *gagaku*. Използва се често при концерти за юбилейни тържества и голям оркестър от традиционни инструменти. След Втората световна война композицион-

ните техники, като например дванадесеттоновата алеаторна музика, както и тонови групи вече са били използвани и в музиката, правена на Островите, както се е случвало по цял свят.

Тогава светът става особен по отношение на музикалното изкуство – огромен океан от стилове и идеи. По-късно, през 90-те години на XX в., на тази основа се ражда и понятието World Music (Йорданова 1995: 29–40), което е свързано и се явява продукт, възникнал при развитието на процесите на глобализацията (Българско музикознание 2001). Главоломното индустриално нарастване и скокът на японския стандарт през 60-те години оказват своето влияние върху потребностите на японците – и младите, и по-възрастните – от музика. Музикалните форми все повече изпълват живота на съвременните японци. Това вече се случва без повод и специален етикет – музика, която е далеч от императорското семейство и дворците, от храмовете и празненствата в кварталите с гейши, от сезонните фестивали, възхваляващи природните красоти. Като че ли тази „нова“ музика, която стига до обикновения съвременен японски човек, е профанизирана в негова чест, за негово добро. Тя вече не е привилегия само на висшите прослойки от социума, не е неразбираема мистерия, нито стигаща до онзи старовремски култ на обожествяване. Сега музиката носи предимно радост, релаксация – милиони walkman-и се движат ежедневно по пътищата на Япония. Така е и по цял свят, но все пак става въпрос за японско изобретение.

Процесът на възпроизвеждане на музика чрез най-различни устройства е едно *regretuum mobile*, което особено важи за динамичния живот на Японските острови. Като че ли за момент това успява да откъсне онези малки хора от безбройните правила и задължения, с които трябва да се съобразяват.

Музиката – лека или по-тежка, поп или класическа, диско или рок (*art, hard, heavy, metal, jazz* и др.), блус или фюжън, рап, хип-хоп, техно, етно – списъкът може да продължи до безкрай, е консумирана с огромна „жажда“ от всички японци. Повечето от тях вече не обръщат много внимание дали е чужда – по-важно е как звучи, дали им е по вкуса. Младите японци смесват всички стилове – по подобие на своите връстници от другите страни. За тях правилата вече са нещо абстрактно и незначително – по-важен е крайният продукт. Те правят своите „нотни“ чудеса, „въоръжени“ не със саби, а с най-новите изобретения на техниката. Големите фирми като *Sony, JVC, Panasonic, Canon* и др. всяка седмица пускат на пазара нови, по-добри разработки, които помагат на музикалния процес в работата по създаване на аудио- и видеопродукти. Най-нашумелите композитори и инструменталисти неразривно боравят с мултимедийните продукти и използват докрай възможностите, които им се предоставят. Японците са се превърнали в нация, която най-бързо възприема постиженията на другите народи, абсорбира ги и от това се ражда нещо още по-ново.

Стотиците програми за композиране на музика са главно с японско участие. Освен това всевъзможна японска hi-fi техника е заляла пазарите по цял свят, вкл. и в САЩ! В Япония т.нар. магазини „втора употреба“ са пълни с почти неупотребявана електроника, която е смешно евтина. Популярните сред музикантите MIDI файлове са написани предимно от японци (около 90%). Софтуерът за тези формати се развива стремително пак благодарение на японското участие. Така музиката вече е нещо реално, доловимо и елементарно за всеки. Японско изобретение е и електрическа китара с компютър, на която прагчетата светват, за да се изпълни правилната поредица от тонове на дадено произведение. По този улеснен начин изобщо не е необходимо свирещият да знае нотите!

Преди около пет години в сградата на Софийската опера гостува трупа, посветена на традицията на Taiko – вид японски барабани с повече от хилядагодишна традиция. И тези хора бяха млади за японското разбиране. Нямаше над 50-годишни. Те не само пазят традициите си, но са и техни носители и разпространители в останалия свят.

Така например един от съвременните изпълнители на японска естрада, който миналия месец концертираше у нас – Mizawa, използва в оркестъра си ведно с електрическите китари и традиционният инструмент піко. Това е китайска цигулка с две струни. Друг инструмент от оркестъра му беше dzhamisen – подобен на китара, с 3 струни и с корпус, облицован с кожа от змия – стара окинавска традиция! Иначе японците използват най-често shamisen – триструнна китара с кожа от корема на котка¹.

От края на Втората световна война до началото на 80-те години на XX в. музикалната сцена в Япония е заета главно от застаряващи изпълнители на поп и най-вече естрада, примесена с огромно количество традиционен фолклор – жанр, близък до нашите стари градски песни! Костюмирани японци на средна възраст със сребро в косите и блага усмивка, както и напудрени лелки в кимона пеят за цветовете на цъфналите дървета и любовта, донесена от вятъра, и др. подобни...² Традиционно силна откъм инструменталисти, изпълнители на класическа музика, от 70-те години път на по-малките сцени в Япония си пробива и джазът! Постепенно се появява нова вълна от композитори и изпълнители като Kitano, които смесват симфонична музика и традиционни инструменти, пишат за филмови продукции и излизат на доста големи турнета из цял свят. Тяхната отвореност им позволява да разнообразят музикалната култура на Островите, но до началото на 80-те те са сравнително малко и работят по-успешно навън с чужди творци. Вътрешният

¹ Респондент № 2.

² Респондент № 3.

музикален пазар на Япония е скован от изобилстващите и еднакви (жанрово и стилистично) изпълнители на някакъв техен „попфолк“! В началото на 80-те освен тези „простонародни“ изпълнители и класическите музиканти (които и до днес са много пъти по-скъпи от другите концертиращи) има и някои откъслечни изяви на най-нашумелите рок, поп и диско величия от Европа и САЩ. А интересът към тях е огромен – големите фирми не пропускат да ги издават и в Япония. Обикновено именно там звездите правят своите “live” албуми! Има защо – публиката е особено екзалтирана и добре информирана откъм текстове и ноти. Младото поколение в Япония от ден на ден става все по-неконтролируемо. Развитието на технологиите води и до все по-голям поток от информация, който тече към Островите. Старите закостенели и консервативни порядки все повече отблъскват младежите, които започват да търсят свобода по западен образец. Особено силни са реакциите в японското училище, където от десетилетия униформите на момичета и момчета са строго определени и абсолютно задължителни. Консервативните порядки в японското училище много напомнят на тези от Великобритания. Стресът, който обхваща голяма част от японското общество, е налице още от годините, прекарани в училище. Цената на високия жизнен стандарт е твърде болезнена – процентът на фалиралите и посегнали на живота си бизнесмени е един от най-високите в света (Пенге: 45–70). В Япония допреди 20-ина години се е работело и в събота. Вертикалната йерархия в обществото, изрично забраняваща съвсем доскоро браковете между младежи от различни съсловия, се е спазвала стриктно и това е водело до много „нешастни“ любви, като е предпочетено самоубийството пред раздялата. Според мен най-големият стрес в японското общество е останал още от времето на Втората световна война и двете атомни бомби, слагащи точка на поражението, от една страна, а от друга, вторият голям „удар“ по „светоусещането“ на японския народ е публичният отказ на император Хирохито от божествения му произход съвсем скоро след края на войната! Всички тези динамични събития, само век след т.нар. революция *Мейджи*, водят цели поколения японци до огромен стрес, който има нужда да „бъде отпушен“, и то не чрез 24-часова работа – това не е по вкуса на нито едно младо поколение (в световен мащаб). Ето че в началото на 80-те години на XX в. младите хора от Острова на Аматерасу го намират. Предисторията на рок бума в Япония започва с факта, че най-големите западни банди гастролират там – *Deep Purple*, *Led Zeppelin* (*Red Zepperrin* на яп.), *Whitesnake* и много други, които издават “live” албуми именно от тези концертни изпълнения. Японската публика е една от най-екзалтираните и верните на своите идоли в цял свят...

XJapan – началото ѝ идва от училищна група от края на 70-те години, чиито членове слушат американски рок. Повлияни силно от glam-култу-

рата в Калифорния, те се вдъхновяват най-вече от групата *Kiss*, виждат поведението им на сцената и се опитват да правят подобна музика. По онова време в Япония подобно поведение е абсолютно невъзможно. Затова тези млади момчета преминават през много перипетии, докато съберат екип, който наистина да може да покаже класа на сцената и с творчеството си да затвори устата на всички критици... Един от тези ученици тогава е създателят на групата *XJapan* – Hyashi Yoshiki, който от малък остава без баща и се спасява от стреса, който тресе обществото, като свири на пиано класика и джаз. Виждайки любовта му към музиката и непоколебимото му желание да успее, майка му предложила да заложи всичките си имоти, за да спонсорира издаването на първия албум на тази момчешка група, както и създаването на собствена звукозаписна компания – “Extazy Records”. Непосредственият им успех бил сигурен, като се има предвид стила на тази група от надъхнати млади хора. Те свирели рок с електрически китари, използвали грим и лак за коса, крещели и казвали английски фрази, чути от улицата, правели експерименти. Като че ли историята с Ливърпулската четворка се повтаря – за съвсем кратко време в средата на 80-те *XJapan* стават суперизвестни в цяла Япония. Голяма част от младежите изкупуват синглите им и започват да им подражават. Цялото общество било потресено и от страна на родителите започва мащабна кампания против шокиращата музика. Противоречията били големи, но в крайна сметка новата група устоява на времето. От първия им албум през 1987 (преди това имат само отделни песни) до последния през 1997 г. *XJapan* успяват да продадат милиони плочи, касети и дискове. Предприемат безброй турнета в цяла Азия, а в родината им ги считат за богове. Това не е напразно – сътворените от тях неща са с висока музикантска стойност. Имат текстове и на английски, и на родния си език, но много често двата езика са странно смесени в текстовете. Барабанистът и пианист на *X* – Yoshiki, е композитор от световна величина. Има записи със симфонични оркестри, джаз и блус певици от САЩ и Европа, издал е дискове, в които изпълнява едни от най-трудните концерти на Рахманинов. Участва в трибютния албум към легендите *Kiss* от 1993 г. По поръчка на императора пише песента “Anniversary” – по случай посрещането на новото хилядолетие. В момента живее в Калифорния; личен приятел е с Бил Гейтс и се занимава с намиране на млади таланти и продуциране на групи. За няколко секунди участие в реклама (на супермаркети) е получил повече от 1 млн. долара! Именно използвайки най-големия хит на *XJapan* – “Forever Love”, сегашният японски премиер Коизуми печели на два пъти изборите! Когато групата се разделя през 1997 г., ѝ е направен прощален концерт в най-голямата зала в Токио. Желаящите не са могли да се поберат вътре. Става въпрос за милиони японци, които са стигнали до обожествяването на *XJapan*! След разпадането на групата бум със соло проекта си “Ja, Zoo” от края на 90-те

прави Hide (Хиде), който скандализира японското общество. Поредният шум около „звездите“ от X се вдига, когато през 1998 г. същият този червенокос китарист на *XJapan* е намерен обесен в дома си. Сякаш става дума за поредната рок звезда, жертва на наркотиците и алкохола! Една от версиите е, че тук пръст имат и Якудза..., а и твърде много хора са се дразнели от неговата освободеност. В една от най-големите зали на столицата за няколко дни са дошли да се простят с любимеца си милиони хора от цяла Япония. Почти в целия град движението е било частично или изцяло спряно. В траурната зала е била изложена и колекцията на Hide от близо 200 различни китари. Останалите членове на групата се прощават с него, като му изпяват за последно абсолютния хит “Forever Love”. Невиждано дотогава за култура като японската – сякаш става въпрос за император... Макар че историята на J-rock-a е свързана с подражание на бандите от Запада, след даден момент на натрупване на собствен опит групата *XJapan* слага начало на уникален стил, който съчетава в себе си заемки от hard-rock културата, преплетени с традиционна японска мелодичност и сантимент. След средата на 90-те, когато членовете на групата са вече легенди, всички млади японски групи копират именно тях и все по-малко чуждите изпълнители. Тези процеси на осмисляне на идеите оформят към началото на новото хилядолетие рок сцена, главно в големите градове на Японските острови, която не може да се срещне никъде другаде.

Показателно за отношението на японците към тази група от гениални музиканти, чийто принос за формирането на най-новата култура на Островите е уникален и съществен, е осъщественият проект за музей в памет на загиналия китарист Hide, което е било предложение лично на премиера Коизуми.

След появата на *XJapan* вече открито започва да се употребява терминът J-ROCK!

J-Rock – това е целият японски рок, без значение дали е визуален (visual kei), по-лек (softy) или по-тежък стил (dark). С този етикет са обозначени стотици хиляди сайтове в интернет, посветени на музикалната сцена в Япония.

Групи и идоли. Почти всички групи в Япония правят концертите си по 2 във всеки град – в два поредни дни! Най-успешния жанр в последните 15 години е визуалният. Английският термин е “Visual-kei”. Той се характеризира с много грим, маски, театър на сцената, водеща идея (сценарий) за цялата музика (албум) и костюми на групата. Така и албумите са концептуално творчество, което се вписва в комерсиалната машина за всякакви атрибути, свързани с него. Представям някои по-известни имена:

• *Malice Mizer = Marisu mizeru!* (в японския няма „л“) е всъщност съкращение от англ. *Malicious Mizery*. Поредната японска група, взела участие в

псевдоманията да се намират все по-трудни за изговаряне имена. Членовете ѝ са:

– *Gackt Camui* – енигматичен и харизматичен, обича вино, силни цигари, свещи, Бах... „Възраст – 461 години“, заявява в интервю – според имиджа, който си прави. Артист и музикант, сексимвол от края на 90-те... Роден на Окинава (не е чистокръвен японец) в семейство на музиканти, свири от малък на пиано, отрасъл е с класическата музика, Глен Милър и „Отнесени от вихъра“. Слушайки много филмова музика, той постепенно се формира като творец, твърде далечен на японските традиции. Вече известен и създаващ митология около себе си, той твърди, че на седем едва не се удавил в океана но бил спасен от Духа, който оттогава му помага във всичко. Това може би е въпрос на имидж, но японците, които и до днес носят особен вид религиозно светоусещане, са луди по изявите му. През 1995 г., след като е участвал в ученически банди, вече в Токио, той става известен, като печели Кагеоке конкурс и е поканен за вокал на създадените през 1992 г. *Malice Mizer* – обичащи особено барока и вживяващи се на сцената като вампири и привидения. Изключителният успех ги води до договор с фирмата *Nippon Columbia* през '97-а. Развитието на сценичните им идеи ги отвежда към теми и концепции от *kabuki*, след това към футуристична и роботизирана визия. След като Gackt ги напуска на върха на славата през 1999 г., за да започне солова (pop) кариера, групата става особено dark, и преди разпадането през 2001 г. – доста по-агресивна от *Marilyn Manson* и по-депресивна от *H. I. M.* (Пророк), – но само откъм визия и текст. Искам да подчертая, че музикалните традиции в Япония не са благоприятствали развитието на тежка музика, каквато я намираме в САЩ и ЕС. Звукът там е значително по-мек и баладичен. Това се наблюдава и в Китай, където канон и за най-модерните групи се явява стилът на китайската опера.

– *Kozi* – сега прави турнета из Европа и силно се е „поевропейчил“ – пее на английски.

– *Mana* се е отдал на европейския барок, но много dark, в момента прави нещо като музикално театър-шоу с името “Mois di mois”.

Един от последните концерти на *Malice Mizer* – около 2000 г., когато са на върха на кариерата си, е абсолютно фантастичен откъм ефекти и визия. В началото на изявите им, когато са без звездата Gackt, още са „никои“ и свирят с декори самоделки, не се отказват от идеята за шоу, въпреки че ангажиментите им са по малки клубове. Те са едни от пионерите на визуалния j-госк. Още преди 13 години, прохождайки, дават интервюта за Shoxh и всичко, което са казали, се сбъдва после! Колкото по-известни стават, толкова по-вулгарен е и езикът им на интервюта, все повече им задават глупави и неуместни въпроси.

• *L'arc en ciel* свирят soft j-rock. Hyde (vocal) си прави паралелно солови неща. Като стилове *L'arc en ciel*, а и Хайдо от *Silver*, доста напомнят на Дейвид Боуи. Но (освен много други неща) гласът на Хайдо (така японците произнасят името на вокалиста Hyde – прякор, взет от романа за д-р Джекил и мистър Хайд!) „може да се извисява и много високо, лети с една нежна, фантастична, изненадваща, изумителна лекота“³. Но стилът си е тежен – няколко основни вида специфични конструкции (както при мнозина) плюс изключенията. „Ех, ама как изключително изящно и/или грубо искрено казват повечето фрази!“⁴

„Тази музика не може да се слуша набързо. Изключено!“⁵

Правят парчета в особено голям диапазон на стилове; непрекъснато се променят. Най-известните им парчета са “Evergreen”, “Spirit dreams”, “Neo universe” и др.

• *Luna Sea* (до 1999 г.) също са издавани от “Extazy Records” (гаранция за успех). Техният китарист Sugizo сега е суперизвестен – за брилянтната му солова кариера му помагат не само музикалните му умения, а и външният му вид – антропологически той не прилича много на японец (от брак между американец и корейка) – всеизвестно е, че нежната половина на Острова на Амагерасу си пада особено по мъже с чуждестранен произход (особено блондини)!

• *Dir en gray* са създадени през 1996 г., а от 1998 (когато Yoshiki им става продуцент) до 2003 г. са на „абсолютния връх“ в Япония и правят гигантски турнета в цяла Източна Азия, което също е превърнато в огромна индустрия. Отиват специално до САЩ, където записват един от албумите си в сътрудничество с известни продуценти. Това увеличава американските им фенове, но най-много почитатели извън родината си имат в Русия. В момента са много dark – въпрос на имидж! *Dir en gray* са първата група, която с първите си 3 сингъла „покорява“ подред първото място в японските класации. Песните на Куо (вокал) са са „чисто“ японски, но често имат допир с това, което е „извън“ Япония.

• *Kagra* – излизат на сцената с кимона и грим (като гейши). Те използват много музикални постановки на японската традиция.

• *Buck-Tick* на японски звучи *Vaqui-chicu*! Една от най-популярните групи на музикалната сцена в Япония. Свирят от около 20 години, като в началото подражават на *XJapan*, но през 90-те години се дистанцират от хард рока. Използват всякакви стилове, които смесват в името на нов имидж, тясно свързан с пазара в цяла Азия. В последните си албуми са много dark (мрачни текстове и визия, меланхолия и депресивност, съчетани с агресия),

³ Респондент № 1.

⁴ Респондент № 1.

⁵ Респондент № 1.

но с годините все повече олекват като стил. Китарите отиват на заден план за сметка на електрониката. Последните 2–3 години се отдават на техно проекти с влияние на industrial.

Съществуват неизброимо количество визуални групи – повечето от тях са в стил готк, напр.: *Glau, Jeane da Arc* (вдъхновени от Орлеанската дева), *Lacrima Christy* (имидж, изграден върху религиозната показност, че са християни), *Asid android, Deadman, Waive, Lab., Blood, Schwartz Stein, Sugi, Lucifer, Plastic Tree, Baroque, W. A. R. P.* (като групата *W. A. S. P.*), *Exile, ZZ* (като *ZZTop*), *Skin, Cocobat, Do as infinity, Nookicky* (ето че и японско име), *Siam Shade, Sex Mashine Guns* (стил като *Motley Crew*), *Pill, Issue, Wyse, Penecilin, Boowy, Samurai 55* и др. В последните години набира скорост и групата *Dope Headz*, в която са двама бивши членове на идолите *X*.

Има доста dark групи, които са малко по-встрани от основното течение, но все пак са популярни. Такъв японски Underground са *Crack 6, Balzak, Trash, The Alfe Kra, Despairs Ray* и др.

Oricon се нарича най-голямата класация за j-rock в Япония, където въпросните изпълнители се надпреварват за почитатели и слава, което им носи доста приходи (и на продуцентите!).

Поп-ът в Япония не е толкова развит като рок сцените, но все пак: *Utada Hicaru, Hamasaki Aiumi, Smar, The Boom* – изключително несериозни като творчество (нетипично за японци) и лирично настроени, извън Азия имат фенове, дори и в САЩ и най-вече в Латинска Америка! Голяма звезда е *Naomi Yoshimura, Tia* (като *Maraya Carry*), а и корейката *BOA!*

– *Miavi* (който в бившата си група *Due la quartz* се е наричал *Miaby*) – това е последната новоизлюпена звездичка на японската поп сцена (стил като нашия Руши Видинлиев – защото това се продава най-добре). Сега *Miavi* е покрит с грим и piercing-и). На такива като него им викат “softly” или “modern”; в този жанр са и групите: *Solsberry, Big Kaleidoscops, Every little thing, Dream bon-bon, Sakura* (яп. !), както и звездата *Gackt Camui*.

Цялата японска музика в момента има блясък, независимо дали е визуален стилът на дадена група. А ако някой е визуален – то е на всички нива. Не можеш да намериш нормална обложка или пък концерт на голяма група или изпълнител, а в много случаи продуктите също са „ненормални“ – например художественото оформление на обложките на *M. M.* е необичайно още от първия им албум. Визуалните j-rock-и издават колкото музикални, толкова и фотоалбуми. Дори сайтовете им работят като част от концепцията. Най-известните (изброени тук) и богати са много напред по отношение на интернет. Този на *L’Arc* е най-вече красив, а този на *Mapa* е толкова многофункционален и приключенски – има мистични игри, една от които е с прилеп, а и една по-сложна – с кристални топки и свещници.

Ето и коментарът на мои приятели, които са видели на живо: „Модата – неизброимо количество “fashion styles”, са се родили покрай „бума“ на j-rock-а от края на 80-те. Дизайнерски компании има специализирани за тези стилове, но все пак основните „производители“ и носители на тази култура в Културата на съвременна Япония са самите фенове! Има поне 3 специални списания: най-голямото е “Gothic&Lolita Bible” (Mana е главният му издател) – в него има много мода, която върви паралелно с концепциите от j-rock-а. Има дори книги – да не говорим за manga “Gothic&Lolita” жанр, дълбоко свързани с Malice Mizer „течението“ и подхранени от manga историите, свързани с Европейския романтизъм, и фентъзи културата“⁶.

„Бях в Maruzen⁷, където имаха седмици, посветени на този нов жанр – на етажа за японска литература! Мотото не е просто „хайде всички с черно и грим“! Визуалното трудно се усеща без оригиналните албуми... А то е истинска естетическа наслада. Цяло приключение е да отвориш оригинален, визуален j-rock албум (audio). След трагичната смърт на Hide (1998) беше издаден възпоменателен албум във формата на ковчег! И той не е изключение, страшно много са – изкуство сами по себе си! Всичко е създадено да ти пълни очите и сърцето. Колко много въображение имат хората наоколо, никой не ги спира да творят... едно „пипнимо“ и активно въображение, в което можеш да „плуваш“! Музикантите от повечето групи са удивителни – абсолютно адекватни, със страхотна визия за това, което искат и могат във връзка с музиката. Компетентни професионалисти, въпреки че не изглеждат много от нашия свят!“⁸

Ето какво споделят информатори (българи, живеещи в Япония), присъствали на такива концерти и движещи се в такива среди: „И музиката, и визията, и настроението бяха върховни! Колкото до феновете – почти нямаше нормално облечени хора в зала за около 3000 души! От атмосферата – тръпки да те побият! И никой не се държи като преоблечен или ексцентрично – хората просто са си облечени!... А почти всички са пътували в дрешките си от местата, откъдето идват – аз така стигнах и до залата – последвах една млада дама от феновете в метрото. Нямаше начин да ги объркам – точно срещу мен, например, седеше едно девойче със сини очи и черни коси, с черна дантелена шапчица – като оживяла порцеланова кукла в готически стил, но с къса пола. Разнообразие – от точни имитации на луди костюми на Dir en grey и прочие групи (piercing-и и цветни лещи на очите). Един вид „висша“ мода в стил manga-gothic-sci-fi плюс тук-там „нормални“ hard’n’heavy дрешки

⁶ Респондент № 1.

⁷ Японска фондация на възраст от 135 години, чиято цел е да издава книги – местни, но и от цял свят, както и да съхранява литературната традиция на Японската империя, и да пази нейната култура.

⁸ Респондент № 1.

като за концерт. Носят на поразия платформи и токчета – всякакви височини. Метални джаджи, kick-ass ботуши – под и над бедрата, черна коприна – тук-там и с някое лятно кимоно; кожени панталони, бяла дантела... розова такава, панделки, чорапи и чорапчета (с бримки, направени нарочно, мрежички, корсети, връвчици т.н.). А мнозинството бяха японски девойчета, мотивирани за красива гледка и тежка музика... Момчетата по такива концерти са доста по-малко. А много от изпълненията се свирят в stage вариант – така се привлича винаги публиката! Някои от вокалите не само, че пеят страхотно, а използват и похвати от театър Noh⁹.

Все пак новата музикална култура в Япония е базирана върху старата. А това е страна, в която традиции не липсват.

Определено в музикално отношение може да ти се стори, че напомня на китайска музика още от старите времена. Доказано е, че в музиката от Островите своя отпечатък е оставила и християнската католическа меса, донесена от португалците още през XVI в. Усеща се и „докосването“ на западната модерна музика от края на XIX и началото на XX в. В рамките на джаза, дошъл там след 1945 г., това е просто факт. Все пак сериозните музикални традиции на Японската империя са неоспорими:

– Най-старият музикален ръкопис е нотация за флейта biwa и е в “Syosoin Imperial Depository” в Nara. Написан е през 747 г. (26 юли).

– Друга нотация – за Syomuo (будистка вокална музика), появила се през 1472 г., е най-старата в света.

– От средата на XVII в. е направена и специална нотация за театър „Но“ – за koto и shamisen.

– Съществувала е и вид усложнена солфежна система за музикални инструменти – “syoga”, която е целяла да предизвика паметта на изпълнителите. Тъй като “syoga” се пеят главно като фонемни от японската азбука, лесно е да се транскрибират в писма (Rice: vol. VII).

Така например от 1939 до 1944 г. е съществувала NHK (Japan Broadcasting Corporation), която е записала огромна колекция с всички възможни фолклорни примери от цяла Япония. От много отдавна има четири аспекта на музикалната култура в Япония, които могат да я характеризират:

1. Тенденция на японците към акултурация.
2. Съжителство и съдействие между орална традиция и литература.
3. Здрава връзка между градското и провинциалното (на малката територия нещата са близки).
4. Важността от inter-текстуализация (единство между текст, музика и танц; поведение, костюми и мимика).

⁹ Респондент № 2.

Приемането в японската култура на чужди елементи (особено при музиката) е много характерно за повечето периоди на историята им (Rice: vol. VII).

Има един квартал в столицата Токио – Harajuku, който е близо до Yoyogi Park, където всяка събота и неделя се устройват нещо като гладиаторски борби – свободни двубои, които са непосредствено свързани с културата Manga (комиксите), а също и Anime (анимациите) в Япония. Harajuku е бил построен през 1964 г. и още оттогава му се носи славата на сборище на алтернативни младежки групи и изобщо на хора с различен стил на обличане и начин на мислене. Ако някой отиде на входа на Yoyogi Park, вероятно би си помислил, че присъства на сбирка „на Punk-европейско аристократично общество от тийтейджъри“ (от: SN Dallas Morning News/9june1999/byMelissa Morrison/Gale group inc.).

Целият район се затваря за движение и там се стичат участници и зрители. Условието да се присъства на мероприятиято е всеки да е облечен в костюм стил фентъзи. Нормални не се допускат! Индивиди, покрити с татуировки и пиерсинги, рицари и принцеси, самураи и всякакви фантастични същества могат да бъдат забелязани – с всякакви странни оръжия. Огромно субкултурно явление, съществуващо в мегаполисите на Островите. Хора, които се забавляват странно – повечето gamer-и. Но тяхната работа, истински имена и години са тайна. Повечето отиват там през weekend-a с nickname, което е само за тяхната съботно-неделна самоличност. Много от тези млади хора ще имат проблеми, ако техните колеги или близки узнаят с какво се развличат те.

Ето и някои извадки от новини за Япония, публикувани в интернет, и предназначени за останалия свят:

„След 5,30 ч. следобед в метростанцията на Harajuku е пълно с хора, които се прибират от работа. Три ученички, които четат списанията “Kela” и “Gothick Lolita & Bible”, са облечени като кукли във Викторианската епоха; деца, които се шляят след училище около моста до Yoyogi Park. Не изглеждат евтино облечени – за около 20 000 ¥, но пък това им струва около 10, 000 ¥ всеки месец. “Brand X” е магазинът в Harajuku само с клиенти на възраст между 18 и 22 години. Китаристът идол Mana се е вдъхновил от този тип фешън. Близко до manga и anime, този тип мода е последният експорт от Япония“ (by Anita Anandarajah., 10 oct. 2003. SN New Straits Times. SCNSTRAT PG 1, LA English CY (c), 2003. New Straits Times Press (Malaysia)\Berhad). „Фен проваля рок концерт в префектура Сайтама. Около 30-годишна жена била арестувана в гр. Тока от полицията, а причината била, че тя се обадила за бомба, поставена в концертната зала на града. Заклетата фенка била подтикната да направи това, след като не могла да си купи билет за групата на рокера Gackt от Кавасаки, защото билетите

били свършили. За нея било непросимо да не може да го види на живо“ (HD, Mainichi daily news, 9. 5. 2001, SC AIWMDM, LA English CY (c), 2001 Chamber World Network).

* * *

„Повечето групи от Visual Key свирят умерен хард рок. Нищо ново и специално. Жанрът има повече допирни точки с подиума на световната мода, отколкото със звука. Самият стил на музиката е трудно да се определи: кибер-пънк и футуризм се смесват с ренесансови краски; кошмарни сюжети се преплитат с приказни такива. „Дивите“ костюми вървят и като дизайнерски шедеври. Някои изобщо нямат човешки облик. Чертите на Visual Key бандите: “fright wigs” или вдъхновени от манга прически, тежко излъчване, исторически костюми, готическо влияние, ексцентрична андрогиния, нарцислично поведение, имена, звучащи във френски стил (Pierrot, Dir en grey, Le obje)! Нищо че са с английско звучащо име, Malice Mizer са комерсиално най-успешната банда във Visual Key. Докато други такива групи свалиха по малко от блясъка си, за да разширят влиянието си, М. М. стана още по-ексцентрична, след като премина към компанията Nippon Columbia през 1997 г. Те станаха абсолютни господари на визията в този жанр. Стилът им съчетава рор звучене, съдържащо барок, карнавал и музика като от италиански филм на ужасите, а и дрехи с кръстове. Резултатът не е разрушителен, точно обратното – съгражда се нещо ново и интересно“ (HD, The Yomiuri Shimbun/Daily Yomiuri-Popcetera 14.06.2001; SN. SC AIWMDM, LA English CY (c), 2001 Chamber World Network).

* * *

Ето и още коментари по адрес на j-rock-a в интернет, поместени в новини от Япония, предназначени за останалия свят:

„Групи като Sugur 16 свирят страстен indie китарен рок, впечатляващи са и звуците на етногрупата от Окинава Shoukichi Kina, а и на Champloose. Все пак покрай рока и неговото стремглаво развитие скок направи и рор-ът в Япония.

Ј-музиката стана еkleктична в стила си и перфектна в музикално отношение. Причините?! Една от тях е, че японските деца имат невероятно широко поле от музика. Например Shibuia в Токио, центърът на японската младежка култура, е изпълнен с огромно количество магазини за CD-та. Това е може би най-доброто място в света (Shibuia), откъдето можеш да си купиш музика. Точно затова и в момента японските музиканти композират и изпълняват музика, изпълнена с всякакви музикални влияния. Младото поколение японци има възможността да смеси всичките тези влияния в нещо изцяло ново, продукт на XXI в., където границите са абсолютно размити.“

Трудно може да се види това като мода в провинцията. Участието в такива движения и субкултури е свързано и с определени финансови разходи – един костюм на момиче, което е j-rock fan, струва около 25 000 ¥ (около 180 \$). В Токио стандартът на живот е доста по-висок от този в останалата част на Япония и това позволява повече японци да се занимават със своите интереси през свободното си време.

В Нагајуки известни съвременни дизайнери като Issey Miyake и Commes des Garçons продават авангардните си дрехи. Пак там, на *Takeshita Street*, има голям пазар за облекло от всякакви стилове – от гангстерски до “Elvis”.

Демонстрацията на особено интересни дрехи като стил могат да се видят в столицата и в други големи градове там, където в близост функционира колеж по изкуства. Един от най-популярните стилове на обличане сред j-rock феновете е т.нар. Goth (съкратено от “Gothick”).

Младежите, разбира се, подражават на своите идоли от групите, както и на манга-героите. Музикантите и техните продуценти се съобразяват с модерното, а и гледат да си правят имидж, подобен на герои от комикс. Получава се нещо като затворен кръг...

Така черните нокти по ръцете от края на 80-те се комбинираха с „викторианско“ или „едуардианско“ облекло – влияние на японците оказват UK DeCaу, Vauhaus и др. През 90-те години Goth стилът се разделя на много подкатегории: “sexual ambiguous”, “sci-fi rock”, “fetish” и “glam”. Чак от Монреал и проектът на Сандра Чирико и Карън Симпсон – “Ritual Desigus”, идва и вдъхновението за японския “cyber” и “fetish” Goth, започвайки от оцветено PVC! Такава категория хора, макар и немногобройна, е копнеела да се сдобие с идоли. Групи като *Malic Mizer* са се възползвали от тази и социална по характер нужда – от страна на феновете меломани, и другите, ориентирани към модата. Така е запълнена известна празнота, която е разделяла двете групи j-rock фенове. Последните няколко години истинските Goth фенове се обличат като анимационни герои – едни от най-популярните атрибути са платформите (обувки) стил “Mary Janes”.

Goth стилът, в рамките на j-rock-a, разчита на това да шокира публиката, защото е неестетичен и лесно се променя. Той е свързан като мода директно със сцената. Токийската Goth сцена е била най-изявена (до скоро) чрез идолите *Malice Mizer*, които са подпомагали рекламата и просперитета на “Lolita” магазините. Днес това е останало като приоритет само за китариста Mana. Специално Goth музиката се нарича още и “Visual shock” в средите на японския и световния underground.

За популяризирането на този стил в модата и звука немалка роля има и анимацията “Sailor Moon”, където главен герой е едно 14-годишно момиче. Различните и разнообразни костюми, виждани през weekend-a в Нагајуки,

представят хибридизация между каубойски стил, този на Вивиан Уестууд плюс самурайски черти; още рамбовци, облечени като балерини, и „куклички“ – като звездни войни. Странно и доста перверзно на пръв поглед. Така е сред доста голям процент от j-rock публиката, която изразява по този начин и своето отношение към традиционните норми в съвременното японско общество. Много от тези „деца“ се движат по двойки, наричани обикновено с името “twinning”. Това е, когато двама са облечени абсолютно идентично. Някои с по-богато въображение си правят костюмите сами, а други ползват каталозите на “Gothick & Lolita Bible”. Например визията на 5-годишно момиченце – в сексуален контекст, шокира всеки, който е встрани от Goth стила и j-rock-a като музика. Goth култура има и в Торонто, но тя е далеч от постиженията на токийската! Всеобщ признак е, че Goth настроенията са особено силни сред учениците от частни училища с доста заможни родители, които имат строги изисквания за костюми в училище. Когато дойде weekend-a, все едно че полудяват, забелязали са продавачите. Това се случва и по други места по света, но е приемано по-скоро като театър, само в Япония е начин на живот за мнозина младежи!

“Gothick Lolita” стиловете са показателни за това, как японската популярна култура е придобила представи, без съдържанието да е конкретно. Това е един културен феномен, който се извява като субкултура, често иронизирана от останалите японци и някои среди на Запад. Това не пречи Goth-a да съществува и да се развива. Корените му са от Англия, където е възникнал в средата на 80-те, а ето докъде е успял да стигне. След 1998 г. се прехвърля от Япония в Корея и Китай.

В *Narajuku e Ota Memorial Museum of Art*, както и *Nezu Institute of Fine Arts*, което се извява като един творчески екип и е срещу *Laforet* (друга академия), която пък е разположена в нашареното с петна и осеяно със скулптури пространство на галерията, в която сграда е разположено и японското MTV.

Една от централните улици в Токио се затваря всеки weekend, за да може да се сглобят и разположат сцени, на които два дни свирят всякакви най-обикновени (и не чак толкова) хора!

Интересът към световната музика от страна на японците е показателен – около 90% от MIDI файловете¹⁰ в Net-a са направени пак от тях.

Поддържащи жанрове на j-rock-a (karaoke, film, magazines) са месечни издания – доста обемисти (с по около 100–150 страници). Във всяко има много плакати и стикери. Много популярно списание е “Arena 37”. То е

¹⁰ Музикален формат за електронно композиране и възпроизвеждане на музика, изключително практичен и лесно преносим като софтуер.

посветено най-вече на визуалните жанрове в j-rock-a. Традицията там е при интервю на някоя „звезда“, тя да рисува нещо през това време – то се отпечатва заедно с интервюто. Публикуват се редовно и рисунки на феновете. Там често се представят т.нар. indie групи (млади, които сега „прохождат“). Други медии с такава насоченост са “Fool’s mate”, “UV” (издание на Sony), “Zappy” (в което се пише за рок, но основните теми са с поп насоченост – доста по-„лигаво“ от останалите, „Gigs“ (пълно с ноти и експлозивни интервюта – единственото, което по западен образец се разгръща отляво надясно), “Shox” и др. Във веригата от магазини за книги “Bookoff” се намират и музикални стоки; магазините дължат голяма част от огромния си успех на това, че там се намират и стоки втора ръка – например албуми „втора употреба“ – за 1200 ¥, докато нов струва 6000 ¥, а нов single е само 1200 – употребен е почти нищо; списанията – нови струват около 1000 ¥, но в “Bookoff” са 100–200 (на старо)¹¹. В Япония всичко се употребява докрай и нищо не се хвърля! Трябва да имаме предвид, че старите стоки в Япония са в много прилично състояние – без изключения.

Създадени са и много PC games, които са посветени на музикантите от някои групи – обикновено с фантастичен сюжет и „жънат“ невероятен успех сред подрастващите. През последните 10-ина години, с „бум“-а на internet, в Япония възникнаха и безброй сайтове, направени от j-rock фенове. Денонощно се обменя информация за любимите им групи, обменят се mp3, които иначе са доста апокрифни за обикновения пазар. Най-популярните „места“ за феновете са т.нар. fan art, където всеки може да нарисова или скицира любимия си изпълнител, дори като шарж, но най-вече се виждат рисунки в стил “manga”! Цената, която трябва да платиш, за да чуеш на живо някоя от j-rock групите е около 5000 ¥ (50 \$). Подчертавам, че цената на билет за класически концерт в Япония е двойно или тройно по-голяма! Сериозните хора, с високо положение в обществото, слушат класическа музика и ходят на концерти, защото това показва и престиж, и възможности. Сред младите също се слуша класика, но те не се ограничават и за другата underground музика.

Цялото това j-rock шоу – звуково и визуално, наистина много напомня на театрална постановка от kabuki! Ще дам за пример една от 3-те най-известни творби от този жанр с многовековни традиции. Това е драмата от kabuki, която е в 5 части – “Yoshitsune sembon zakura” („1000-та вишни на Йошитсуне“). В него има всичко от живота: предателство, саможертвопринасяне, отмъщение, романс, смелост, самоубийство... За целта се използват танц, жива музика, акробати, пищни костюми и грим, дори пиротехника! Конкретно тази театрална постановка се базира на една история

¹¹ Респондент № 2.

от XII в. – войната между клановете Тайра и Минамото (Bowring, Kornicki 1993: 217–218).

Една от най-често показваните драми в кабуки е тази, свързана с т.нар. *kaishaku* (яп.) – този, който асистира при извършване на ритуалното самоубийство (*seppuku*)! Традицията била самураят да кани за *kaishaku* най-близкия си приятел. Често на *rock* сцената се показват самурайски образи и теми от старата епоха.

Сега „музиката е еднаква навсякъде, докато местните оригинални музикални традиции се забравят“, казва Д. Икеда в едно интервю за музикалната сцена в Япония (Икеда, Джурова 2000: 179). Дори при използването им в сценична изява вече се търси само стилизацията.

Глобализацията изобщо влияе на всичките тези процеси в световен мащаб. Българите, а и японците имат правото да се оплакват от доминирането на западната култура, която понякога дори посяга на тяхната автентичност (Пейчева 2001: 128–138).

Особено силно това се забелязва спрямо Япония и нейния фолклор. Там се наблюдава и *West-ернизация* – при това на две нива: едното, спрямо северноамериканската култура и *McDonalds*, *Micky Mouse*, *Coca Cola* и *Barby*; второто, спрямо европейската култура! Това са главно творци, които освен от своята древност, намират упование и смятат за ценни постиженията на *Ренесанса*, *барока*, *Просвещението*, *класицизма*, *романтизма*, дори *натурализма* и т.н. Но тази *West-ернизация* е процес, започнал главно след Втората световна война и най-вече през 60-те години. *Kitaro* например е музикантът, който чрез своите проекти не само популяризира японската култура и музика, но чрез него много хора от далечната страна се запознават и приемат западната музика. От 1970 г. нататък с всяка година нараства потреблението на аудио- и видеопродукти в Япония, които ежесечно търпят подобрения. Композитори като *Й. С. Бах*, *В. А. Моцарт* и *Л. В. Бетовен* са сред най-любимите на японската публика. Всяка година за празниците около *Коледа* и *Нова година* се наблюдават феноменални продажби на *Симфония № 9 на Бетовен*! В последните 30 години са особено популярни и стиловете *танго* и *рок*. От *етномузиката*, освен такава като българската, най-вече *родопска*, се слуша и на други далечни на японците народи. Освен това те преоткриват и собствената си музикална култура – чрез „хитовата“ за тях напоследък музика на айните от *Хокайдо*, а и тази от *Окинава*. Политиката днес е такава, че всеки един японски студент се учи да свири на поне един японски традиционен инструмент (*Rice: vol. VII*).

Грацилизацията на новите поколения в антропологически аспект спомага за развитието на този тип субкултура на Японските острови да върви доста гладко. И преди векове – в театър *Noh*, мъжете са се въплъщавали в женските образи, но с големи усилия и много *грим*. Сега и от двете няма

нужда – чертите на младежите се изравняват и често само дрехите могат да подсказват кой се движи по улиците на японските градове (а и в Европа, и в някои щати на Америка!).

В тази връзка шоутата, които се правят на японската рок сцена, са като тези на нашата „звезда“ Азис! За САЩ подобен идол е Marilyn Manson, а много преди това – Alice Cooper. А и много други... По същия начин, както Азис шокира на сцената след като роди пред публика, или се венча със себе си, или показва в клиповете си любов между мъже... и цялото му поведение, което скандализира българското общество. Искам да подчертая, че преди 25 години мнозинството от японските семейства беше шокирано от поведението и музиката на петимата teenager-и от *XJapan*, но именно те останаха като символ на съвременната музика от Островите. След тях много още групи и изпълнители са шокирали онова толкова консервативно източно общество, но сравнително по-малко – пътят към „Новото“ и неговата масовост вече беше прокаран. Що се отнася до изпълненията с травестити, за японската култура това е нещо, което се приема като нормално, любовта между мъже – също. Обаче там обществото се е шокирало от мрачните изпълнения и най-вече от голямото количество кръв, изливано по сцените. Но ето, че с времето хората са го приели и сега никой не му обръща внимание, а особено сред младите е въпрос на стил. Филмовата индустрия, най-вече японската, използва момента на пречупване на отношенията от традицията и темите, в които се лее много кръв, не са само самурайски (които да насаждат гордост сред подрастващите). Много голямо е количеството с филми на ужасите или екшъни от японски автори, в които насилието преобладава. Някои от японските j-rock звезди участват в тях. Така например във филма “Moon child” от ’2003-та участие имат Hide и Gackt!

За мащабите на музикалната индустрия в Страната на изгряващото слънце говори и съобщението (отпреди около 2 г.) на интернет страницата на компанията *Nippon Columbia*, която е основана още през 1910 г. в Токио и е най-старата звукозаписна компания. Фирмата, намираща се на улица, неофициално наричана *Columbia dori*, е обявила закриването на губещия от известно време label “Heat Wave”. Този label е бил създаден да отговаря за всички pop и rock изяви в Япония (например на *Pizzicato Five*, *Thee Michelle elephant*, *The Collectors* и *Malice Mizer!*). Според публикуваните данни 3,3 билиона щяла да струва сделката да се продаде „разбитата на парчета“ фирма, клон на *Nippon Columbia* в гр. Акасака, където имало компания за възстановяване (преструктуриране) на фалирали вече фирми.

Факт е, че манията по j-rock-а отдавна е излязла извън границите на Япония. Резултат от проникването на това културно явление в съседните страни е възникването на т.нар. *korean rock*. В Южна Корея това са групи

като *Eve, Rainy Sun, O. H. N.* и др., които правят своя „бум“ от втората половина на 90-те години на XX в.

Съвременният японски слушател и меломан е значително по-толерантен от много други, като българския, например. Може би е черта на цялата култура, а може би въпрос на възпитание, но японците имат уважението да се изслушват при комуникация, а освен това изключително много се интересуват от музиката на другите култури. Освен това те не заклеят своите изпълнители, както у нас се заклеят етнопопфолка като „мръсна чалга“, която слушат селяните и шофьорите. Може би има какво да научим от онази далечна източна култура, където, ако става въпрос за честта на японски изпълнител пред лицето на света, всички застават като един в негова подкрепа, сякаш че са от едно голямо семейство.

Като обобщение на главното, свързано с темата, мога да подчертая, че:

- жени (звезди) на японската рок сцена няма. Прекалено консервативни са за това. Еманципацията на жената в западния смисъл на думата липсва;

- гок-ът в Япония се възприема като ян принцип, мъжко, тежко, отговорно, твърдо и т.н.;

- рор-ът в Япония се възприема като ин принцип, женско, леко, несериозно, меко, лигаво, податливо и т.н. Тук са не само изпълнителите от женски пол, но и онези японски мъже, които са със силно изразена женственост;

- мъжът там все още има правото да се прави на жена, както и всичко друго, каквото си поиска; жената може само да изрази своята ин-същност още по силно;

- новото в Япония винаги се адаптира максимално бързо; там винаги остава опозицията: ние, японците – гайджин;

- всичко се разглежда първо през комерсиалната си страна като изява;

- j-госк-ът е и вид бягство от действителността и поле за релаксация от всички в японското общество;

- бунт на младото поколение срещу закостенялото мислене на старите. Засега новото печели (и в прекия, и в преносния смисъл);

- J-госк-ът е и реакция срещу американизацията (вече в по-късния си, зрял етап – от средата на 90-те);

- не е просто копиране (от Запада), за да се стигне до слава и успех; успехът е за тези, които показват и традицията – по нов начин! Например от kabuki;

- глобализацията и грацилизацията ускоряват и улесняват целия процес;

- има и социална функция – на принадлежност, като алтернатива на принадлежността по месторабота. Нов начин на общуване – на всички нива;

– в крайна сметка се оказва много близко до културата им и корените им! (след приспособяването);

– нов смисъл за живота на отделния индивид, свикнал да бъде воден от някого, както и подражаването на някого, който стои по-високо от теб (или ти си мислиш така);

– Япония и до днес е страна на екстремните чувства. Дори и прикрити, те са в огромни количества; j-госк-ът отлично илюстрира – като текст, и като музика, като визия, а и като поведение – немалка част от японската душевност.

ЛИТЕРАТУРА

Българско музикознание, 2001. 2, 55–67, 138–148.

Икеда, Д., А. Джурова. 2000. Духът на Лъва. С., с. 173.

Йорданова, Ц. 1995. Български фолклор 6, с. 29.

Пейчева, Л. 2001. Българско музикознание 2, 128–138.

Пенге, М. 2001. Доброволната смърт в Япония. С., 45–70.

Bowring, R., P. Kornicki. 1993. Cambridge Encyclopedia of Japan. 216–220.

Rice, T. The Garland Encyclopedia of World Music. Vol. VII.

Japan-an illustrated encyclopedia. Kodansha–Tokyo, 1993.

Списанията: „Пророк“, „Нов ритъм“ (България); „Arena 37*“, „Fool’s mate“, „UV“, „Zappy“, „Shox“, „Gigs“ (Япония).

ИНФОРМАТОРИ

1. Цветелина Крумова, род. гр. Бургас, 26 г., бакалавър японист (СУ), учи във Фукуяма, специалност „American & European Studies“.
2. Мария Соколова, род. гр. София, 21 г., японист, учи в Токио по програмата „Monbusho“.
3. Тина Пеева, род. гр. София, 26 г., бакалавър японист (СУ), магистър по „Културна антропология“ (ФФ на СУ), прави докторантура в Киото.
4. Светослав Георгиев, София, водещ на предаване за японски компютърни игри в телевизия BBT, преводач и любител на японската култура.

РЕЧНИК

Sub-култура – „Това е културата на определена общност, която споделя общи възгледи, увлечения, и се разграничава от останалите. По различни причини: възрастови, ценностни, социални, икономически...“ „Хората от тези общности нарочно искат да са различни.“ „Много бързо субкултурите стават мода, превръщат се дори в модни знаци – с музиките си, с жаргона си, с атрибутите в облеклото, поведението.“ „Няма как – влизат

в мейнстрийма. Стават доходен бизнес за шоу-индустрията и престават да са субкутури“ (Учебник по музика за IX клас. С., 2001, с. 104).

Underground – „[...] нещо, което функционира извън официалното поле на културата, извън мейнстрийма, не се приема от цялото общество“ „[...] почти винаги underground-ът е в опозиция срещу общоприетото.“ „Underground-ът, това е начин на функциониране на една субкултура. Докато тя е субкултура“ (Пак там, с. 104).

Идентичност – „[...] самоопределение, най-често като принадлежност към нещо: религия, пол, националност, някаква общност – социална, културна, етничес-ка, политическа, спортна“. (Пак там, с. 90). А може и музикална.

Културна самоизолация – „начин на една национална или етническа общност да се противопостави на глобализацията в културата“ (Пак там, с. 90)

TRADITION AND MODERNITY: ON THE MUSIC ROCK STAGE IN JAPAN

EMIL ANTONOV

(s u m m a r y)

The Japanese folk culture is typically somewhat enclosed as result of a straight contact it infiltrated some foreign cultures elements. The firm folk– culture traditions led to faster adaptation and transformation of these newly accepted elements. In cases when these elements are appropriate, they turn to be a permanent part of the Japanese culture & everyday life. These elements acquire an ethnically determined style all remained confined to function only on regional level in some of the ethno-contact zones, in the process the professional culture plays the role of adapter & translator.

In the beginning of the XX century, Japan started to develop one new, modern culture in the field of music.

Many firms began to produce (with western investments and other help) musician instruments – piano, guitars, violins. After the Second world war, all the situation was terrible, but step by step Japan became a modern in musical aspect country, where many symphonic orchestras were playing in one with some popular and traditional instruments.

All this create an effect of making the music a very popular hobby in Japan. In other way the music there is one spiritual medicine to cure some psychological problems and stress of the civilization. But before the year 1980 there wasn't popular rock groups in Japan. All the popularity was for the singers of some special type of Japanese estrada, on the base of traditional melodramatic and romantic music.

The rock music became popular in Japan since the Beatles started their careers, but all this style in these years was very unknown for the Japanese society. After the gigs in Japan of some famous musicians like Deep Purple, Led Zeppelin, White Snake, Paul McCartney, Blind Guardian and many others – the J-youth were ready to explode...

The beginning of the “real” rock music in the Japanese culture, started in the middle of 80's with the first shows of “XJapan” and his “New” for all the Japanese people image. But these tons of make up and screaming, soon became something very normal... Many people remembered the style of Kabuki and his elements into the J-rock of today, when the band Malice Mizer started using them in this “little (cultural) war” for popularity and market with the non-Japanese bands. This way, the

japanese J-rock musicians were the first messengers of the new, western type of creation of music, but in the environment of the total globalization. The capital Tokyo became a center of all this processes of music looking like mega show. Now the biggest library for musician books and notes in the world, is situated in Tokyo.

The terminus J-rock started his useful "life" after the realization and brilliant career of the group "Xjapan". The terminus started in the end of the 80's; in the middle of the 90's of the XX century. This was a fact. This band put the base of this style – a big mixture of east & west. In the beginning, J-rock and his fans were only a sub-culture, that the old japanese miss understood and hated so much. Now, facing the new century and new Millennium, this is one entire culture in the japanese cosmos with millions of fans – not only in Japan. For too much young people this is a symbol & idea to live for. Even the japanese premier-minister Koizumi – two times in the 90's won the vote of the japanese electorate using the song called "Forever love" made by Haiashi Yoshiki– leader of the most famous group of J-rock – "Xjapan".

Only for 20–25 years japan musician culture become equal to the western in the creativity of the newest genres and world popularity. Now J-rock is one life-style for many people, and the stars of the „visual key“ are legends and idols! In the beginning (late70 and early 80's of xxc.) It was all copied from the western culture. From the end of 80's to the middle 90's – it was something new in the compositions and idea-one hybrid between anglo-saxon's music and japanese sound tradition. Finally, the J-rock (from the middle 90's till now) this started to be one global phenomena of all planet's music, one great mix in lyrics and music; costumes and make up – on the base of the japanese ethno tradition + ultra modern electronic sound. They are working and developing two times faster than the other world, not only in the way of technique.

КУЛТУРА НА ПИЕНЕТО В ЕДИН БУНТОВНИЧЕСКИ РАЙОН

ВИОЛЕТА БИМБОВА

Настоящото съобщение обобщава литературни източници и авторски теренен материал, събиран по темата „Култура на пиене на населението в община Лесичево, Пазарджишка област, през първата половина на ХХ в. и в наши дни“. Проучването е проведено по време на теренна практика през юли 2004 г. и обхваща селата Калугерово и Боримечково.

Изследването цели да съпостави културата на пиене в началото на миналия век с тази в началото на ХХІ. Търсен е отговор на следните въпроси:

- Какъв алкохол се пие?
- От какво, от кого и къде се прави?
- На кого е позволено да пие през първата половина на ХХ в.?
- Откога жените започват да пият, колко пият днес и с кого?
- Какво е за българина наличието на домашна ракия и вино?
- Какви промени търпи броят на кръчмите?
- За кого се казва, че е пияница и поставя ли го това в една по-ниска категория?

– Има ли разлика в отношението към алкохола в село Боримечково, предвид мюсюлманската вяра на част от хората там?

- Има ли практики, свързани с борбата с алкохолизма?
- Дали младите днес злоупотребяват с алкохола и, ако е така – защо?

Въпросите са подчинени на опита ми да разбера отношението на местното население към традиционните напитки за българина, каквито са т.нар. Бяла Рада и Червен Петко. От въздържанието при приемането на последните, през умерената им консумация, до липсата на мярка. Събирането на емпиричния материал става чрез целенасочено свободно интервю с хора от двете села. Общо девет мъже и седем жени, от които шест семейни двойки. Информаторите са между 50- и 90-годишни, като половината от тях са мюсюлмани, а другите – християни.

Към теренния материал прибавям и написаното за Калугерово и Боримечково от Захари Стоянов в „Записки по българските въстания“, което дообогатява познанията ни за култура на пиенето в тези две селища още през 70-те години на ХІХ в.

За начало изследването се насочва към разказа за историята на селата и тяхната етно-социална структура в началото на XX в. и в настоящия момент. С това се цели постепенно и спокойно навлизане в разглежданата проблематика поради присъщата емоционалност на хората, когато разказват за направата и употребата на алкохол. По този начин се придобива и важното за настоящото научно съобщение познаване на условията на живот и взаимоотношенията между хората вътре в селата и между тях.

Разглежданите селища са разположени в полите на Средна гора. Село Калугерово води своето начало от махала Калугерица на с. Байлово (гр. Елин Пелин). Част от нейните жители се преселват да живеят край минаващата през днешното Калугерово р. Тополница, образувайки с. Калугерица. Не след дълго и местният манастир „Св. Никола“ е наречен Калугерски. Прави впечатление, че първите махали на селото носят имената на своите основатели – Сулчо чорбаджи, Стоил чорбаджи и Петко чорбаджи. Според сборник за селата от 1930 г. населението на селото е основно българско, такова, каквото е и днес (ЮС: 226). Живущите в Калугерово наричат Боримечково (другото село, обект на моето проучване) „селото на трите вери“, или за по-голяма яснота – селото, в което живеят три етноса: турци, българи и цигани. Всички те, живеещи задружно и в мир от десетилетия. Според местните разбирателството между хората е било поставяно на изпитание само веднъж, когато по времето на управлението на Тодор Живков започва преименуването и масовото изселване на турците. Случващото се тогава променило за кратък период някои от хората, но във времето трудностите били преодолени и взаимоотношенията се възродили. Днес живущите в селото изтъкват като проблем грабежите от страна на младите цигани, и то подчертано младите, защото със старите цигани местните българи и турци са израснали и винаги са се разбирали и са си помагали. Според предание Боримечково било населено първоначално от турци юруци (подвижни като власите овчари), в подкрепа на което е и първото име на селището – Юруците. Преди Освобождението то се състояло от 4 махали: Орушлия, Окчулия, Дуванлии и Джафарлии. На един следващ етап след Балканската война се заселват и българи, преселници от селата Мухово, Челопеч и Поибрене. При изселванията на турци през 1951, 1968 и 1985 г. в изоставените от тях къщи се настаняват и първите цигански семейства, като през 1962 г. те са само две. Днес преобладаващата част от населението са цигани, следвани по брой от турците и българите.

В разказите си жителите на двете изследвани села не пропускат да споменат за добрите отношения, които са имали и имат помежду си. Най-използваното определение за всяка от двете страни е: „Те са добри хора!“. Някои от интервюираните споменават и свои приятели от другото село, с които

си ходят на гости. Или общият спомен за приятелство между живеещите в Калугерово и Боримечково има своите последователи и в наши дни.

До първите отговори на въпросите, изброени по-горе, достигам в разговорите си с мюсюлмани от Боримечково. Добре известно е, че мюсюлманите не трябва да употребяват алкохол, тъй като това се забранява от Корана. Позната е тази забрана и на мюсюлманите в разглежданото населено място, споделящи, че Коранът не позволява ракия, а вино още по-малко, защото то не минава през огън, което го прави нечисто. На практика обаче днес това не се спазва от живущите тук и изповядващи исляма. Знаейки, че не зачитат правило от свещената си книга, някои от интервюираните мъже са се допитвали до ходжата, търсейки отговор на въпросите: Дали да пият? Дали това е грях?

В отговор не били нито възпрени, нито действията им били определени като грях. Обърнато им било внимание само на това да пият колкото им е сладко, без да прекаляват, за да не пречат на хората около себе си. Нещо, което като отношение напомня на написаното от Елезович за дервишите бекташи: „[...] пият по специални правила – те не се напиват, за да правят бели. Ако някой от тях сбърка правилата, го смятат за несъвършен“ (Миков 1998: 33).

Как обаче във времето се е променяло отношението на селската общност към употребата на алкохолни напитки, предвид нейното етническо разнообразие?

Различна е културата на пиене в Боримечково през 70-те години на XIX в., когато Захари Стоянов посещава турските махали, обединили се след Освобождението в селището Юруците. Тогава, по време на организирането на Априлското въстание, авторът попада на турска сватба и пише: „Нахраних се на гостололюбива турска софра, пих един-два пъти от сладкия шербет, който заместя руйното вино между турците, и си заминах по пътя, доволен и благодарен“ (Стоянов 1966: 138).

Със заселването на българи в селото в началото на XX в. настъпват и първите промени в културата на пиене. В своето начало е взаимодействието на обичаи и порядки между двете култури, между които и вековната традиция на българина в производството на вино и ракия. Мъжете мюсюлмани постепенно започват да пият от забранения алкохол, а на по-късен етап и да произвеждат такъв. Така през 50-те и 60-те години на XX в. дошлите от Кърджалийския регион мюсюлмани в селото, заради брака си с местни момичета, биват учудени от навика на местните турци да пият алкохол. Там, откъдето идвали, употребата на алкохол била много рядко срещана. Ако се пиел алкохол, то това била закупена от магазина ракия, тъй като лично производство нямало. Освен това земята била негодна за засаждането на плодни дървета и лози, даващи суровина за производство на вино и ракия.

В Боримечково обаче условия не липсвали и българското население поставило началото в отглеждането на овощки и лозя. Настъпила промяна в културата на пиене и споменатите по-горе мюсюлмани от Родопския край, гостувайки на местни българи и турци по време на семейни и религиозни празници, възприели употребата на доскоро забранения алкохол, както и неговото производство. Било време, в което жените мюсюлманки не пиели, а от българките пиели само някои, и то малко. По време на социализма планинските склонове, по които е разположено и самото село, били терасирани и засадени с лозя. Произведеното грозде се изкупувало от три винпрома: Церово, Калугерово и Септември. Днес само терасираните площи напомнят за лозарството, както и разказите на местните хора за тях.

В наши дни употребата на алкохол е част от ежедневието на мъжете от трите етноса. Интересно е тук да се отбележи фактът, че повечето от мъжете пият у дома, а не в кръчмата, по две причини:

– първо – у дома жените им пият с тях по малко за компания.

– второ – съмнение относно качеството на алкохола, предлаган в кръчмата, породено от неговата много ниска цена.

Или предпочитана е домашната и качествена напитка, както и компанията на близък човек въщи. Поради напредналата си възраст някои от информаторите вече не консумират алкохол, но продължават да произвеждат такъв, тъй като така са научени от родителите си: „Винаги да има да посрещнеш гост!“. Освен за посрещането на гост приготвената домашна ракия служи и за дар, когато местните хора си гостуват. Така всеки производител има възможност да се похвали с градуса и вкусовите качества на своя продукт.

Днес в селото при направата на ракия се използват основно грозде, сливи, круши и ябълки. Характерно за ракията в Боримечково е, че никога не се прави под 50°. Казани за нейното производство има в почти всеки дом, а тези от жителите, които не разполагат със собствен съд за варене на ракия, използват казана на своя съсед.

Консумацията на произведените ракия и вино става заедно с характерните за страната придружаващи тези напитки мезета и основни ястия. В това отношение разлика не се наблюдава и това прозърта в думите на местен мюсюлманин: „Ракията ми отваря апетита, а после с хубавото ядене задължително идва виното“.

В началото на ХХ в. в Боримечково кръчмите са малко поради неупотребата на алкохол или ограничената употреба на същия от страна на преобладаващото по брой тогава турско население и на заселилите се вече, но малко по численост, българи.

Днес в Боримечково има две кафета и един магазин, в които се продава алкохол. Според наблюденията на интервюираните младите в селото кон-

сумират на тези места предимно бира. В селището се наблюдава ръст на броя на хората, които по-често посягат към чашата с алкохол, но те не се определят от местното население като хора, пристрастени към алкохола. За тях това им състояние е моментно и е свързано със засегащата ги безработица, а броят на безработните е особено нараснал след закриването на мина „Елшица“, където са работили голям процент от хората в селото. Или в увеличената консумация на алкохол се „оглеждат“ немотията и сивото ежедневие на млади и стари. Според един от информаторите алкохолици в селото се срещат рядко, като това обяснява с думите: „Селото не е като града. Тук алкохолик да станеш, просто хептен да изпаднеш. Падаш в очите на всички, срам, приказки“. Във връзка с казаното мюсюлманка разказва как тя като майка на алкохолик е силно наранена от отношението на някои свои съселяни, които не разбират, че алкохолизмът е болест, изискваща лечение, и приписват алкохолната пристрастеност на сина ѝ на възпитанието, което тя му е дала. Това тяхно отношение информаторката възприема като произтичащо от факта, че живее на село, където представите и познанията са различни от тези в града. Ето защо, според нея, в тези условия възможността да бъде разбрана е минимална и се свежда само до няколко души.

Еднаквата култура на пиене при отделните етноси в наши дни е доказателство за продължилото век и продължаващо културно взаимодействие в Боримечково. Ако двигател на промените в културата на пиене в това село са заселилите се българи, то какво е карало да се развива и дали въобще се е развивало производството и консумацията на алкохол в село Калугерово, което е с изцяло българско население?

Както вече бе споменато в началото на това научно съобщение, край с. Калугерово се намира Калугерският манастир. За него в „Записки по българските въстания“ З. Стоянов разказва как стените на повечето от неговите стаи били изписани с надписи, „написани повечето от страна на царстващите тогава неприкосновени еснафи: абаджийски, кожухарски, терзийски, сапунджийски и пр., събитията на които бяха или че някой се е произвел от калфа на майстор, та се е изпило толкова и толкова оки вино, или пък че угощението траяло цели три дни и три нощи“ (Стоянов 1966: 130). Написаното сякаш „изплува“ и в онази описана от Иван Хаджийски картина за забавленията на еснафите: „[...] не само се разправяха през стените на дюкяните кой как е прекарал, кой какво е пил, но и диреха с кого да си развалят махмурлука или пък да се закачат с някого“ (Хаджийски 1974: 460). З. Стоянов разказва и за лозята на манастира, част от които били лична собственост на калугера, грижещ се по това време за обителта. Самият автор, отсядайки в манастира, участва във варенето на ракия. Освен това заедно с момичета и момчета от селото копае дълбоки дупки на дължина, служещи за засаждане на лозови пръчки. Търсенето на помощта на повече работници,

освен манастирските, показва, че лозята не били ограничени като площ и съответно производството на манастирско вино и ракия било немалко.

През първата половина на XX в. жените в Калугерово не употребявали алкохол, а мъжете го консумирали умерено. Най-възрастният информатор споделя за тогава: „Младите, кои са лоши, ходят в кръчмата, а ние, примерните ергени, не отиваме“. Преди 9 септември 1944 г., а и след това, кръчмите в селото са много повече от броя им днес. Казват: „През няколко къщи – кръчма!“. Най-голям бил техният брой в Голямата махала. С днешна дата повечето от хората предпочитат да пият вкъщи, отколкото да ходят на кръчма, но и това си има своите причини, една от които е следната. С навлизането на социализма жената, като нова и важна работна ръка, освен в работата, става равна на мъжа и в семейството, а съответно и на трапезата, където тя вече пие, правейки компания на мъжа си. Така днес се стига до хвалбата на интервюираните мъже, че жените им вечер пият с тях: „Ей така, за компания“. Количеството, което обикновено изпиват жените, не надвишава 50–100 г. По време на социализма се появяват и сбирките между приятелки (съседки), за да опитат по 30–50 г от домашно приготвения ликьор на домакинята. В основата на тези сбирки стояла нуждата от контакт и обмен на съвети. Днес тези сбирки, макар и по-рядко срещани, остават със същото си изворно начало – желанието за споделяне.

Най-споменаваните алкохолни напитки от интервюираните са ракията, на първо, и виното, на второ място. Всяко семейство, въпреки че си произвежда, си и купува ракия и вино. Освен тези две традиционни напитки за българина, споменавани са и бирата, мастиката и конякът, но последните две като образи от социалистическия период.

За една от интервюираните жени ракията е лек, който ѝ помага да сваля захарта, когато пие от него сутрин на гладно по 25 г. За друга информаторка комбинирането на ракия с лук и орехи е много добро лекарство против бронхит. По този начин говорят жените в селото за ракията, докато за мъжете тя е алкохолна напитка, която им дава най-вече апетит за ядене. Тя върви неизменно с мезето. Консумират я и греяна през зимата, както и виното. За местен ковач: „Пиенето е като призиванието на поета, може да не ти се пие дълго време, но допие ли ти се – сядаш!“. На празник дори на децата се разрешава да пийнат малко вино, защото това е за здраве. Отреждат на виното място на масата винаги до основното ястие. Използват вино и за запазване свежо лицето на починалия, като напояват кърпа с вино и я поставят върху него. Записвайки тези практики, човек има усещането за ритуал, а то е следствие от това, че в българската народна вяра: „Гроздето се наслаждава на едно високо религиозно уважение, почти равно на пченицата“ (Маринов 2003: 91).

Особено ценени са вкусовите качества на виното собствено производство, ето защо според местен любител на тази напитка „[...] правиш вино и

караш от вино до вино“. За направата на ракия се използват сливи, грозде, ябълки, череша, круши, дренки, кайсии, праскови или каквото има и на всеки според вкуса. Отглежданите за вино сортове са мавруд, памид, мерло, каберне и ркацителите. Повечето от тези сортове местните отглеждат в дворовете си за по-голяма сигурност, тъй като лозята им край селото бивали обирани неколkokратно. За приготвянето на ракия се използва, макар и малък, казан, какъвто има в почти всеки двор. За тези, които не разполагат с такъв или имат повече суровина, на разположение в селото са три казана – 250, 350 и 600 л.

Сред информаторите няма никого, чийто родители да не са го научили, че в къщата винаги трябва да има вино и ракия за почерпка, ако дойде гост. Въпреки че колкото произвеждат, също толкова и купуват вино и ракия, местните хора като цяло не прекаляват с алкохола. За някои от интервюираните умерената консумация се дължи на тяхната заетост, която изключва наличието на свободно време за напиване. И това при положение, че, както те самите изтъкват, Калугерово се слави открай време с виното си. Давайки определение за пияница като за човек, който се влачи и лежи по улиците, някои от хората изказват мнение, че такива злоупотребяващи с алкохола съселяни са рядкост, ето защо според тях в Калугерово проблем с алкохола няма. Разказите обаче на другите информатори говорят за увеличената употреба на алкохол през последните години. Бивша магазинерка в Калугерово разказва как е продавала системно ракия на възрастни жени, които, изпитвайки срам от хората, всеки път на излизане от магазина криели бутилката с ракия. Като причина за това информаторката изтъква, първо, самотата и мъката от загубата на партньора и, второ, липсата на всякакви близки хора. Ако при възрастните жители основната причина за пиенето в по-големи количества е самотата и мъката, то при младите в селото основният проблем е слабата заетост и липсата на отговорности. Така безработицата се появява като основен проблем. Оказва се, че тя е причина да пият и много от ергените в селото, които нямат собствен доход и не се решават на женитба. Попитан за съществуването на противоалкохолни практики, природен лечител в Калугерово препоръчва билката горски копитник, приемането на чиято вода води до отвращаване от алкохола. Като изключително важно при тази практика е условието алкохоликът да знае и да има желание за това лечение.

Тъй като безработицата бе поставена от жителите на Калугерово на първо място сред причините за увеличената консумация на алкохолни напитки, информацията за разкриването на нови работни места в селото обяснимо радва хората тук.

Очаква се отварянето на нови цехове за производство на маратонки и чорапи, като се разчита те да спомогнат при борбата с безработицата. Междувременно кметството прави опити да ангажира част от младите, като им

дава пари за почистването на улиците в селото. По този начин тези младежи, макар и за кратко, имат свои доходи. В борбата с безработицата помага и предприятието за опаковъчна хартия в гр. Лесичево, в което работят една част от жените в Калугерово.

Проведеното изследване показва, че разлики в културата на пиенето между двете села има в началото на XX в., когато в Калугерово се произвежда и употребява алкохол по стара българска традиция, но в Боримечково това става едва след Балканската война, когато в селото се заселват българи. Така постепенно „селото на трите вери“ променя своята култура на пиене, за да се стигне до днес, когато ракията и виното са еднакво употребявани и уважавани от различните етноси. Жената, консумираща алкохол, се появява в двете села по време на социализма, но не и преди това, независимо че говорим, от една страна, за българки християнки, а от друга, за туркини мюсюлманки. И за едните, и за другите в началото на XX в. не е прието да пият алкохол. По въпроса за броя на кръчмите можем да заключим, че днес, както и в миналото, тези питейни заведения са повече на брой в Калугерово в сравнение с Боримечково. Това е следствие от основно българското население в първото селище и неговия по-голям брой. Спирайки се на домашното производство, можем да кажем, че в наши дни то е еднакво разпространено и в двете изследвани села, с една единствена разлика, изразяваща се в производството предимно на ракия в Боримечково и на вино и ракия в Калугерово. Обща за селищата е традицията да имаш винаги домашно приготвен алкохол, с който да посрещаш гости. Разнообразието на вложените суровини при неговото приготвяне зависи от характера на релефа в населеното място. Ето защо калугеровчани използват по-разнообразни продукти поради разположението на селището им в долината на р. Тополница, а жителите на Боримечково – по-малко видове суровини заради планинския характер на релефа в населеното място. И в двете села по-голямата част от населението разполага със собствени казани за приготвяне на ракия, а в Калугерово някои от фамилиите разполагат и с бъчви за вино в дълбоките зимници.

В заключение ще обобща казаното по въпроса с алкохолизма. В началото на XX в. с увеличаването броя на консумиращите алкохол се увеличава и броят на кръчмите в Калугерово заради тежката икономическа обстановка в следвоенна България и болката от загубата на близки хора във войните. Днес причина отново е бедността на населението, породена от голямата безработица и ниския жизнен стандарт.

Темата оставям отворена, тъй като изследваните от мен села са само една малка част от цялостния облик на известен в цялата страна винопроизводителен район, в който селищата Виноградец, Карабунар и Церово остават може би най-интересни като обекти за изследване със своята кул-

тура на пиене. Освен това в една бъдеща работа по тази тема мненията на младото поколение, заедно с на възрастните, биха допринесли за по-голяма обективност и пълнота на облика.

ЛИТЕРАТУРА

- Маринов, Д.* 2003. Народна вяра. Т. 2. С. „Изток–Запад“.
- Миков, Л.* 1998. Ритуалното пиене на алкохол при хетеродоксните мюсюлмани в България. – Български фолклор 3, с. 33.
- Стоянов, З.* 1966. Въстанието в 1876 из записки по българските въстания. С., Български писател.
- Хаджийски, Ив.* 1974. Бит и душевност на нашия народ. Т. 2. С., Български писател.
- Юбилеен сборник 1930. Българското село. С.

СОФИЯ ЗА ПУШАЧИТЕ
(ПРОЕКТ ЗА ИЗСЛЕДВАНЕ НА ВСЕКИДНЕВНИ ПРАКТИКИ
НА ПОСЕТИТЕЛИТЕ В МАЛКИ ПИТЕЙНИ ЗАВЕДЕНИЯ
СЛЕД ВЛИЗАНЕТО В СИЛА НА ЗАКОНА ЗА ЗДРАВЕТО)

АЛЕКСАНДРА КИРОВА

Обект на изследване в настоящото изложение са социалните всекидневни практики на посетителите в малки и среден клас заведения (кафенета) във времето след влизане в сила на Закона за здравето (1 януари 2005 г.; обнародван в „Държавен вестник“ на 10 август 2004 г. и заменил действащия до момента Закон за народното здраве от 1973 г.)¹, който забранява тютюнопушенето в закритите работни помещения, закритите обществени места, както и в градския транспорт. Част от закона е Наредбата за условията и реда, при които по изключение се допуска тютюнопушене в обособени зони, като под това се разбира „специално предназначени затворени помещения, които имат осигурена механична вентилация и трайна маркировка: „Място за пушене“. Изключенията се предвижда да действат за определен период от време, в който се очаква да настъпят промени в нагласите и поведението на пушачите, и обществото ще бъде готово за реалното влизане в сила на повсеместна забрана за тютюнопушенето на обществени и работни места. Според Наредбата всички ресторанти, кафенета и барове ще бъдат разделени на зони за пушачи и зони за непушачи.

С оглед на експлицираните в самата наредба очаквания за промяна на социалното поведение на пушачите в България, възлизаци на 52% от цялото население (по последни данни на НСИ от 2004 г.)², се дефинира и

¹ Всъщност това законово положение далеч не е ново. Реално то съществува като постановка и в Закона от 1973 г.: „Глава осма. БОРБА ПРОТИВ АЛКОХОЛИЗМА, НАРКОМАНИИТЕ И ТЮТЮНОПУШЕНЕТО“. Тогава в закона се предвижда да бъде изготвена и да влезе в сила специална наредба, която да регламентира засегнатите в изложението отношения. До 1997 г., когато са приети измененията по този закон, това така и не е направено. Ето как са формулирани и самите изменения:

„Чл. 58. (1) (Изм. – ДВ, бр. 12/97 г.) Забранява се тютюнопушенето в работни помещения, където има работници или служители непушачи.

(2) (Изм. – ДВ, бр. 12/97 г.) Тютюнопушенето на обществени места се допуска при условия и по ред, определени с наредба на министъра на здравеопазването.

(3) (Изм. – ДВ, бр. 12/97 г.) Забранява се продажбата на тютюн и тютюневи изделия на малолетни и непълнолетни на територията на детски, учебни и здравни заведения, както и в търговски обекти, отстоящи до 200 м от тях.“

² Тук бих искала да приложа (с информативна цел) и някои по-стари данни за състоянието на тютюнопушенето като проблем, засягащ здравната политика на България:

изследователският проблем, залегнал в основата на изследването – да се разбере доколко институционалните изисквания към пушачите довеждат/не довеждат до заявления като търсен ефект – регулиране правата на пушачите и намаляване на тютюнопушенето. Интересът е продиктуван от същността на социалния процес и случването му на всекидневно ниво.

Целта на изследването е да се проследят нагласите, настроените и оценките на посетителите и съдържателите на два типа заведения:

- малки – с места под 15;
- средни – с места над 15, но под 60 (в изследването е приета типологизацията на заведенията, направена от самите законотворци).

Обзорът на релевантната литература изключва допитване до научни разработки по проблема; информацията е изцяло набавена от текстовете на самата Наредба, от интернет страници и от документацията, представена ми от ПГ на Новото време, прокара Законапроекта за изменение и допълнение на Закона за здравето във връзка със забраната за тютюнопушенето и провела 2 национални кръгли маси със собственици и представители на ресторантьорския и хотелиерския бизнес. Нулевата хипотеза на изследването – законът не работи, е приета на доверие от използваната литература, където може да бъде проследена така:

- „още от първия ден на проверките стана ясно, че наредбата не работи“;
- „собственици с амнезия за текстовете на Наредбата... пълно negliжирание на Закона“;
- „на практика хората не са спирали пушенето в малки кафенета и ресторанти“ (АФП);

„ОСНОВНИ РЕЗУЛТАТИ ОТ ИЗСЛЕДВАНЕТО НА ЗДРАВНОТО СЪСТОЯНИЕ НА НАСЕЛЕНИЕТО В БЪЛГАРИЯ ПРЕЗ МЕСЕЦ МАРТ 2001 ГОДИНА И НЯКОИ СРАВНЕНИЯ С ДАННИ ОТ ПРЕДХОДНИ ИЗСЛЕДВАНИЯ

7. Тютюнопушене

Въпросите за тютюнопушене са зададени на лицата на 15 и повече години.

Тютюнопушенето през последните 14 години продължава интензивното си разпространение сред жените. От 16,7% през 1986 г. дялът на пушачите сред жените нараства на 23,8% през 1996 г. и достига 29,8% през 2001 г. При мъжете всеки втори е пушач (49,0% през 1986 г., 49,2% – 1996 г. и 51,7% през 2001 г.).

Разпространението на тютюнопушенето нараства сред всички възрастови групи, с изключение на възрастовата група 75 и повече години.

Нараства дялът на пушачите сред младежите във възрастовата група 15–24 години от 38,8% през 1996 г. на 41,3%. Три четвърти от пушещите младежи пушат ежедневно.

Най-разпространено е пушенето сред лицата на възраст 25–44 години. От тях 58,5% са пушачи. Най-голямо е увеличението на пушачите сред лицата на възраст 45–64 г. – със 7,8 пункта.

Нараства интензивността на пушене сред лицата от всички възрастови групи до 64 г. Относителният дял на лицата, пушещи 20 и повече цигари на ден, е най-голям сред хората на възраст 25–44 г. – 7,8%. Сред младежите този дял нараства от 1,6% (1996 г.) на 3,3% през 2001 г.“

– „практиката показва, че такива законови разпоредби не се изпълняват“ (за примери бяха дадени препредаването на билетчетата по градския транспорт и неспазването на пътните знаци от шофьорите);

– „в заведенията продължава да се пуши повсеместно“;

– „в 65% от (проверените – б. м., А. К.) заведения мерките не се спазват“;

– „поредната доза европеизация“;

– „двуполусният модел пушач – непушач“ тепърва ще изостря отношенията между двете *tribus urbanas*“.

Познавателната цел на изследването е проучвателна и с оглед на това изследователската стратегия се опира на качествените методи: дизайнът на изследването е включено наблюдение, позволяващо констатиране на поведенчески схеми в тяхната непосредственост, а методът – наблюдение (на 3 типологично различни обекта – кафенета и случващото се в тях за целия часови пояс (работен ден)); и дълбочинно интервю, като за целевата група в този случай са избрани предимно съдържателите и персоналът на заведенията. Проверката на достоверността на данните се постига чрез съотнасяне на получената чрез двата метода информация.

Считам, че избраната методология е адекватна на изследвания проблем поради естеството на заложените цели – да се даде отговор на въпросите:

1) Защо хората постъпват по този именно начин?

2) Как се пораждат точно тези нагласи и типове поведение?

3) Доколко хората позволяват на събитията около тях да им влияят?

Теренното изследване бе проведено в рамките на 3 дни в 3 различни кафенета; взети са 4 интервюта, като в изложението са изложени основните категории и теми в тях.

Ден първи, неделя

Обект № 1

Заведението е от среден клас, има 2 зали:

– I етаж – за пушачи. Тук има 6 многостранно разположени бара – 3 от тях описват три от страните на залата, а другите 3 са подредени зигзагообразно в центъра на помещението;

– приземен етаж – за непушачи. Тук има общо 6 маси.

Подходът ми при влизането в заведението включва директно и открито излагане на целите и повода, по който съм дошла, както и молба да ми бъде разрешено да остана в рамките на работния ден срещу изричното обещание да не преча на клиентите и на процеса на работа в заведението. Барманът (моят първи информатор) се оказа добре разположен, като цяло силно проявяващ интерес към проблема, който съм решила да изследвам, и засипващ с поток от информация респондент.

Какво показва наблюдението?

Клиентите на заведението са предимно редовни, стоят продължително време (например да гледат мач горе или да играят карти долу, както стана тази първа вечер), барманът ги познава по лице в голямата им част, някои и по-добре. Отношенията между тях могат да се определят като много любезни и предразполагащи към свободно поведение, но не и фамилиарни. Говорят си на „вие“. Денят беше неделя и не се очакваха много посетители, но като че по повод изследването то не остана празно за нито един момент, а от 19,30 ч. вечерта дори беше резервирано за празнуване на рожден ден.

Направи ми впечатление, че клиентите явно имат склонността да мислят заведението по-скоро като бар – кафета и безалкохолни се консумират по-рядко или, ако се вземат, то обикновено се пият навън, почти изключително се консумират бири и концентрати, дори от сутринта.

Пример: В 15,40 ч. от заведението излезе посетителка, дошла сама, непушач, стоя на горния етаж и поръча: малък джин с лимон, чаша вода, за която специално изиска да бъде от чешмата, и едно кафе, в което помоли да ѝ сипят малко утайка от старо кафе. Когато си тръгна, видяхме, че си е гледала на кафе. Разбрах, че била редовен клиент.

Клиентите като правило предпочитат да стоят на първия етаж – за пушачи. Стана ми интересно защо ли е така, след като далеч не всички посетители са пушачи. Влизат пушачи, непушачи, смесени компании, но като по правило всички сядат горе, докато това е възможно. Според бармана: „Хората, които идват тук, пушат и предпочитат да стоят горе. Няма смисъл от маси за непушачи“, което, според него, се споделя като нагласа и от посетителите – те са против Наредбата, но я спазват; много рядко е намирал по някой фас в чаша. Самото разделение на залите е направено на „ментален принцип“ – предпочитаната поради уюта си горна зала е отредена за пушачите, защото, според съдържателя и персонала, повечето от клиентите са именно такива, а и защото самите бармани (единият от тях е управител) пушат. Твърдят, че ако горе няма места, хората по-скоро биха си тръгнали. В това отношение наблюдението регистрира следната картина: първо се пълни залата за пушачи, безотносително към състава на компаниите. При това положение залата за непушачи започва постепенно да се пълни (евентуално) с компании непушачи или смесени, при което влезлите долу пушачи периодично се качват горе за „пушпауза“: „Като е забранено, забранено – ще пушим горе“, което не трябва да се тълкува като опозиция, контриране на съществуващата ситуация, а по-скоро като разбирането и приемането ѝ.

Това съм регистрирала първата вечер в това заведение, която посветих на пребиваване сред пушачите. На другия ден имах възможността да се върна, за да постоя в пиковия час в залата за непушачи. Между 18 и 22 ч. долу слязоха само 2 компании, едната от които беше „смесена“ – имаше

един пушач, който вяло напомняше на четиримата непущачи, че нарушават правата му. Но той не запали нито една цигара, дори не се качи да се възползва от „пушпаузата“ си. Реших, че ще е уместно да проведя експеримент, с риск да си навлека неразположението на управителя (тази вечер беше той на работа): помолих момичето, което беше с мен тази вечер, да запали цигара, за да мога да проследя реакцията и поведението на групичката. Определено те забелязаха какво прави тя, погледнаха я, но не реагираха – нито казаха, нито направиха нещо; никой не запали цигара. Реално за тези един ден и една вечер аз не станах свидетел на нито едно нарушение.

В хода на това наблюдение беше изградена и една работна хипотеза: може би спазването на Наредбата в голяма степен е обусловено от разделението на зали, т.е. от пространството в самото заведение. Наличието на 2 отделни зали предполага спазването на пространственото разграничение и до голяма степен го насърчава, независимо от факта, че „качественият контрол“ – барманите, не следят „като пъдари“, а в неделя или делник вечер е малко вероятно инспектор на ХЕИ да мине на проверка. Интересно как ли би стоял въпросът в заведения с едно помещение, където разделението е на ниво „маси“?

За да подкрепя информацията си от това първо заведение, прилагам и данните от направеното там интервю (№ 1):

Респондентът: мъж, 32 г., 2 висши образования, разведен, от София.

Данните, получени от всяко интервю, са обработени във вид на теми, което има за цел да улесни цялостния анализ. В задаването на въпросите съм се придържала към проблемния кръг като цяло, а получената информация от друго естество е обработена, но не е приложена с оглед на отклоняването ѝ от темата.

1. Ниво на информираност – не е чел Наредбата; основен източник – медиите. Говори обаче в подробности, допуска някои грешки като напр. за процентното съотношение между местата за пушачи и непущачи, както и за размера на глобите, които ХЕИ има право да налага: „[...] варира между 10 и 100 лв., в зависимост от потребностите на инспекторите явно“³. Знае, че не могат да го глобят без служител на МВР, защото има право да им откаже лична карта.

2. Отношение към Наредбата – „пълнен абсурд“, „това е пълна глупост“, „има олигофрения в цялата тая работа. Под това разбирам нещо сбъркано“, „тъпите американци“. Според него законите са, за да се спазват, както са написани. Когато не са написани, както трябва, не се спазват, както трябва.

³ Глобите, които се предвижда да се налагат при установяване на нарушения, са 50 лв. за индивидуалните пушачи и 100 лв. за работодателите и собствениците на заведения. За повторно нарушение се покачват съответно на 100 лв. за индивидуален нарушител и 300 лв. за заведението.

Самоопределя се като продукт на зарибяване от „същата тази система“, която днес го определя като стоящ извън закона. В този му ред на мисли „държава“ и „система“ съвпадат. Казва, че е пропуснил на 19 години, след като видял рекламата на „Marlboro“ и решил, че да пушиш, значи да си „cool“. Счита също така, че рекламата е „най-отвратителното нещо: „тя те прави олигофрен“; попита защо никой не ни казва, че вафлите, които ядем, са много по-вредни от тютюна заради захарта и всичко останало, което съдържат (той не яде сладко, защото това води до „умствени изкривявания“). А тези, които правят, и тези, които забраняват цигарите, са едни и същи: „Това са същите хора, същата система. И в нея има конфликт, и затова е „довиждане“. Сама по себе системата е порочна, „еврейска“. Иначе: „Тя, забраната, сама по себе си не е лоша. Но тя сама по себе си не може да съществува, защото ние сме тези, които трябва да я спазват. Може да съществува така, но след време“. Мисли я като външна за българското обществено пространство: „[...] искаме да сме в Европейския съюз и трябва да се съобразяваме с нещо, което не е наше“.

3. Как се вижда ефектът от Закона – „няма да има“, „защото сме много своенравни българите. Манталитет не се променя със забрана“. Единственото положително, което прививда от Наредбата, е смъкването на долната граница на започващите да пушат заради дискриминационното отношение към пушачите, което предвижда, че ще последва. Но не смята, че би довела до намаляване на тютюнопушенето.

4. Проблемът – няма да намери своето решение, „ще си остане така“. Безумието се съдържа в разделението, което Наредбата прави на „вие – белите, и вие – черните“ и конфликтите, които инспирира. Намира противоречие в самия термин „Той съдържа думата *ред*, казва се „наредба“ (к. м. – А. К.), а не „наконфликтва“.

5. Алтернативата – предлага да има отделни заведения за пушачи и непушачи, като постепенно започне да се вдига стандартът на първите, така че да дойде момент, в който пушенето ще се превърне в приоритет на богатите; в момента счита, че пушат по-скоро бедните или не-богатите.

6. Лична философия – „съществувам, въпреки системата“. „Аз съм антиглобалист и антисемит и не ме е срам да си го призная. И те са антивсякакви“. Счита, че „глобализъм“ и „евреи“ са еквивалентни, просто те са измислили този нов свят – глобалният. Относно пушенето: приема се като „продукт на зарибяване“, признава се за зависим от никотина, но не иска да спира да пуши, защото му харесва; смята, че в социална среда не пуши повече, отколкото, когато е сам. Не обича да гледа как малки деца, ученици пушат; гони ги от заведението, ако ги види с цигара. Обича да ходи по кафенета, това му е хоби; намира го за изключително интересно „явление“,

чиято идея е социалният контакт. Казва, че ако го глобят от ХЕИ за това, че пуши зад бара, ще си плати, но няма да спре да пуши на работното си място. Обвързва пушенето с бедността.

Важно е да се отбележи за този информатор, че говори предимно в 1 л. ед.ч., рядко в 1 л. мн.ч., но за сметка на това е много ясно разграничението между „Аз“ и „Системата“.

Тук беше взето и първото интервю (№ 2) с посетител, което протече в същите предварително зададени рамки, които да не позволят отклоняването от основния проблем. Ето какво показва обработката на данните:

Респондентът: мъж, на 22 г., висшист, от София, неженен и пушач.

1. Ниво на информираност – от медиите, което счита за незадоволително. Всъщност на въпроса: „Запознат ли сте с Наредбата?“, той отговори: „Не“. В хода на разговора стана ясно, че е по-запознат с идеите на законовия акт, отколкото дори съдържателите на заведенията, с които съм говорила.

2. Отношение към Наредбата – „хубава, ама е трудно приложима“, защото българите (тук каза „ние, българите“) не са адаптивни към промените. Счита, че Наредбата би спомогнала и допринесла за: комфорта на непушачите; „да не се държим като свине ние, българите“, би научила пушачите на солидарност с непушачите, защото „ние като мнозинство се чувстваме в правото си да пушим и димим, където ни падне“; както и „евентуално“ (подчертаното негово) би допринесла за намаляване на тютюнопушенето. Предпочита забраната да е тотална, т.е. изобщо да не се пуши на публични места и заведения (даде пример с отказването на цигарите, което би било ефективно, ако се направи отведнъж, а не с постепенно намаляване всекидневната им дажба). „Аз съм човек, който уважава писаните правила, колкото и да са абсурдни понякога. Това е като с билетчетата.“ (Относно примера с билетчетата респондентът има предвид това, че задължително пътува с билет, ако няма или не може да си позволи, не се качва на градски транспорт и или ходи пеша, или не излиза. От друга страна, след като е продупчил билета си, никога не го оставя в превозното средство, като, според него, това е начинът да стимулира всички останали „гратисчии“ да си купуват билетчета).

3. Очакван ефект – ако наистина се въведе тотална забрана, което „е удачно“, предвижда за себе си да намали като брой пъти и време на престой пребиваването си по заведения, да намали цигарите драстично или да се ориентира към отказване („Не мога да се гърча в желанието си да запаля.“). Дотогава не би запалил на маса за непушачи, „ако и около мене да дими“, но не би и седнал на такава, ако не е за много бързо. Ако обаче е предимно в компания на непушачи – „бих устискал час“. Откакто е разбрал за Наредбата (още преди 1 януари 2005 г.), си е изкарал пепелник на балкона и вече

не си хвърля фасовите навън, както още правят много хора около него, а ги събира и ги изхвърля въщи. Счита, че Наредбата би имала ефект, ако се следи за спазването ѝ, „ама с тия наш'те спорадични акцияки... Докато си разиграваме коня, както ни падне, нямам стимула да си оформя съзнанието по-общественополезно“.

4. Разделението – „Със сигурност е кофти. Което е още една причина за тоталната забрана“.

5. Алтернативата – тоталната забрана, сериозното покачване цените на цигарите и контрол да не се внасят цигари от другаде, както и високи такси за тютюнопроизводителите. Идеята е, че, ако човек трябва да дава 2/3 от дневните си джобни пари, няма да му е икономически изгодно.

6. Лична философия – тук прилагам като най-илюстративно отношението му към собствените му навици на пушач:

„1. Уврежда ти здравето.

2. Не е естествено – не се раждаш с цигара в устата и с никотинов глад.

3. Защото някъде около теб има непушачи, които ти, в наркоманския си егоцентризъм, се правиш, че не виждаш. Наркомания е естествено, аз за първи път това го усетих в Щатите. Там има пълна забрана“.

Видно е, че в този случай респондентът частично се идентифицира с цялото – „ние, българите“, без това по никакъв начин да отнема личната отговорност за действията му като субект, деятел в определени социални отношения. Личната нагласа в този случай е определена сякаш от възможностите, които стоят пред него. По-надолу ще видим и един различен начин на възприемане и мислене на случващото се, дори когато се случва на теб (субектът).

Ден втори, понеделник

Обект № 2

Заведение (кафене) от малък тип – 1 помещение с квадратура не повече от 20 кв. м, с общо 7 маси. От тях 3 са за пушачи и 4 – за непушачи. Служителите – жени, по две на смяна (т.е. цял ден), пушат. Собственикът – също. Изследователският подход – представих се и изясних намеренията си, но след като вече си бях поръчала нещо за пиене. Едната сервитьорка ми позволи да остана срещу обещанието да не преча. Посъветва ме да говоря и лично с управителя, но той излезе, преди да успее да го направя. Не беше много любезна. От пилотното изследване тук вече знаех, че от ХЕИ имат навика да минават и от времето след 1 януари 2005 г. са го правили няколко пъти. Трайната разделителна маркировка тук представлява табелка с надпис „Маса за пушачи“ или „Маса за непушачи“, поставена на всяка една маса.

Служителите на заведението пушат зад бара, без собственикът да им

прави забележка. Четвъртата маса за непушачи често се превръща в „служебна маса“, т.е. за пушачи, където сяда и шефът.

Клиентите тук са в по-малка степен редовни – такива са служителите на НДК (кафенето се намира в този район), които се познават с персонала, без обаче това по никакъв начин да скъсява дистанцията между клиент и обслужващ персонал. В повечето случаи тези хора си вземат поръчките и не ги консумират в кафенето. Повечето посетители са „външни“ и стоят за кратко (не съм регистрирала престой повече от 1 ч. с едно единствено изключение от час и половина). Тези от тях, които пушат, се ориентират към съответните маси, което обаче не важи за тези, които не пушат – ако в заведението има места, те сядат, където им е удобно, без значение надписа на масата.

За целия престой (а в този случай той не е един пълен работен ден по обективни причини, за които ще стане дума малко по-надолу) съм регистрирала едно единствено нарушение: в 10,20 ч. местата за пушачи свършиха (аз заемам едното); влязоха двама мъже, огледаха се, седнаха на маса за непушачи, поръчаха си от бара, поискаха един пепелник, какъвто им бе даден (мисля, че персоналът ги познаваше), и запалиха на маса за непушачи, която за дълго време промени статута си. Всъщност те двамата и самите служители са единствените нарушители, които забелязах. Малко след това влязоха две момичета, които също така се огледаха, попитаха могат ли да запалят на маса за непушачи, отказаха им, те седнаха и не запалиха, въпреки че едното момиче през цялото време въртеше нервно с ръце кутията си с цигари. Когато малко след това едната маса за пушачи се освободи, те се преместиха и запалиха. Всъщност това е и процесът, който наблюдавах цял ден: пълни маси за пушачи, след малко и пълни маси за непушачи, и в момента, в който някоя от първите се освободеше, някоя компания от друга маса просто се преместваше и хората започваха да пушат. Единствените, отказали да влязат и останат в заведението, бяха тези, които го намираха пълно. Както вече отбелязах, клиентите не стояха по много, което ми позволи да наблюдавам процеса неколккратно.

И така до 15 ч., когато се появи жената (или сестрата) на управителя и с никак любезен и възпитан тон ми каза, че повече не мога да остана тук, каквото съм имала, съм свършила, постояла съм един работен ден, стига ми толкова. „И аз имам двама студенти, ама те не висят по кафенетата да си пишат курсовите работи. Ако толкова искате да знаете за този закон, вървете в министерството, те да ви обяснят, нали те са го писали. Видяхте вече, че той тук се спазва.“ Отчитам, че личен разговор със собственика така и не проведох, както и че тя беше разбрала за мен най-вероятно от персонала, но това означава още, че моето присъствие е направило впечатление, най-

вероятно защото и двата пъти, когато тя идва, аз бях там⁴. От друга страна, аз не съм спирала да консумирам и не съм пречила на работния процес. Не е за подценяване обаче и фактът, че това твърде малко кафене просто няма как да те скрие, тук не можеш да останеш незабелязан. Писането в тефтера също прави впечатление и буди любопитството. Ако се виждат фотоапаратът и диктофонът, тогава наистина вече ставаш съмнителен и може би дори журналист. А като чуят „социолог“, вече си представят многото въпроси. Маркирам тези си впечатления с ясното съзнание, че нямат пряко отношение към проблема, но не мога да подмина така съдържателната иначе информация, индикираща наличието на проблем, може би, в мисленето на социолога от „хората“. Думите на тази жена не са за подминаване и по други причини: в тях се крият натрупани по малко страх и агресия, било към прокарването на рестриктивни закони, било към проверките за спазването им. Това обаче е само хипотеза, която евентуално би могла да послужи за нова отправна точка.

В това кафене също така беше взето и второто интервю (№ 3) със служител в „системата“.

Респондентът: жена, на 47 г., омъжена с „техническо-икономическо“ образование (тя се притесни на въпросите от „паспортния блок“, отнасящи се до възраст и образование, които взех накрая на интервюто). Отговорите ѝ обаче представляват интерес в много отношения.

1. Ниво на информираност – знае в „общии линии“ за какво става въпрос; подробностите ѝ убягват (например процентното съотношение за местата⁵ и сумите за глобите). Осведомена е от медиите. Използва изрази като „каквото съм чула и чела“, „не мога да ви кажа“, „питайте шефа, той ги движи тези неща“. Всъщност тя доста често по време на разговора ни се опита да ме препрати към него като източник и само неколкотократно обяснение, че за мен значение в момента има именно нейното мнение, успя да я предразположи и от „резервирана“ я превърна в предразположен и отзивчив информатор.

2. Отношение към Закона – „какво да се прави, ще го спазваме, живеем в правова държава“, „идеята му е много добра, но не знам как ще стане“, „не се спазват разни указания (в България – б. м., А. К.)“. Малко по-късно в разговора тя каза: „[...] малко е недомислен този закон“. Не знае дали е

⁴ Тук имам предвид и обстоятелството, че ползвах външна тоалетна, тъй като в заведението няма такава, но пък се продава алкохол. Ако е вярно, че от ХЕИ минават често, то основателно е да мисля, че може би причината за отношението не е конкретно личното ми присъствие, а именно целта на пребиваването ми: да следя доколко се спазват „разни разпоредби“ (те така изтъкваха задачата ми).

⁵ В Наредбата само е споменато, че местата за пушачи не трябва да надвишават тези за непушачи.

„за“ или „против“ него. Чака да влезе в сила от 1 юни 2005 г., когато изтича гратисният период, след което се очаква глобите да станат факт: „да видим как ще реагират хората“, „българина само глобата може да го стресне“. Тя лично не би запалила отново цигара на работното си място, ако я глобят, но „дано не се стига дотам за една цигара да ме глобяват“.

3. Очаквания за ефективността – „едва ли“, „обикновено българинът си пуши“, „не знам, нямам представа“. Относно надписите върху цигарите – част от правителствената политика за намаляване на тютюнопушенето, казва: „Чета го, знам го, разбирам го, но пак посягам към цигарите“. Видно е, че липсата на воля, подвластна на здравия разум, се преживява като тежест, като лично неудовлетворение, което обаче се прехвърля като слабост и на въображаемия колектив – „другите“.

„По-нататък може и да стане, с течение на времето. Аз специално, ако зависи от мен, няма да пуша. Мога да пуша, мога да не пуша... сега все още си пуша. Но тези, които са си закоравели пушачи, не знам как ще стане. Просто нямам представа. Обикновено българинът си пуши, няма млад, няма стар. Ето самичка виждате – как ще стане и аз не знам.“

„Ако сме една правова държава – ние сме, но не се спазват разни указания, може и да стане.“

4. Поражда ли разделение Наредбата – тук респондентът даде интересен илюстративен пример:

„Особено, когато е на празници, да. Особено на сватба – ето скоро имах един такъв случай, аз бях де. Жената пуши, мъжът не пуши. Може ли на две различни места да седнат. Така седнаха. Изпуши си жената цигарата при пушачите и се върна при непушачите. Да. Просто не знам, не знам как ще стане, нямам представа“.

Важно е да се отбележи тук, че „разделението“ е привидяно, реално примерът не илюстрира конфликтна ситуация, а по-скоро случай на солидарност и разбиране към съществуващите в случая разпоредби, пък било то и на празник. Компромисът в дадения случай идва като отрицание на това, което респондентът казва малко по-късно в интервюто, – че смесените компании, които влязат в кафенето, се разделят и сядат поотделно на маси за пушачи и маси за непушачи. Наблюдението не потвърди това представяне на нещата. Освен това, в друг пример жената заяви, че ако тя и мъжът ѝ, който е непушач, отидат на кафе, той ще седне при нея на масата за пушачи.

5. Алтернативата: „Да си е, както си беше“, „Да ги няма тия табелки тука“, „Те като си пушат, как да ги ограничиш?“.

6. Лична философия – тук смятам да приложа по-обстоен цитат, за да стане ясно в какъв контекст се полага анализът на заявената субективна позиция.

„Който е подкарал веднъж, трудно ще се откаже. Аз например, говоря

за себе си, на стари години пропуших, не съм пушила като млада... Определено в компания повече се пуши. Това е мое собствено мнение, защото по себе си съдя. С приятна компания, на приказки, просто не виждаш как си пушиш... Определено българите си пушат. Цяло заведение за непушачи да има – това няма да стане. В смисъл такъв, от моя гледна точка, защото няма да има хора, които да го посещават. Не знам, още са неориентирани тия хора и понеже още няма глоби, си правят каквото си искат. Ако, пак ви казвам, наложат няколко глоби, може би ще се стреснем... Но много вредят цигарите, много. Това е много, много, много лош навик и как ще се изкорени, не знам. Трябва много да мислим по въпроса. За непушача си е по-добре... Аз съм на мнение да ги спирам, но ето на. Но иначе си е удоволствие с кафенцето, с приятна компания.“

Повече от ясно е, че на вниманието ни е предложена една колеблива и раздирана от вътрешни противоречия личностна позиция. Респондентът често сменя мнението си в хода на интервюто, което само показва вътрешната неувереност, преминаваща в способността за идентификация с необозримо-то и имагинерно „цяло“ – „българинът“, посетителите по заведенията като цяло, някаква общност, която обаче не бива назовавана. Това е вид нагласа (нарочно избягвам употребата на термина „тип“ поради отчитаната липса на достатъчно емпиричен материал, който да позволи типологизиране), която по-скоро маркира абдикация от заемането на личностна позиция и сякаш призовава към изчакване на масовите реакции, които да подсказват релевантния тип поведение. Не-мисленето на конкретната ситуация като подвластна на индивидуални възможности и стратегии (за разлика от респондент № 1, където личните позиция и мнение изобилстват) позволява да мислим конкретната позиция като отказ от социална активност. Всъщност ние сме свидетели на едно „подчинено на чуждо“ „социално действие“ (в смисъла на Вебер), което е изцяло „смыслово ориентирано по поведението на другите“.

Ден трети, вторник

Обект № 3:

В много отношения това е обектът, предоставил най-интересна и разнообразна информация. Неудобство изпитвам, когато трябва да определя „класа“ му. Ако се ръководим от маркера брой на местата, то тогава е малък клас, ако обаче изходим от това, че те са разположени на два етажа, то бихме се затруднили. Тук на доверие приемам позицията на съдържателите му (персоналът се състои от 2 момичета с длъжност барман-сервитьор, като едното е и управител), че това е заведение тип „малък клас“. На първия етаж (земно равнище) има два бара – единият за обслужване и за клиенти (намират се две места), другият – само за клиенти. На втория етаж има общо

4 маси. Интерес представлява начинът, по който изискванията на Наредбата (местата за пушачи да не надвишават тези за непушачи) са приложени: на I етаж се пуши на бара за обслужване, на другия – не; на II етаж се пуши на две от масите (вътрешните), а на външните две не се пуши. (По време на пилотното изследване бях питала защо това е така, на който въпрос управителката ми каза: „Как така, горе да се пуши, долу – не? Ами аз нали пуша“.) Трайните маркировки представляват изрязани от картон и пригодени за целта табелки, на които от едната страна пише „ЗА НЕПУШАЧИ“, а от другата – „RESERVE“. По спомени мога да регистрирам, че първоначален е надписът от втората страна. Може да се отбележи, че изискванията са за обозначаване на зоната за пушачи, а тук е точно обратното – така биещата на очи група е всъщност тази на непушачите.

Това първо впечатление обуслови и начина, по който да се представя – единственото, което скрих, е, че се интересувам от начина, по който посетителите реагират и приемат законовата разпоредба за тютюнопушенето. Обясних, че имам студентска задача да опиша един ден, прекаран в кафене, и тъй като можех да мина за редовен посетител тук, бях приета без уговорки и възражения.

Какво се случва със спазването на разпоредбата, е най-интересният въпрос, а „Нищо“ – е най-достоверният отговор. Просто, защото тук никой не я спазва, сякаш тя не съществува. Пуши се навсякъде и никой не показва, че това по някакъв начин е проблем. Пепелниците и табелките нямат постоянно място, а и да се сдобият с такова, то просто не се регистрира – хората дори не си правят труда да обръщат надписа.

Клиентите на заведението са по-скоро редовни, но не в онзи първи смисъл, който набелязахме по време на изложението за първия обект. Наистина има разлика в нагласите на хората, които отиват „на кафе“, и тези, които отиват „на бар“, но тя е по-скоро въпрос на усещане, което може да се придобие, когато си в непосредствено съприкосновение с атмосферата. Може да се усети по маниера, с който посетителите влизат, в разговорите, които водят. Във втория случай говорим за хора (предимно студенти и работещите в близките фирми), които отиват в най-близкото в момента кафене да си изпият „дозата“, да се видят с хората, които знаят, че ще срещнат там, да си разменят лекциите, да си подарят мартеници (беше 1 март), да си кажат по някоя клюка за факултета и да си заминат с нагласата, че може пак да се върнат до края на деня. Не може да се каже с абсолютна точност, че това не важи за първото заведение като нагласа на посетителите, но там акцентът беше по-скоро върху „отиването в любимия бар“. Наистина тук някои хора идват по няколко пъти на ден, присъединявайки се към различна компания. Стоят по много време, което може да означава и часове. Служителите ги познават, като тук отношенията се характеризират с подчертана близост –

говорят си на „ти“, знаят поръчките им. Помежду си те също често се познават или поне има по някой от съседната компания, когото познават. На практика тук пространството много лесно се преминава, а от един момент нататък не само табелките, но и масите нямат значение (за разлика от първото заведение, където централните барове бяха разположени много гъсто, зигзагообразно, както вече споменах, но при все това компаниите посетители не се смесваха, а в много голяма степен запазваха личното си пространство, отредено от това, къде са успели да седнат).

Възможен подход към обяснението на това различие във вида отношения, които наблюдаваме в типологично сходни (в пространствено отношение) обстановки, е отчитането на факта, че в първия случай имаме клиенти, които, бидейки редовни, се познават със съдържателите, но явно не се познават помежду си извън рамките на заведението; а във втория попадаме на посетители, които освен с персонала се познават и помежду си. В случаите, когато е влязъл „не-редовен“ клиент, той по правило остава маргинализиран, но по-скоро поради липса на собствено заявено желание за интеграция в обстановката.

От ранния следобед започва да се консумира предимно бира (по-рядко ром). Пуши се много, което става особено биешко на очи поради липсата на вентилация (както беше и в първото заведение, и както не беше във второто). Димната завеса е сякаш част от интериора, което по особен начин позволява да изчезне различието пушач – непушач. Ясно е, че щом си дошъл в това заведение, си наясно, че тук се пуши, направил си своя избор и от един момент нататък това вече няма значение. Подчертавам, че тук компаниите също са смесени. Ще илюстрирам с цитат от разговор между момче и момиче, част от компания, седящи на една маса, без да се познават лично:

Той: Това да не е маса за непушачи?

Тя: Няма маси за непушачи. Е, по принцип са тази и тази... (*посочва ги*).

Той: Да, ама никой не го спазва.

Това е заведение, в което изследователят може да остане напълно неразпознат и без да направи особено впечатление (като започнем от това, че самата управителка не беше кой знае колко впечатлена от задачата, с която съм натоварена). В първото заведение ме забелязваха и определено може да се каже, че предизвиквах любопитство. Във второто имаше моменти, когато се чувствах доста неловко, не на последно място заради това, че писането в тефтер или пък просто гледането в пространството наоколо от човек, сам на маса, и то продължително време, сигурно изглежда странно отстрани, а когато заведението е и малко, просто няма как да останеш незабелязан.

Тук беше взето и второто интервю (№ 4) с посетител на заведение.

Респондентът: мъж, на 22 г., студент, от София, неженен и непушач.

1. Ниво на информираност – запознат е със съдържанието на Наредбата

изключително от медиите: „Не съм я чел, това, което съм чул и чел по вестниците“. И ето как той преработва тази информация: „Забраниха тютюнопушенето на обществени места и това предизвиква проблем в много заведения, защото е трудно да се разделят местата за пушачи и непушачи. Не ме интересува много. На мен не ми пречат пушачите. Нямам против да съм в компания на пушачи, нищо че не обичам цигарите и пушека. Не пуша“.

2. Отношение към Закона – като към предизвикващ проблем, като „безсмислен в малки кафенета като това. „За“ съм да не се пуши на работното място и в обществени сгради, но в кафенетата по принцип е излишно.“ Тълкува Закона като ограничаване правата на пушачите.

3. Ефект – няма да има никакъв, а по-скоро обратен – смята, че по принципа „забраненият плод е най-сладък“. Пушачите ще се ориентират към форма на бунтарство. (Тук е подходящо да отворя една скоба и да подчертая, че единственият случай на протест, който съм забелязала за тези три дни на включено наблюдение, е актът на един непушач, който в същото това заведение скъса едната от табелките с надпис „ЗА НЕПУШАЧИ“, защото „не ми пречат пушачите“, а след това запали една от моите цигари, „защото са ментолови“, след което хвана кутията ми с цигари и издълба У-то от надписа „ПУШЕНЕТО УБИВА“ върху тях (стана „ПУШЕНЕТО БИВА“), защото „мразя некролозите“.) „Няма да има никакъв ефект от това нещо – да не усещам цигарения дим.“ Фактът, че в кафенето, в което се намираме, не се прави забележка на тези, които пушат на непозволените места, се интерпретира като „неспазване на закона, което означава, че ефект няма да има“. „Ето примерно тези надписи върху кутиите също нямат никакъв ефект, те по-скоро забавляват хората, а и са различни, което е още по-забавно.“

4. Разделението – по-скоро няма такава; въпрос на компромис. Винаги едните ще бъдат оцетени, защото една смесена компания не може да се раздели. На лично ниво проблем няма, на него не му пречат нито пушачите, нито димът. „Това би стояло като проблем при хора, които не се познават. За хора, които се познават и са наясно с навиците си, това не е проблем“.

5. Проблемът – „няма как да накараш насила човек да не пуши. Трябва строг контрол и големи глоби, които на практика да го откажат от цигарите“. Смята, че една тотална забрана не би разрешила проблема, напротив, би го задълбочила, би довела до конфликт между непушачи и пушачи, чиито права ще са нарушени и те ще започнат „да се крият“. „А и ако на едно работно място шефът е пушач, винаги ще намери начин да покрие хората, които пушат, защото самият той няма интерес от спазването на Наредбата“.

6. Алтернативата – наредбата да важи само за работни и обществени места, но не и в заведения, особено малки.

7. Лична философия – „По-комфортно ще се чувствам с непушачи, но ако мнозинството са пушачи, ще се съобразя. И обратното“.

Безспорно това е една много интересна позиция на непушач, но за съжаление в анализа си не мога да се разпростра по-далеч от психологическото обяснение за възпитаване в солидарност към пушачите от страна на майката – категоричен пушач, която се притеснява, че ако откаже цигарите, ще напълнее. Мога също така да предположа, че това е станало още по времето на първичната социализация.

След излагането на теренния материал мисля, че е нужно да се върнем към нулевата хипотеза, която бе многократно преформулирана в хода на изследването – Законът не работи. Отдавам на липсата на достатъчно емпиричен материал невъзможността с категоричност да я потвърдя или отхвърля. За да се предложи най-адекватен анализ на наблюдаваните всекидневни практики, е необходимо изследването да продължи във времето и да се разтегли в пространството (т.е. да се обхванат колкото може повече разновидности на предложените на вниманието 2 типа заведения). Това, което със сигурност може да се каже за момента, е, че определено има кафенета, в които разпоредбите се спазват, и такива, в които не се спазват. Количественото съотношение би могло да се изясни в хода на един по-обстояен „терен“. По-трудно за момента е да се отговори на същностните въпроси, акцент в хода на изследването, а именно – защо хората постъпват така, а не иначе, тук и сега. Кое е това, което позволява „пълното negliжиране“ на Закона в едни, и по-прецизното му спазване в други заведения. Тук помощ биха оказали нагласите на посетителите и съдържателите на определените заведения, които да се открият чрез дълбочинни интервюта. Моята интерпретация на видяното до момента може да бъде сведена до следните няколко заключения:

От особено значение е атмосферата, която всяко от изследваните заведения предлага на своите посетители – прави впечатление, че колкото по-скъсена е дистанцията между клиенти и служители, колкото по-близки и непосредствени са отношенията между тях, толкова по-невъзможно става въвеждането на промяна и толкова по-устойчиви се оказват вече утвърдените за мястото всекидневни практики. В първия случай сме свидетели на гостоприемни (ако мога да се изразя така) отношения, установени по-скоро на основата на взаимното уважение и солидарност между посетители и персонал – клиентите не нарушават правилата на заведението (защото то си има такива), а служителите не ограничават поведението на клиентите. Именно може би на основата на тези неформално регламентирани отношения се дължи и устойчивото спазване на външните, но законови правила. Във втория случай се натъкваме на класически, може би, отношения клиент – сервитьор. Дистанцирани, анонимни, наложени сякаш от обстановката в стил „идваш, пиеш си кафето и си отиваш“. Тук нищо не предполага близост, има правила и те са, за да се спазват. Абсолютно противоположното наблюда-

ваме в последния случай, когато скъсената дистанция между двете страни, намиращи се в кафенето, позволява свободно отношение и поведение; тук никой не е анонимен, заведението е по скоро средище на хора, които са „наясно с навиците си“ (по думите на информатор № 4). Казано по-накратко: мисля, че във всеки един от изложените случаи отговорите на въпросите „Как?“ и „Защо?“ могат да се открият при по-задълбочено изследване на вътрешните за обстановката механизми, които предполагат един или друг тип поведение, и които, мисля, в голяма степен са уникални за всяко едно пространство (заведение).

Анализът на материала би бил непълен, ако не се отбележи, че (макар и незасегната в настоящата разработка) в хода на събирането му се „показва“ голямата тема за солидарността. Но „да се пише за сътрудничеството и солидарността означава в същото време да се пише за отхвърлянето и недоверието. Солидарността включва отделни хора, които са готови да страдат в името на по-голямата група, очакванията им, че другите членове в групата ще правят същото за тях“⁶, което не беше по силите на предприетото изследване. Това само идва да покаже, че наистина една страна на социалния живот в градското пространство на София не би могла да се изследва сама по себе си, без да се навлезе в пространството на друг проблемен кръг. Изследването на личните взаимоотношения във всекидневието (защото именно хората са тези, които придават смисъл и цел на това, което вършат) на града, на установените рутинни практики би улеснило навлизането в полето на по-големите социални системи и дори институции.

⁶ Дъглас, М. Как мислят институциите. С., 2004, с. 12.

ВИЦОВЕ ЗА АРМЕНЦИ

МИЛЕНА ЗЛАТКОВА

Плод на съвременността, вицът е нова фолклорна форма, белязана със знака на Модерността. Като такава той изразява реално съществуващото и функциониращо знание за света около нас и за самите нас, колкото и специфично да е самото то. Вицът заема специално място – част е от т.нар. *всекидневна разказване*. Той трябва да бъде възприеман като измислица и предварително да е обявен като шега, за да бъде разбран правилно. За да има ефект, трябва да е и „нов“ – нова и непозната за слушателите версия, нова интерпретация на вече установено в съзнанието някакво отношение към обекта на вицовия присмех.

Често пъти *анекдот* и *виц* биват използвани като пълни синоними, което не е съвсем правилно. Макар да се родят, двете понятия не са идентични. Анекдотът е част от традиционния фолклор, а вицът е плод на съвременността. При анекдота важно е мнението на цялата общност, груповият глас. Вицът поддържа представата „и аз съм различен, и ти си различен“. Това е така, защото за модерния човек е по-лесно да се определи какво не е, отколкото какво е (Ганева-Райчева 2002: 60).

Една от главните способности на вица е да създава и поддържа общностни групи. Притежава и силната способност да интегрира. Универсален посредник за контакт е, а характеристиката за разграничаване е една от най-съществените му. Вицът е един от начините, по който се възпроизвежда човешкото и като „общностно“ (Станоев 1991: 17).

Разграничавайки се от другите особено упорито чрез разказване на вицове, подигравайки им се, ние самоопределяме себе си, така че тези разкази действат и като обединителна сила по отношение на групата, подсилват груповата принадлежност. Чрез анекдотични предания за хора, местни герои или направени от преданието местни, се заявява народностното самочувствие на съответния етнос.

Вицът се отличава с персонажно разнообразие. Сюжетите, колкото и да са различни по тематика, са построени най-често върху подигравката, изиграването, уловката, баламосването и „подлагането на динена кора“. Всеки от тях е изграден върху хитростта и глупостта, универсалните типове герои съответно са винаги глупакът или хитрецът, а най-често – и двамата заедно.

Преобладават вицовете и подигравките, които са насочени срещу представители на различни селища, области, етнически групи, на различното изобщо. Но във вицовете не е включена сериозна подигравка.

Без съмнение в основата на много вицове са залегнали реални случки или събития, но границите на действителното невинаги могат да се установят (Станоев 1999: 87–93).

Един и същи сюжет се приписва на различни групи и персонажи в зависимост от утвърдените за тях представи. Във всички разкази обектът на подигравка и насмешка са съседите, тези, с които съществува най-пряк контакт. Образът на другата група е максимално обобщен. Качествата на героите стават валидни за цялата общност без оглед на индивидуалностите на отделните представители. Така че едни и същи текстове могат успешно да бъдат адаптирани за представители на групи или ситуации.

Има много голямо изобилие в тематиката, засегната във вицов разказ. Най-общо вицовете могат да бъдат групирани в няколко по-големи теми: родството (разграничаване на собствения етнос при съпоставката с чужди); принадлежността към социалната система; сексът.

Вицът представя два смислови плана, два разказа. Истинският разказ е скрит и ще стане ясен чак в поантата. Тя – поантата – носи смисъла на самото разказване и разкрива истинската стойност на вица. Поантата е по-консервативната част от вицовия разказ (Ганева-Райчева 2002: 60). Благодарение на нея най-често се запомня и самият виц. Разказващият може да прави вариации при очертаването на героите и ситуациите, но в поантата – не.

Финалът е отворен. Логиката, която следва вицът, е на очакваната неочакваност – знаеш, предчувстваш, че нещо ще се случи до края на разказа, но не знаеш точно какво ще е.

В същината си монолог, вицът изгражда все пак „отворена верига“. Последната дума в плана на общуването има слушащият, и по-точно – неговият смях. Той е този, който всъщност прави от вица реален човешки контакт и чрез който самият монолог добива някаква стойност (Станоев 1991: 19–20).

Вицовете, в които обект на присмех са членовете на един или на друг етнос (в някои случаи и на своя), съществуват във фолклора на всеки народ. В науката те са известни като „етнични вицове“. Въпреки че са старо явление, те са много популярни в модерно време. Етносът се вглежда в себе си и търси (и произвежда) доказателства за автентичността си.

Най-общо има две големи групи етнически вицове. Първата се отнася до едно интересното сравнение. При него по определен признак или начин на поведение в дадена ситуация се срещат представители на различни етноси. Най-често фигурират ограничен кръг етноси, които са т.нар. етноси от новините – имат водещи позиции в различни аспекти на световния

живот. Много често присъства и „нашият“ етнос, който обаче невинно е в най-изгодното положение.

Вторият тип вицове визира непосредственото етнично обкръжение. Зависи от конкретните съседства и съжителства и от избора на съответния етнос. Вицовете са обединени около мисълта за заплахата, която носи близостта на чуждото за собствената идентичност, и изразяват желание за прокарането на възможно най-отчетливи граници с него, с чуждото. Тези общности се интерпретират в светлината на глупостта, хитростта, страховитостта, агресивността и др. (Станоев 1999: 4–5).

Във втората група най-голям е броят на вицовете за арменци и за роми. Често те се персонафицират чрез отделни герои, които впоследствие стават емблематични за тези анекдоти – Киркор и Гарабед, Агоп, Асан и Айше, Манго...

Арменските вицове в България са обособени в отделен дял. Според много арменци информатори обаче, вицовете не са арменски, а са за арменци.

Темите в „арменските вицове“ не се различават много от тези във вицовете за други етноси – засягат се ежедневни, политически, сексуални и други въпроси. Засяга се и проблемът за етничната принадлежност.

* * *

Питат Радио Ереван:

– Как изглежда мъжът в очите на собствената си жена? От радиото отговарят:

– Като куфар без дръжка: да го носиш – неудобно, да го хвърлиш – ти е жал.

* * *

Прогноза за времето на Радио Ереван за „Пролет – Лято ’2004“:

„На четни дати ще вали, на нечетни няма да вали. Възможно е точно обратното.“

* * *

Попитали Радио Ереван:

Кой край на въжето трябва да се хвърли на давец се депутат?

– И двата!

Заради сходната историческа съдба, религиозната близост и високата степен на интегрираност в българското общество е нормално арменците да са най-близо до българите. Резултат на тази близост са и вицовете. Едно от най-осмиваните качества в тях е глупостта в различните ѝ превъплъщения, но в съзнанието на българина образът на арменца се свързва повече с хитреца, отколкото с глупака (Станоев 1999: 16).

Вицовете се раждат от умението на хората да уловят мига и да претворят някаква конкретна ситуация във виц. Арменците се гордеят, че са способни да направят шегата от повечето случаи в ежедневието. Това създава и впечатлението, че те имат и разказват много вицове за себе си (Мицева 1999: 98).

Най-популярните герои в арменските вицове – Гарабед и Киркор – носят голяма част от характеристиките, които вицът приписва на целия чужд етнос. Единият е глупак, защото е измамен, а другият – хитрец, защото е успял да измами глупака (Станоев 1999: 9). Ролите не са постоянни и винаги се сменят – веднъж в ролята на глупака влиза Киркор, друг път той е хитрецът.

* * *

Двама крадци – Гарабед и Киркор, лежат в затвора – единият за кражба на часовник, а другият за кражба на крава. Този, който бил откраднал кравата, бързал „часовникаря“:

– Колко е часът?

– Време е вече да издоиш кравата!

Понякога във вицовете границата между глупост и самоирония е трудно доловима. Шегите, включващи умението да се похвалят, да се самоизтъкнат или самоиронизират, да подчертаят, че са „по-горе“ от другите, са присъщи повече за народ, който не е в страната си и трябва да се представи пред останалите, а и пред себе си, в най-подходящата форма. Присъщи са и за народ със самочувствие да се присмива на себе си, народ с развито национално самосъзнание.

* * *

Попитали Радио Ереван кои жени са най-хубави. След дълго мълчание радиото отговорило:

– Е, да, ама правим хубав коняк!

* * *

Питат Радио Ереван:

– Коя е най-красивата нация? Радиото отговаря:

– Благодарим за комплимента!

В много случаи Киркор и Гарабед се оказват доста близо до вицовите герои, чрез които се изрича „нашето“. „Срещите“ на двамата арменци със сходни български герои (Хитър Петър, Нане и Вуте, Бай Ганьо...) и многократните контакти между персонажите водят до някакъв вид симбиоза – все-

ки предава някакви характерни черти на другия. Това помага за по-лесното изпълнение на една от целите на вица – „надникването в съседния двор“.

В последно време емблематично (и нарицателно) за арменските вицове е Радио Ереван – винаги знаещо всичко, компетентно по всевъзможни въпроси. Голяма е ролята на навлизащите медии и средства за комуникация в живота на хората. Давайки остроумни отговори, радиото е олицетворение на хитрия арменец.

Млади и възрастни представители на арменския народ – почти всички харесват арменските вицове, стига да са смешни. Не се засягат от фактите, изложени в анекдота, а даже, напротив – намират ги за забавни. Съгласни са с твърдението, че арменците са „по-горе“ спрямо други народи. Особено спрямо евреи и грузинци. Както в българската анекдотична култура важно място заемат шегите между габровци и севлиевици, такова е положението и на арменско-еврейските вицове. Всеки от етносите се стреми да се изкара по-хитър, по-весел, по-умен, да „подложи динена кора“ на другия, за да му се присмива после.

* * *

Какво е абсурд?

– Евреин да върви отпред, да изпусне пари, арменец да върви отзад, да вземе парите и да му ги върне.

Анкетираните арменци са на мнение, че вицовете за арменци отразяват правилно, истинно действителността, когато във вицовете се казва, че арменците са най-хитрият етнос, знаят как да се веселят, че са „най-отгоре“. Информаторите не приемат като лична обида, ако някой им разкаже виц, в който арменците са представени в неизгодна позиция или са обект на подигравки от страна на други етноси. Смятат, че насмешката трябва да е насочена не към техния етнос. Арменците, с които разговарях, споделиха, че най-голямо удоволствие им доставят вицовете за арменци и евреи и противоречията между тях. За един от събеседниците ми пък няма значение дали вицът, който разказва или му разказват, е за Киркор и Гарабед или за Иванчо и Марийка (двойката е приблизителен еквивалент на арменските герои). Единственото, което има значение в случая, е дали вицът е забавен или не, и това важи за всички хора, които имат отношение по въпроса. Вицът трябва да е смешен, за да е хубав.

При някои разговори с представители на арменския народ в Пловдив обаче се оказа, че отношението към арменските вицове не е еднозначно. Няколко възрастни арменци изразиха остро възмущението си от подобни шегички. Смятат ги за неморални, за измислени и нямащи абсолютно нищо общо с действителността, че са пълна заблуда. Според тях подобни анекдо-

ти не трябва да има, защото уронват авторитета на етноса и го представят в лъжлива светлина пред света. Анкетираните споделиха, че според тях подобни вицове се измислят и разпространяват от недоброжелатели с цел подигравка, насмешка и от желание за принизяване на другите. Етническите видове не са подходящи за подрастващото население – така смятат те. Тези шеги налагат грешна представа и изопачени характеристики на етносите, герои в анекдотите, и тази грешна представа може да доведе по-късно до ненавист към съответния етнос и към отделните му (или към всичките) представители. Именно, за да се избегне подобно нещо, казват някои арменци, трябва да се спре измислянето, разказването и разпространяването на вицове, които са свързани по някакъв начин с който и да е етнос.

Арменците, които не харесват арменските вицове, не пожелаха да ми дадат интервю. Бяха против обсъждането на темата, която, според тях, е с подигравателни цели. Категорично отказаха да ги записвам и след като изказаха възмущението си от анекдотите, бяха против да им задавам други въпроси. Гореизложеният анализ на мнението им е направен на базата на бележки, които си водех, и по памет.

Вицовете са плод на своето време и нямат особено голяма трайност. Най-често са актуални само за момента на говорене и точно затова по-голямата част изчезва в забравата. Това важи за вицовете на всички народи по света. Арменските вицове се измислят и разказват и от българи, и от арменци, а отношението към тях е нееднозначно – от абсолютно възмущение и негодувание до приемането им с усмивка и остроумен отговор. Възприемането на вица много зависи от чувствата, които влага разказвачът, както и от нагласата на слушателя.

Вицовете като фолклорен жанр с утвърдена повествователна схема и типичен персонаж запазват своята продуктивност и непрекъснато се обогатяват с нови сюжети, теми, герои, версии и т.н.

Вицовете винаги присъстват в общуването между хората. Репликата или случката „раждат“ анекдот, и обратно – вицовете често могат да бъдат приложени към конкретна ситуация, защото проблемите, които решават, са от всекидневието.

Пространството на видовото разказване не е строго определено. Вицове могат да се разказват навсякъде – вкъщи, на работното място, в училище, в автобуса, на купон, на опашка...

Според динамиката на вицовото присъствие може да се изучава дадена култура (Ганева-Райчева 2002: 62). Увеличаването или намаляването на вицовете е свързано доста с политическата и икономическата ситуация в страната.

Медиите също играят голяма роля за състоянието на вицоразказването. В последно време в България има широко поле за изява на вицовете. Появяват се специализирани издания – вестници и списания, специализирани

рубрики и страници в периодичния печат, безброй страници в интернет, дори цели книги с вицове и анализи към тях.

Едно обаче е сигурно. Вицът, като част от фолклорната култура, няма да изчезне, защото хората имат нужда да общуват чрез шеги. Етнически, политически, икономически, „пиперливи“, религиозни, светски, за животни... вицовете са толкова много и толкова различни в отделните държави, но дори с огромни разлики навсякъде присъстват в ежедневието на хората.

Разговорът е проведен на 19 декември 2004 г. в Пловдив, а интервюираните са Такухи Бохос Гюлян (родена на 1 септември 1989 г. в Пловдив, ученичка в IX клас) и Онник Бохос Гюлян (роден на 4 септември 1987 г. в Пловдив, ученик в XI клас).

ЛИТЕРАТУРА

Ганева-Райчева, В. 2002. Разказни форми в съвременната всекидневна култура. – Във: Фолклорната култура и човекът. Пловдив.

Добрева, Д. 1987. Анекдотите и чувството за групова идентичност. – Социологически проблеми 3.

Мицева, Е. 1999. Арменците в България и техният фолклор. – Български фолклор 1–2.

Станоев, С. 1991. Град и виц. – Български фолклор 3.

Станоев, С. 1999. Чуждият свой. – Български фолклор 1–2.

www.ethnos.bg

www.ftm.dir.bg

www.vicove.gbg.bg

МАРТЕНИЦАТА – НАСЛЕДСТВО НА БЪЛГАРИЯ

ДИМИТРИНА БОГДАНОВА

ИДЕНТИЧНОСТ – СЪЩНОСТ И ЗНАЧЕНИЕ

Идентичността, пише канадският философ Чарлз Тейлър, винаги е въпрос на диалог с другия, тя се ражда във взаимодействието с него – едно настояваме да бъдем, друго вижда той в нас. Ние сме това, което успяваме да „договорим“ в процес на взаимно общуване, който се явява и вид борба. Едно от средствата на тази борба е стереотипът, т.е. опростеният образ, в който вместо разбиране към културата на другия доминира желанието да го овладеем с няколко прости щриха. И така възникват стереотипите. Примери има много: циганите крадат, шопите са прости... Какво става обаче, ако срещнем един почтен циганин или умен шоп? Би трябвало тогава стереотипът за групата, към която той принадлежи, да бъде поставен под съмнение. На практика обаче обикновено става обратното: опитваме се да вкараме дадения човек в определените рамки – да открием или да си измислим някакви косвени доказателства, че и той „всъщност“ е като другите. Това е така, защото стереотипът опростява човешките взаимодействия. Обясненията за предубежденията спрямо другия често могат да се намерят в културния или историческия контекст. Защо точно шопите се смятат за прости? Вероятно защото това е местното население около столицата, с което гражданите влизат в най-силен контраст. Защо габровци са стиснати? Защото това е първият град на капитализма в България, а основното правило на този вид производство е добре да си знаеш сметките. И така нататък.

Българската културна идентичност се основава на далечни предтечи като хан Аспарух, на канонизирани писатели като Христо Ботев и Иван Вазов, на туристическите образи като мускали и гайди. Но за повечето хора всичко това служи за показване на другите, които не са запознати със съвременния ни живот. Емблемите на родното в „народен стил“, които се фабрикуват от туристическата индустрия, често са подложени на подигравка. Днес Вазов и Ботев вече почти не се четат за удоволствие. Матурите и кандидатстудентските изпити ги превръщат в задължение, което бързо се забравя, щом се напусне училище. Но идентичността не би могла да се съизмерва само с историята. Да, тя е важна, но в днешно време много по-важно се оказва онова, което ни заобикаля и с което живеем – мода, интернет, мобилност, чалга... И в този ред на мисли биха могли да се разграничат два

типа идентичност – историческа и съвременна, модерна идентичност. За първата вече споменах. Съвременната идентичност би могла да се опише чрез европейските ценности или, по-точно казано, ценностите на Западна Европа. Българската култура е европейска дотолкова, доколкото в днешно време е важно правото на човека да бъде свободен, да има мнение и да го изказва публично, да избира съдбата си и много други модерни ценности (неща, които в условията на османското владичество не са били по никакъв начин позволени). Европейският характер на българската културна идентичност се търси в епохата на Възраждането и особено в началото на новата българска държава. Самата българска идентичност се създава именно като представяща България в пространството на цивилизованите европейски страни. Това е така, защото дотогава България е била откъсната от европейското развитие, под османско владичество, а оттам и под османско културно влияние, което неизменно е оставило следи в днешната култура. И докато в миналото българинът се е стремил да се отъждестви с турчина (което несъмнено носело и някакви облаги), то днес той устремено гледа на запад, полуотричайки се от т.нар. българска работа. Твърди се, че ние сме догонващи Европа. Трябва обаче да се намали нивото на състезателен характер спрямо европейците, защото ние сме това, което сме, но не да се престане със състезанието, с конкуренцията, защото те са в основата на еволюцията и без тях не би имало прогрес. И чрез отъждествяването с едно или друго българската културна идентичност търпи най-различни превъплъщения – представяме се ту като славяно-българи, ту като същински европейци. От една страна, търсим ценностите на нашата култура някъде назад във времето при траките, славяните и прабългарите, от друга, се съизмерваме с Европа. А отговорът се оказва толкова прост – българската идентичност е европейска, защото ценностите на нашия живот днес са именно европейски. Но от друга страна, всички ние сме закърмени с приказките на баба и дядо и с желанието им да ни научат да правим разлика между добро и зло. И според мен не е необходимо да се противопоставят една на друга историческата и съвременната идентичност. Те живеят днес преплетени една в друга във всеки един от нас, понякога надделява едната, понякога – другата. И все пак И. Д. Шишманов го е казал най-добре: „Да бъдем европейци, но да останем българи“. Българската културна идентичност може да се опише чрез много различни неща – от траките до оперната певица Гена Димитрова и чалгата. Наред с миналото, идентичността обхваща и настоящето – това, което създаваме днес, всекидневният ни живот, съвременното ни изкуство, настоящите ни желания и мечти. Поради невъзможност да се обхване всичко, ще наблегна на една, според мен, доста важна емблема на българската културна идентичност, а именно – мартеницата.

ТРАДИЦИОННИ ВЯРВАНИЯ ЗА БАБА МАРТА И МАРТЕНИЧКАТА

Постоянната връзка на човека със заобикалящия го свят определя до голяма степен значението на вярванията като форма на познанието в миналото и днес. Те са били обект на внимание най-вече като източник на народния мироглед. Вярванията са служели като ориентир на човека в заобикалящата го среда. Те са определяли поведението му, неговите действия и бездействия в празник и делник, главно в трудовия му процес. Чрез тях човекът се е опитвал да разгадае и предскаже бъдещето. Те са стимулирали извършването на различни обредни и магически практики с цел да се повлияе върху благоприятното изменение на природата или съдбата. Често тези ритуали са били обвързани с някакъв празник. Съвременният човек обаче е склонен, когато говори и мисли за празника, да го асоциира със свободното време и да го третира като вид свободно време. Промененият статут на вярванията в голяма степен е резултат от напредъка на науката и обществото. С отпадане на вярата и осъзнаване на ирационалното много от тях са се превърнали в поетични образи. Някои от вярванията обаче се пазят и до днес, а други се осъвременяват с оглед на днешните реалности. Появяват се и нови вярвания или се адаптират вярвания от международния фонд към специфични локални условия на живот.

Вярванията се проявяват най-вече във връзка с различните празнични дни, определени от народния календар. Народните обичаи и обреди, свързани със селскостопанския труд, се групират спопред сезоните на земеделска работа, които най-общо се вместили в астрономическите сезони – зима, пролет, лято и есен. Пролетните празници отразяват събуждането на природата – както на добрите сили, така и на злите, а също и на борбата между тях. За началото на пролетта е считан 1 март. С него е свързано и носенето на мартенички. Този обичай е възникнал на славянска основа. Може да се срещне в Южна Румъния, Албания, Северна Гърция, Македония. Традицията да се правят и връзват мартеници на 1 март е особено добре съхранена у българите, затова и у повечето хора е налице убеждението, че това е чисто „българско“ явление. Мартеницата обаче е и нещо повече – тя се е превърнала в предмет с обредно-художествена стойност и няма българин, който на този ден да не носи мартеница или да не връзва такава на децата и домашните животни. Характерното за мартеницата е, че тя не е прибавка към обредно облекло като лазарските или коледарските китки, например, а има самостоятелно значение.

Народната представа за месец март е засвидетелствана в много поверия и легенди. Тя е отразена в богатата първомартенска обредност. Това се обяснява с факта, че почти до края на Късното средновековие българите използват Юлианския календар, според който годината започва от първи

март. А за българите (и не само за тях) края на старата и началото на новата година е време на преход, за който са необходими редица предпазни действия. Според общобългарските представи Марта е капризна и сърдита баба, облечена в стари и тъмни дрехи. Тя често е гърбава или куца и носи желязна патерица, с която гони змиите. (А жените не бива да хващат игли или куки през този ден, за да не ги хапят змии през лятото.) Куцотата и гърбавината на Баба Марта отнасят образа ѝ към групата на добре познатите асиметрични митични същества. Те принадлежат към хтоничния свят и се появяват в периоди на преход. А 1 март определено е време на преход – от една страна, това е преход от старата към новата година според Юлианския календар, от друга, това е преход от зимата към пролетта.

Според предание, дошло от древността, мартениците носят здраве, щастие и дълголетие. Старите българи вярвали, че в природата съществува някаква зла сила, наричана „лошотия“, която също се събуждала през пролетта, а в народните вярвания 1 март бележи началото на пролетта. На мартениците се приписвала магическата сила да предпазва от „лошотията“, най-вече от болести и уроки. Това се дължи на факта, че мартениците се състоят главно от червени конци, а в българската народна култура червеното е апотропей, т.е. има силата да предпазва от зли сили и да ги прогонва. Той е цветът на живота. Затова в някои области на 1 март жените окачват червени парцали и червена прежда на вратите. Първоначално мартеничката е представлявала усукан червен конец. По-късно към този конец се прибавя и бял. Белият цвят е символ на слънцето, на чистотата. Ако с червения цвят се цели да се прогонят злите сили, то с белия се пожелава здраве и сила, бодрост и щастие. Широко разпространена е народната мъдрост: „Сечко сече, Марта дере, Април кожи продава“. И тъй като месец март според народа е и „кождер“ – опасен за съществуването на човека и всички животни, то напълно нормално е на преден план да излезе защитната функция на мартеницата. Това се обяснява с факта, че по време носенето на мартеницата се свързва с края на зимния сезон, когато и хранителните сили, и запасите са на изчерпване. Това е време на резки климатични промени, затова са и необходими допълнителни сили на човека – а именно мартеницата, която да отблъсне злото.

В традиционния народен светоглед на българския народ, в неговите предания и легенди Баба Марта е своеобразна митологична персонификация на пролетта и на самия месец. Нейният нрав е много непостоянен. Старицата е ту сърдита и навъсена, ту ведра и усмихната. Нейното настроение оказва силно въздействие върху времето. Според едно предание мартенските студове се обясняват с факта, че старицата се разсърдила на Голям и Малък Сечко затова, че ѝ изпили виното от бъчвите. Но като се сетила, че те са ѝ родни братя, усмихнала се и времето се оправило. Друга легенда разказва,

че в първите дни на март една жена извела козите си на паша в планината. Тя сметнала, че Баба Марта, която е също жена като нея, ще се смиле и ще даде хубаво слънчево време. Но се случило точно обратното. Старицата се разсърдила и замразила козарката и цялото ѝ стадо в планината. Разнообразието на поверия и представи, свързани с лесно променливото настроение на старицата, определя най-различни обреди и обичаи за умилостивяване на злото у нея. Рано сутринта на първи март всяка домакиня измита къщата и двора. После мята червен мъжки пояс или червена престилка на плета или на някое плодно дръвче, за да посрещне Баба Марта на „чисто и с червено“. Така старицата ще бъде засмяна и добронамерена. През целия ден старите жени не излизат от къщите си и не ходят по улиците, за да не ги види Баба Марта, която не обича старците. Навън излизат само момите и младите невести, защото те са тези, които радват Баба Марта. На първи март в цялата етническа територия на българите има обичай да се връзват бели и червени усукани конци – „мартенички“. В Родопите мартеничките са разноцветни – със син, зелен или розов конец. Носят се навсякъде до първата поява на щъркелите, лястовиците и кукувиците. Тогава се закачват на зелено, разцъфнало дръвче или се слагат под камък. В последния случай след 40 дни се поглежда под камъка и по това, дали има животинка и каква е тя, се гадае за здраве, плодородие и т.н. Така например, ако има мравки, вярва се, че през годината ще се плодят агънца; ако има червей или бръмбар – ще се раждат повече телета и кончета. Разпространен е и гадателският обичай за избиране на ден. От 1 до 22 март всеки си намисля един определен ден от този период и по него съди каква ще е годината – ако е слънчев, ще е успешна, ако вали и времето е лошо – ще има трудности. Това представляват най-общите характеристики на пролетния обичай Първи март. Разбира се, има и различни регионални и локални особености, които допълват първо-мартенската обредност при българите.

СЪВРЕМЕННИ АСПЕКТИ НА МАРТЕНИЧКАТА

Както обществото и света се променят динамично, така и празниците и обичаите също са осъдени да се изменят. Но изследвайки съвременността, неизменно се поема и доза риск, именно защото всичко се променя много бързо. С края на традиционното време и с началото на новата епоха обичаите, свързани с мартеницата, излизат извън рамките на семейството и се нагаждат към новата реалност. Те служат за пролетен поздрав и благопожелания към всички близки и познати. В съвременното общество мартениците не са предназначени само за семейството. Напротив, те биват изпращани по пощата до приятели и роднини, близки и познати. Широко разпростра-

нение сред младите поколения получават и e-mail картичките, на които са изобразени най-често пролетни пейзажи, Пижо и Пенда, щъркели. Това са все традиционни символи, но разпространени по нов, съвременен начин. Колко хора в миналото са изпращали мартенички на свои близки, заминали на гурбет? А днес, когато има стотици хиляди българи по целия свят, където те са далече от своите корени, от България, от близките си, единственият начин да запазят българската си културна идентичност е да поддържат традициите така, както ги помнят от баба и дядо. Носенето на мартеници на 1 март се възприема като един от символите на българското. И именно чрез тези интернет картички с мартенска символика те поддържат връзка с близките си в родината. Друг нов момент при мартениците са изменените им функции. В миналото са се преплитали магическият и естетическият принцип при изготвянето им, като превес е вземал магическият. В днешно време магическата им функция е почти изцяло забравена. Те не се носят, за да се предпазят хората от „лошотията“. Основната цел на мартеницата е да бъде колкото се може по-красива, т.е. естетическият принцип излиза на преден план. Хората нямат нужда да бъдат защитавани, защото вярата в различни митологични същества вече е почти напълно отпаднала. Тези вярвания са налице само при най-възрастните поколения, докато при по-младите това са само „бабини деветини“.

Още един нов момент при първи март е предназначението на самата мартеница. В миналото тя се е давала от бабата/майката на внуците/децата. Сега възрастови ограничения няма. Вече не само възрастните подаряват мартеници на малчуганите, а напротив – децата в началното и основното училище в часовете по труд и техника (трудова възпитание) или дори рисуват, а също и децата в детската градина изработват мартеници и ги носят къщи с цел да изненадат приятно родителите си и да им дадат своя подарък – ръчно изработена мартеница. В миналото мартеницата се е правела само от жени, а днес вече и от момчета (макар и само в детската градина). Мартеници се подаряват също и между самите съученици, между колегите в службата, между приятели. Обикновено е почти задължително на 1 март на всеки, когото познаваш и срещнеш, да подариш мартеница. В миналото това е било в тесен семеен кръг. Тогава с червени и бели конци са били окичвани и домашните животни – крави, телета, овце... А сега е характерно на врата на домашните любимци да се слага мартеница – котки, кучета, папагали... Промените при мартеницата в тази насока биха могли да се обяснят с изменените реалности след периода на османското владичество и приобщаването на новата българска държава към европейския свят. В условията на чужда етническа и верска власт българското общество се характеризира със затворен, изолиран характер. В стремежа си към разграничаване от другите българи се стремят да поддържат своите си традиции и не искат да

се смесват с останалите. Семейството тогава е основна ценност и всички обичаи и обреди са се изпълнявали в неговите рамки. Изключение правят общоселските събори и празници, които целят да подчертаят българското. С идването на Възраждането и Новото време българите се отварят към света, научават се да бъдат по-комуникативни и общителни вследствие на активизираните търговски връзки. Оттук и практиката да се подаряват мартенички от всеки на всеки.

Броят хора, на които се предполага, че ще подариш мартеница, е голям и е трудно да се направят толкова много мартеници, така че да стигнат за всички познати. Този проблем е решен от съвременността с появата на фабрични мартеници. Ако някога с тяхното „производство“ са се занимавали в домашни условия само жените, днес то е сезонна индустрия. Преди мартениците са се правели в навечерието на 1 март, днес обаче още две-три седмици преди самия ден по улиците на селищата се появяват сергии, пълни с най-разнообразни по форма и съчетание на цветове мартеници. Днес мартеницата се е превърнала в способ за печелене на пари. Тя се използва от търговците като стока за извличане на печалба. И това не е нещо необичайно – в съвременността е налице стремеж да се печелят пари на всяка цена, по всякакъв възможен начин. Затова, ако има липса на даден продукт, веднага се намират хора, които да разработят дадения дял от икономиката и по този начин да спечелят пари. От друга страна, така се облекчава работното ежедневие на жените – по-лесно е да се отиде на пазар и да се купят мартеничките, отколкото да се губи време, докато се направят. И тук проличават опитите на индустрията да изझे позициите на жената от миналото. Освен мартениците, такъв опит представляват и заведенията за бързо хранене – то не са „McDonalds“, „Pizza Hut“, „KFC“, „Mimas“, „Fast Burger“... Просто отиваш, поръчваш и ядеш – не се занимаваш с готвене и миене на чинии. Но трябва да се отбележи, че това важи повече за младите хора – деца и тийнейджъри, чиито майки в усилията си да гонят професионална реализация нямат време да сготвят обяд на децата си. И все пак това не е общовалидно правило. Някои са по-модерно ориентирани и дават пари за обяд, други са по-консервативно настроени и готвят. Традиционно и съвременно се преплитат. По същия начин някои предпочитат сами да си правят мартениците, а други – да ги купят. Има различни по големина мартеници и те струват съответно по-скъпо или по-евтино. В зависимост от финансовото си състояние човек купува обикновено от евтините връвчици за връзване на всичките познати, с които ще се срещне през деня на първи март, а, от друга страна, за по-специалните хора в живота си взема по-скъпи и по-богато украсени мартеници. Мартеничките с много големи размери обикновено се купуват от шофьори и се закачват в колата, за да ги пазят от катастрофи. И ето това е нов момент при мартенската обредност,

защото в миналото не са се слагали мартеници на дървени каруци (талиги) с подобно предназначение. Ако мартеницата е за някой особено скъп човек, то понякога тя се изработва самостоятелно – знак, че човекът означава много за теб самия, тъй като в приготвянето на мартеничката се влага голямо усърдие и душа и положителни емоции, и всичко това се пренася върху новия ѝ притежател. Старанието придава на мартеничката нов смисъл – държиш на човека, за когото я правиш. Макар че в днешно време определено повече се предпочита да се мине през сергията и да се напазаруват мартенички за всички и да не се занимаваш допълнително с такива неща. От своя страна фабричната изработка на мартеницата довежда до унифициране на видовете и до загуба на разнообразните форми, които са се правели едно време от бабите. От друга страна обаче, загубването на старите видове се компенсира с появата на нови форми – различни плодни дръвчета, разни пикачута и други анимационни герои.

Освен фабрично изработени, има и мартеници, които се правят по поръчка. Те обикновено са предназначени за някой, който е особено специален в собствения ти живот. Става дума за мартеничките, на които са изобразени разни сърчица с послания като „Обичам те“, „Обичам те, Боби/мило/слънце...“ или английското I love you, което от своя страна също е иновация в българското общество, тъй като имаме намесване на друга култура, на друг език. Най-малкото в българското традиционно общество, където всичко или почти всичко се показва чрез символи (например напиване на вода, разменяне на китки/ябълка), да се говори така открито за любов е направо недопустимо. В днешно време, когато любовта покорява всички филми, книги, сериали и т.н., тя е и изключително модна, посланието на различните празници, в това число и на Първи март, се изменя и дообогатява. Символиката на деня вече не е свързана само с Баба Марта, с пожелания за здраве и плодородие и за прогонване на зли сили. Налице е по-голяма семантична натовареност на мартеницата. Любовта закономерно създава потребност на партньорите да бъдат заедно постоянно, и тъй като това е почти невъзможно, човек има желанието да обсеби съзнанието на приятеля си и да бъде изцяло в мислите му. А мартеничката е един удобен повод за това. Завързвайки мартеница на ръката на любимия, на която пише „Обичам те“ или „Не мога без теб“, или нещо подобно, ти му доказваш, че той е в твоите мисли и колкото пъти той протегне ръка, за да вземе нещо, вижда гривничката и си мисли за теб. Друг е вече въпросът има ли той нужда от мартеница, за да си спомня за приятелката си. Съчетаването на белия и червения цвят като символ на любовта личи най-вече и от нововъведения празник Св. Валентин (14 февруари), на който се подаряват червени сърчица с бели надписи. Макар че за истинския влюбен не е необходим специален празник, на който да засвидетелства обичта си – за него всеки ден би трябвало да е празник, щом е с любимия си човек.

Успоредно с ориентирането на мартеницата към влюбените двойки се появява и нова насоченост, а именно да се задоволи капризният детски вкус. По традиция мартениците се изработват от пресукани червени и бели конци – вълнени, копринени, памучни. От тях са направени пискюлчета, кръгчета, топчета, квадратчета, човешки и животински фигурки. В последните десетилетия към конците често се прикачват и всевъзможни изображения и символи от дърво, кожа, керамика, метално фолио... Виждат се миниатюрни пистолети, футболни топки, ключове. До образа на Мики Маус стои маската на Батман, зодиакалните знаци се редят един след друг. За малчуганите една мартеница предизвиква интерес едва тогава, когато включва и забавен елемент. Навлизането на тези нови „културни герои“ като Батман или Мики Маус, или Пикачу се обуславя от масовата култура на децата, които гледат Cartoon Network или анимационните филми с различни герои по сутрешните детски блокове по телевизията. Чрез тях западният свят и по-конкретно ценностите му преминават през нашия, оставяйки следи.

Малките деца обичат да се вживяват в ролята на своя любим герой и се стараят по всякакъв начин да се идентифицират с него. За тях това, че носят пластмасова фигурка на Батман, е достатъчно да се назовават Батман. За детския свят забавлението има основополагащо значение и затова понякога по-хубавите мартенички-играчки се запазват през годините като спомен, а не се оставят под камък или на дърво. Наред с новите персонажи, продължават да битуват и традиционните Пижо и Пенда – символи на мъжа и жената. Те се срещат най-често при възрастните, макар че и сред тях има последователи на новите модерни елементи – например зодиакалните знаци. Но като цяло те избират по-семпли модели, форми, цветове. Мартеничките са ориентирани и към тийнейджърите. Те са тези, които се влияят от мода и актуално. А какво е модата? Тя е онова, което се просмуква във всичко, което ни заобикаля. Тя не е само облекло, но и начин на поведение спрямо околните, слушане на определена музика, гледане на също определени предавания и т.н. Тази година във връзка с нашумелия „Big Brother“ се появиха и нови видове мартенички с лика на Здравко, Зара и други участници в шоуто. Така тук се преплитат интересите на тийнейджърите и на авторите на предаването, които се стремят по всякакъв начин да го популяризират и да му покачат рейтинга. Вкарването на образите на Зара и Здравко в мартеничките се прави не защото те са много велики или нещо подобно, а чисто и просто с рекламна цел. И тъй като днешното общество е много динамично и бързо развиващо се, тъй като рекламата и пазарната стратегия заемат важно място, то няма начин и мартениците като ежегодно повтарящо се явление да останат встрани от тези процеси.

В миналото децата са се радвали на мартенички във формата на топчета, различни гerdани и гривни с кончета и луни, тъй като това е било

част от заобикалящия ги свят. А днес, когато в част от действителността са се превърнали анимационните герои на „Walt Disney“ или на японската индустрия, децата няма как да не са повлияни от тази нова култура и да не настояват да си я получат в ежедневието. Но независимо от проникващата нова култура, българската културна идентичност си остава в известен смисъл уникална, най-малкото защото уникалността на една култура идва не от наличието на някакъв абсолютно специфичен елемент, а е резултат от уникалното съчетаване на различните елементи. Мартеницата не е чисто българско явление – както казах, има я в Румъния, Гърция, Македония и Албания. Но приносът на българския народ се състои в това, че е успял да запази този хубав първомартенски обичай жив и до днес, докато в останалите райони, където е разпространен, той постепенно се изличава, защото, ако една традиция престане да бъде поддържана, тя много трудно може да бъде възстановена. И като наследници на тази традиция българите могат да говорят за мартеницата като за българската емблема на културата.

КУЛТУРНО НАСЛЕДСТВО

„Наследство“ обикновено наричаме имуществото, което децата получават от родителите си. Но освен само материални неща това понятие включва и нематериални, които едно поколение предава на друго – знания, култура, ценности. И в този смисъл може да се каже, че наследството е и вид морален договор, който се сключва между поколенията: основното, което се предава, а съответно се и приема, е една определена идентичност. Приемайки наследството, детето се ангажира да бъде като родителите си – да вярва в същите богове, да носи същото име, да се стреми към същите цели. Този морален договор може да бъде прекъснат и от двете страни. Случва се например родителят да лиши детето от наследство, ако то реши да се ожени или избере професия пряко волята му.

Общото наследство е една от основите на общата колективна идентичност. Утвърждава се констатацията, че си приличаме по нещо, дошло от общия произход, и задължението да бъдем верни на някакви общи ценности, зададени от миналото. Всяко едно човешко общество живее с определена представа за това, което е получило от предците и трябва да предаде на децата си – знания, ритуали, обредни практики и т.н. Ако човешките групи са устойчиви единици, това е така, защото нещо се предава от едно поколение на друго и, независимо от променените обстоятелства или потребности, новото поколение се чувства длъжно да спазва онова, което предишното му е завещало – може би не в същата форма, но самата идея продължава да съществува. Така представата за първомартенска обредност е налице

днес – всички се закичват с мартенички на този ден, но, от друга страна, с оглед на новите реалности те биват осъвременявани. Това е така заради бързо променящия се характер на днешното общество. От Запада проникват различни културни влияния, но те се установяват на „българска почва“, пречупени през българския светоглед. За това говорят фигурките на Мики Маус и Батман, за които са завързани усукани бели и червени кончета. Тези мартенички са и пример за културните преплитания и влияния, на които сме свидетели. Появата на нови културни елементи в българския обичай Първи март говори за промените, които действат в българското пространство. Някоя култура не е статична. Културни промени могат да възникнат вътре в дадено общество или да бъдат резултат от влиянието, упражнявано от едно общество в друго. В случая става дума за влиянието на чуждоезичната английска/японска култура (Батман, I love you, Пикачу, Юги йо...). Определено промените в празнуването на Първи март в съвременността идват и от нарасналата роля на празника като свободно време и като време за получаване на подаръци – мартеници. Всяко общество през различните етапи на историческо развитие е имало нужда от празници, с помощта на които да се откъсне от реалността. Всеки човек има нужда да внесе нещо ново и весело в ежедневието си. Един такъв предмет е мартеничката и, въпреки описаните промени и нововъведения, Първи март продължава да се поддържа и до днес както в града, така и в селото. Това може да се възприеме като пример не само за съхраняването на хубав български обичай, запазил само художествената си форма, но също така и като пример за запазването и обогатяването на българската културна идентичност.

В заключение бих искала да кажа, че културно наследство означава не да имаш, а да си верен на нещо – наследник на Климент Охридски е този, който го чете, а не онзи, който украсява с лика му ресторанта си. И доколкото българите продължават да спазват обичаите, свързани с Първи март, дотолкова може да се говори за мартеничката като за част от културното наследство на България.

СЪВРЕМЕННИ ДЕМОНИЧНИ ПРЕДСТАВИ В ДОСПАТ И СМОЛЯН

ДАФИНА БЕБЕЛЕКОВА

Информацията е събрана при теренно проучване (летни експедиции 2004 г.). Използвани методи: анкета и включено наблюдение.

В собственото пространство на планината Родопи хора и демони съжителстват векове наред. В търсенето на логическо обяснение на заобикалящото и случващото се хората там създават свят (можем да го назовем антисвят), в който предметят своиите страхове. От гледна точка на ограниченото мислене, стремящо се към конкретност, назоваване, материализиране и очовечаване на чуждото и непознатото, съществуването на този антисвят е обяснимо. С течение на времето от необходимост той се превръща в архаична традиция, предавана от поколение на поколение. Демоните все повече избледняват, както и конкретните техни описания и прояви, докато не остане само страхът от непознатото и паметта за неговото назоваване.

Демоните, локализиращи в изследваните райони на Родопите – Смолян и Доспат (Доспатско – селата Змеица и Барутин), от функционална гледна точка могат да бъдат разделени в няколко групи. Поради припокриване на характеристиките и конкретните им проявления това обособяване е условно:

1. Демони на очовеченото пространство: *стопан* (*сайбия*) на къща; на имане, на извор, вода река; на мост; на джамия; на селище.

2. Демони на болестите: *морава* (с фонетични варианти: *мр̀ава*, *м̀орава*); *джин*, който може да бъде обособен в отделна друга група, заедно с *мрач* (*мрачнини*, *мрачници*).

3. *Дракуз*, *дракус* (*душ̀о*, *душ̀*) – произлезли от „неотреден“, грешно живял или насилствено убит човек.

От първата група най-обстойни сведения има за *стопана* на къща, *сайбията*, мислен най-често в образа на змия – смок, локализиран под прага, в темела или на покрива (в подпокривното пространство); смятан за пратеник от самия Аллах, чието основно задължение е да следи праведни ли са хората. *Стопанът* „не закача“ и пази дома. Ако го убият, къщата бива сполетяна от беди – изгаря или някой от домашните заболява и умира. Най-често разказваната история е за жена, от чиято престилка паднала змия, убили я и още на другия ден жената тръгнала да търси лек.

Сайбия си има и всяко имане, затова, който го намери, трябва да открие и разгадае нишана (знакът), поставен като негов пазител. Като примери за нишан – от един до три на брой, са посочени следните символични изображения: майка прасе с малките си, куче, мома с менци, пушка, кръст, дърво, издълбани в камък, или предметите въже и клечка (които впоследствие се превръщат в змия). При копане на имане непременно трябва да се отгатне символиката на нишана (предметът), който замества *стопана*. Ако примерно е поставено въже за пазител, трябва да му се нарече (Смолян): „*Какво си ми излѐло змия, ага си в̀дже!*“. Сдобиването с имане е съпътствано и с редица забрани и предпазни мерки, осигуряващи здравето и живота на иманярите. Сред най-стриктно спазваните са: времето непременно вечер, паленето на огън, кръвна жертва курбан (за сайбията на имането, за късмета, „който Аллах ти е дал“), пълното мълчание. Вярва се, че ако човек се нарани, докато копае и от него капне кръв, тя оживява (става на *жин*). Задължително е даруването на сайбията като откуп за исканото имане. Повсеместно се открива вярването, че на Гергьовден по обед парите „излизат“ и се „напичат“ цял ден; за това имане сайбията иска кръв – кръвна жертва. Един от информаторите разказва за семейство, намерило гърне със злато, но не направило курбан. В резултат на това нехайство къщата им изгаря, а главата на семейството заболява и умира.

Друга голяма група демони е свързана с болестите. Техните имена не се споменават – „*̀дти могат да та нака̀чат*“. Появата им се свързва с несправеден живот, наказание от Аллах или с пристъпването в чуждото, граничното, неусвоеното (дивото) пространство. Според традиционното мислене разболяването се определя като *урадисване* (*укодисване*) и се свързва с „лошите“ места (гробнице, място, където е изхвърляна мъртвешка вода, капчук) или с преходните периоди в човешкия живот. В този смисъл най-опасно е въздействието на демоните на болестите за бременните, родилките и малките деца.

Тази група също условно може да бъде разделена на две подгрупи, като първата от тях ще обхване демоните на болестите, свързани с родилките и бебетата, към втората ще бъдат отнесени болестите, свързани с пристъпването на „лошите“ гранични места. Най-често срещаният демон от първата група (Смолян, Доспатско) е *моравата* (*мрава*), описвана като „нещо черно, нещо като човек“ във вид на „жена със златни *ґиники* (обеци)“, черна жена. Основни нейни прояви са притискането, мацкането, душенето, след което остават сини петна или кръгове. Смята се, че тя е „много голяма и дебела“ и смуче от кръвта на родилката. Относно обясненията за моравата могат да бъдат открити регионални отлики, проявени най-вече в конфесионален аспект. Сред българите мюсюлмани моравата има подчертано антропоморфен образ, докато сред информаторите християни тя се описва като „*нещо*

в кръвта“, „което не се вижда“. Сред последните се наблюдава и присъствието на един вече рационален елемент в обяснението – моравата е „застой на кръвта, ага̀ спиш вóзнак“. Сходство се намира в предпазните мерки, вземани срещу моравата – сини (черни), тек на брой синци, вързани на лявата ръка на бебето – „да го не пият мрави“, прекръстване (при християните) и съответно дува (молитва) при мюсюлманите; размърдване на големия пръст на десен крак. По-добре съхранени са представите в Доспатско, където освен горепосочените предпазни практики са запазени и редица действия, свързани с прогонването на демона (моравата) и със спасяването на бебето от *урадисване* (*укодисване*). Най-често изброяваните мерки се практикуват в периода от раждането до 40-ия ден – период, граничен за родилката и за новороденото (и поради характера си – сближаващ ги с отвъдното и неговите демони). Сред тях са: „фърлянето на вик“, запалване на борина, която се изхвърля навън с наричане, къпането на бебето във вода с жив въглен или с *мѝмско* (кръв върху брачната риза) – „ѝти то много пази, помага“ (Доспат).

Към предохранителните мерки спадат и вече добре изследваните апотропейни предмети, поставени при родилката и новороденото – *черни синце*, *мѝтла*, *маша*, *червено прѝло на гранка*.

Друг демон, обвързан с родилката и новороденото, е *мрачът*, познат още като *мрачник/мрачница* – появява се след залез слънце, мисли се като „черна птица тъмница“, която „отнѝса“ бебето. Със страха от мрачниците е свързано вярването след залез слънце навън да не се оставят бебешки дрешки; бременната да не излиза по това време (защото се смята, че при нарушаване на забраната няма да роди живо детенце или ако успее – то ще е недъгаво). Сведения за *мрачника* в Смолян не се откриват. Запазено е само вярването за бебешките дрешки и забраните до 40-ия ден бебето да не се оставя само.

Опасността от уроки грози не само родилката и новороденото, а и всички, които се намират или са били в досег с гранични места. Като такива информаторите посочват буницата, гробището, горските извори, *шумата* (гората), попадането на *джинова сватба*, *джинов сбор*. Характерните прояви на *урадисване* (урочасване) са: безпричинно слабееене, халюцинации, загуба на паметта или на говора; *офушкавяване* (изпъпчване), загуба на разума. Няколко са обясненията за същността на джина:

1. „От Господа“, „Откак са е създал светът“;
2. Дух, който се вселява в душите на хората, когато те по някакъв начин са го предизвикали, като са осквернили територията му;
3. Невинно убит и джинясал – „станал от оживяла кръв“. Тук може да се направи паралел с друг демон – *дракуът*, въз основа на припокриване на прояви: пъшкане, вайкане.

Времето на поява на тези демони е гранично – или в полунощ (до първи петли), или по време на Рамазан (когато джиновете и *мрачниците* излизат сред хората в продължение на 30 дни). Те са видими само за *съботинчетата* (родените в събота) и хората, станали техни жертви (т.е., в които се вселяват).

Джинът души и притиска (също като моравата), излиза, когато треснеш вратата или запалиш огън (свещ) – плаши се от светлина. Изобилстват разказите, описващи *джинови сборища*, както и тези – за връзка между жена и джин. Една от информаторките разказва как нейна близка забременяла от срещите си с джин и до края на живота си носела корем без плод. Посочват се често и случаи на умопомрачение след срещата на жени с джинове. Хората сами правят разграничението между джин и дракус, като посочват, че джинът ходи у всички, а дракусът пакости само на лошите. Според запазените разкази дракусът се получава или от кръв, разляна по земята, или от неотреден, насилствено убит. Освен като *дракуз*, се среща и като *опачина* (Змеица). Дракусът се явява в лошото време – от 2,30 до 3,30 ч. през нощта, живее в гората в изоставени или *веренясали* (разрушени) къщи, в гробищата, на мястото, където е убит човек. Присъщи са му превъплъщенията: коте, заек, коза, получовек-полуживотно, куче („може да се превърне на всичко“), описван е и като „кожа и кърв“. Хората разказват, че „*дете не станва дракус, оти нѐма грѐх*“ (Доспат). Дракусът прави пакости на възрастните, а децата само плаши. Сигнализира за присъствието си с характерни звуци (описание на които съвпада и със звуците, издавани от сайбията на къща) – хлопане, тропане, *цирикане* (пищене).

Мерките за прогонване на дракус са повсеместни: муски, поставени под прага на дома; молитва от Корана; извеждане извън населеното място („викане на дракуса на сватба – оставят му извън селото – на ливада, на граница, на борика, нова торба, пита в месал, нови галоши). Дракусът може да бъде прогонен, но „*никой са не преборва с неѝ*“; виждат го родените в събота – „*ама в седмата събота – никой не знае кога е тя и откога зафатта да са брой*“.

Според събраната информация от Доспат „*съботливите се познават по това, че са по-нервни*“. Потвърждение на информацията се намира и в Смолян. Появата на *дракузите* сред мюсюлманското население се свързва с неспазване каноните на религията, с неправожден живот.

Разновидност на дракуса е т.нар. *душъ̀о* от насилствено убит, „*ненавършено живял*“ човек, виждан до момента, в който му е било отредено да умре.

Душъ̀та се явява на живите (най-вече в сънищата им (Смолян), но не говори, не е от плът. Тая *душъ̀* не вреди, а „ходи около мястото, дете е убит човекът и плаче, вика“ (Доспат). И в двата изследвани района (Смолян и

Доспат) до 40-ия ден след смъртта душата си е в къщата – не може да се отдели от дома. Според някои информатори тя „*ходи, хлòпé, трòпé*“, за разлика от дракуса не пакости, а помага на домашните си.

Традицията все още пази жив спомена за вярата в демоните. Разликата обаче е в това, че докато едновременните баби и прабаби са вярвали истински в тях, техните внуци днес ги разказват като страшни „легенди“ и „случки“. Сега дракузът и мравата отстъпват мястото си на нови демонични персонажи в разказите на най-младите информатори като „Дама пика“ и „вампирите от огледалото“.

ЛИТЕРАТУРА

- Бонева, Т.* 1994. Народен светоглед. – Във: Родопи. Традиционна народна духовна и социално-нормативна култура. С., 7–50.
- Георгиева, И.* 1983. Българска народна митология. (Между живота и смъртта. В света на мъртвите. Вампир. Стопан. Нави). С., 110–183.
- Дукова, У.* 1980. Названия на демонични същества от общославянския в българския език. – Във: Език и поезика на българския фолклор. С., 110–118.
- Троева, Е.* 1998. Джинът в традиционната култура на българите мюсюлмани в Родопите. – Във: Мюсюлманската култура по българските земи. Т. 2. С., 509–519.
- Троева-Григорова, Е.* 1999. Дракузът: между вампира и стопана. – Във: Ислям и култура. Т. 4. С., 410–443.
- Троева-Григорова, Е.* Демоните на Родопите. С.

IV. ПРИРОДА И КУЛТУРА... И ОЩЕ НЕЩО

ПРИРОДАТА КАТО СОЦИАЛНА И КУЛТУРНА РЕАЛНОСТ. КОНСТРУИРАНЕ НА ЗАБЕЛЕЖИТЕЛНОСТТА

ИВАЙЛО МАРКОВ

ОБЩА ИДЕЙНА РАМКА. ПОСТАВЯНЕ НА ПРОБЛЕМА

Обикновено природата се мисли като естествена даденост, която е външна за човека. Приема се, че тя като обект на изследване се намира в полето на т.нар. науки за природата – география, биология, физика и т.н. Отдавна е направено и разграничението между науки за природата и науки за духа. Вилхелм Дилтай определя втория тип науки като противоположност на първия с аргументацията, че природата е нечовешка, неисторична реалност. Тя се подчинява на универсални закони, докато обществото трябва да бъде изучавано, съобразно динамиката му като културна реалност, което налага и използването на специфични социално-научни методи (Дилтай 1998: 30–117). Самото понятие за природа обаче е невъзможно, без да се има в предвид съществуването и осмислянето ѝ в/чрез културата/културите. Всяко общество има специфична теория за природата. Тя се изразява в интелектуални конфигурации и се съотнася със своеобразно организиране на символите, инструментите и практиките на обществото (Бокова 2003: 19). Във времеви и пространствен план природата е възприемана и осмисляна по различен начин, винаги през някаква социокултурна призма – през очите на селянина от XIX в., на индустриалеца, на поета, на екоактивиста или на туриста. Във всеки от изброените варианти, вместо да бъде една и съща природа, тя придобива различен облик и бива натоварвана с различни значения. В този контекст целта на това изложение е на базата на конкретни примери да покаже конструирането на природата в културата и социума, да предложи един антроположки поглед към „паяжината от значения“ (Гиърц 2000: 526–557), в която е оплетена природата. Няма да се спирам върху значенията, с които традиционният човек е натоварвал природните обекти. Главен акцент ще бъде поставен върху начина, по който те биват възприемани и потребявани в контекста на една от най-динамично развиващите се днес сфери в обществения живот – туризмът; върху това, как даден природен обект се превръща в забележителност и наследство и започва да играе важна роля в политиките за местно развитие и в изразяването на местна идентичност. В основата на анализа стои един конкретен пример – ждре-

лото на р. Ерма, като размишленията ми по-нататък са базирани главно на залегалото в общинската Стратегия за устойчиво развитие, в различни проекти, в краеведчески изследвания, в брошури и дипляни, а също така и на наблюдения и неформални разговори с хора и представители на общинската администрация.

ЕКОЛОГИЧНОТО СЪЗНАНИЕ

В традиционните общества природата е мислена като продължение на човека, т.е. човек и природа са в неразривно единство, те са неотделими. Християнството утвърждава идеята, че по Божия воля човекът потребява природата според собствените си цели. В определен момент обаче властването на човека над природата губи своя ореол. Днес идеята за прогреса поражда тревожни въпроси и се свързва с липсата на сигурност, с разколебаване на убедеността във възходящото развитие на човечеството. Като следствие се променя и отношението между човека и природата (Бокова 2003: 18). Мисля, че не са необходими много думи, за да покажа, че през последните десетилетия на XX в. и в началото на XXI в. основната призма, през която се мисли, говори и пише за природата, е силно повлияна от екологията. Под влиянието на екологичните движения природата все по-малко се възприема като външна за обществото реалност. Един от родоначалниците на тези екодвижения е Римският клуб с известния си доклад от 1974 г. под заглавие „Границите на растежа“. Римският клуб е група от индустриалци, консултанти в сферата на бизнеса и държавни служители, събрали се в италианската столица. Тази група предприема мащабно изследване върху последиците от неограничения икономически растеж, демографския прираст, нарасналото замърсяване на природната среда и изтощаването на природните ресурси към 2100 г. при тенденциите, установили се между 1900 г. и 1970 г. Изводът от това изследване е, че темповете на икономически растеж са несъвместими с крайността на земните ресурси, а планетата не е в състояние да понесе настоящите норми на демографски прираст и на природно замърсяване. През следващите години екологичните проблеми се превръщат в една от основните теми на обществения дебат – замърсяването, глобалното затопляне, изтъняването на озоновия слой и т.н. Промяната в отношението човек – природа – общество се поражда от отказа от господстващата идея за продуктивността, осигуряваща прогреса; свързана е и с отказ от нарастващото подчинение и негативно възприемане на богатствата и природните сили. Така новият въпрос, който се поставя, е за оцеляването на природата, но и на човечеството в тяхната взаимовръзка като гаранция за запазването на „бъдещия живот“ (Бокова 2003: 20). През 1987 г. за пръв път е въведен терминът „устойчиво развитие“ в доклад на комисия на Обединените

нации¹. В него устойчивото развитие се определя като развитие, използващо възстановими ресурси, включващо защита на животинските видове и на биологичното разнообразие на планетата, както и ангажиращо се с поддържане на чиста атмосфера, почва и вода. Така вниманието, което се отделя на връзката между човека и природния свят, нараства – независимо дали това става на международни конференции за климата и екологията, в национални или наднационални екологични организации или пък в ежедневието. Постепенно се формира своеобразно екологично съзнание за природата.

Във връзка с това екологично съзнание са и съвременните тенденции в туризма, особено т.нар. екотуризъм. Според определението на Международната асоциация за екотуризъм: „Екотуризмът е пътуване или посещение, отговорно към околната среда, до сравнително непокътнати природни територии с цел удоволствие и възприемане на природата, което подкрепя опазването ѝ и което осигурява активно и рентабилно социално-икономическо развитие на местното население“ (Цит. по: Екотуризъм 2004: 8).

Направих този кратък преглед на появата на екологичното съзнание, защото ми се струва, че то има важно място при разбирането на възприятието за природата и значенията, които хората влагат в нея днес. Освен това интерпретирането на „случващото се“ с природните обекти в национален, а оттук и локален мащаб е невъзможно, без да бъде поставено в контекста на „глобалното случващо се“. За илюстрация ето как изглежда определението за екотуризъм в Протокола за сътрудничество в областта на екотуризма, подписан от МИ, МОСВ и МЗГ в България: „[...] пътуване до сравнително незасегнати природни местности с цел посетителите да разгледат и да се насладят на природата и всички съпътстващи културни забележителности, като едновременно с това се насърчава съхранението им и се допуска възможно най-ниска степен на въздействие. Екотуризмът е и възможност за развитие на бизнес във всички свързани с него услуги, като осигурява социално-икономическа активност на местното население [...]“ (Екотуризъм 2004: 8).

На локално ниво това виждане за природата и туризма е залегнало в Стратегията за устойчиво развитие на община Трън. В нейния център е поставено развитието на екотуризма при отчитане необходимостта от „запазване на природните забележителности и чистата природна среда“. Реализирането на стратегията „ще подпомогне разкриването на нови работни места и подобряването на параметрите на благосъстоянието на местното население“ (Стратегия 2003).

Имайки всичко това предвид, искам вече да насоча вниманието към споменатото в началото ждрело на р. Ерма като природна забележителност.

¹ Докладът е озаглавен „Нашето общо бъдеще“. Известен е още като Доклад на комисията Брунтланд – по името на госпожа Гро Харлем Брунтланд, тогава министър-председател на Норвегия.

ПРИРОДАТА КАТО ЗАБЕЛЕЖИТЕЛНОСТ

Въпросното ждрело е един природен обект и като такъв той е даденост за нашите сетива. Той въздейства върху естетическите и емоционалните възприятия, които налагат субективна и колективна оценка за неговите качества. Сетивността обаче сама по себе си не е достатъчна, за да установим наличието и характера на този обект като *забележителност* (Кръстанова 2004: 69). Интересно в тази връзка е изследването на Хр. Вакарелски върху народната естетика и неговата констатация, че не всички хора възприемат и преживяват по еднакъв начин естетическото и красивото: „Вазов съобщава например за крайната естетическа нечувствителност на селянка от Костенец, за която прекрасният Костенецки водопад не съществувал, а съществувала само „топлата вода“, т. е. банята при водопада“ (Вакарелски 1974: 625).

Този пример добре илюстрира факта, че способността да гледаме сама по себе си не е достатъчна, за да бъдем чувствителни към местата и дори сетивността не подхранва възможността да ги възприемаме най-малкото като различни (Кръстанова 2004: 69). Защото Костенският водопад, както и ждрелото сами по себе си не са забележителност. Какво тогава ги прави такава; как е възможно ждрелото като забележителност? Отговорът е свързан пряко с културното осмисляне на природната среда, нейното естетизиране, а оттук възприемането ѝ като нещо забележително. Не бих могъл да кажа откога започва този начин на възприемане на ждрелото. След като това обаче се е случило, то започва да се откроява с образния си характер, което му позволява да изразява идеи и да се вписва в символната система на социума и културата. Голям принос за начина, по който се осмисля ждрелото на р. Ерма, имат някои външни фактори. Например Алеко Константинов, посветил пътепис на двете ждрела на Ерма – Погановското и Трънското, озаглавен „Какво? Швейцария ли?“. Този факт има голяма символна стойност за трънчани. Това е едно от първите неща, които се изтъкват пред посетителя. Не бива да забравяме също така, че през 1961 г. ждрелото официално е обявено за природна забележителност и става един от стотте национални туристически обекта, какъвто е и до момента. Превръщането на ждрелото от природен в туристически обект вече го прави част от социокултурната реалност. За него заедно с това започва да се пише – в краеведчески изследвания, статии във вестници и т.н. То вече е **Ждрело**, то става главен герой в тези текстове. То сякаш започва да живее собствен живот.

Скалите са заели странни пози с оскубани от ветрищата чела. Двете грамади са посивели, имат по лицата ивици от влага, а зениците им са избелели от слънцето. Замислени ли са или са усмихнати от това, какъв прог-

лед има в небето. Ако слънцето ги напича с юнашката си сила, скалите се смеят с широката си усмивка, а ако слънцето се крие, затиснато от облаци, то камъкът е яден, стяга вежди... (Момчилов 1973: 23).

Към същото вече се наслояват и новите значения на това, за което отбелязах в началото – екологичното съзнание, екотуризмът и свързаното с тях „устойчиво развитие“.

Ждрелото е оценявано като най-атрактивния туристически обект на територията на общината. Създаването на цялостен туристически продукт общинската администрация отнася именно към него. То става основа на няколко общински проекта, свързани с развитието на екотуризъм и устойчиво развитие. Така през 2002 г. по ФАР е изградена Трънската екопътека, като Ждрелото е един от основните обекти по трасето. То и тази екопътека са базата за реализирането на проект Посетителски център „Екопътека ждрелото на Ерма“ по Проект „Устойчиво развитие на селските райони“ на ПРООН, МЗГ и община Трън. Като следваща стъпка се предвижда заедно с другото ждрело по трасето на екопътеката – Ябланишкото, да бъдат основата за създаване на защитена природна територия „Трънски карст“. При посещение водачът разказва различни легенди или пък „установени исторически факти“, свързани с Ждрелото – например, че в околностите са открити значителни следи от келтско присъствие или пък, че високите скали са били част от укрепително съоръжение. Това илюстрира сложната същност на природната забележителност. Тя се определя най-общо от идеите по отношение на природата, от социалната и културната дейност, от процесите на естетизация и символизация, на които се основава включването ѝ в ценностната скала на общността.

ПРИРОДА И ИДЕНТИЧНОСТ

Така постепенно природният обект „обраства“ с култура. Сам по себе си този текст, коментирайки Ждрелото, вече му придава определено значение. То освен природа е част и от социалния свят. За него се говори, пише, разказва. То се посещава, наблюдава, заснема. Забележителността всъщност представлява едно своеобразно сливане между природа и култура. Като забележителност Ждрелото е нещо различно от обикновеното. То е величествено, неповторимо, уникално. Това са само част от прилагателните, използвани за неговото описание. Тази уникалност го прави ценно. А стойността му на ценност допълнително се подсилва, като то бива мислено през призмата на споменатото екологично съзнание и като фактор за устойчиво развитие.

„Главната стратегическа цел за устойчиво развитие на общината (Трън –

б. м., И. М.) е стабилизиране и повишаване на потенциала и устойчивостта на местната икономика за подобряване на общественото благосъстояние и качеството на живота, чрез развитие на общината като център за алтернативен туризъм и традиционни местни занаяти, при опазване на чистотата на околната среда, осигуряваща здравословна и безопасна жизнена среда със запазено и за бъдните поколения *природно и културно наследство*, хармонично използване и развитие на *природните и антропогенни ресурси*...“

Цитираният пасаж извежда на преден план още нещо много важно – като всяка ценност природната забележителност трябва да се опазва, за да бъде съхранена и за „бъдните поколения“. Всъщност така тя придобива статут на *наследство*. Погледнато през тази призма, Ждрелото става един от факторите, които създават социални връзки и на чиято база се конструира чувство за местна идентичност. То е нещо, което другите нямат. То си е нашето Ждрело. То е преди всичко *Трънското* ждрело.

„Какво имат Банско? И тука може да привлечеме да идват туристи. Имаме какво да им покажем. Имаме си Ждрелото. Всички знаят... кой не е чувал за Трънското ждрело. Няма го в Банско, такова нещо никъде няма.“²

Така един природен обект се превръща в своеобразен символ и емблема на Трън и Трънско. Неговата значимост за локалната общност намира израз и в герба на общината – стилизирано изображение на Ждрелото е поставено на челно място. Както видяхме, такова е и мястото, което му определя общинската администрация с оглед бъдещото развитие на общината, защото със своята „неповторимост“ то е в центъра на предлагания туристически продукт като един от пътищата за постигане на устойчиво развитие.

Трудно е в рамките на подобно изложение да бъде обхванат цялостно разглежданият проблем. Надявам се, че поне успях да предложа един възможен поглед към природата от гледната точка на социалните науки, и в тази връзка да покажа, че природата е нещо, което е усвоявано и осмисляно от човека и съответно натоваарвано с едни или други значения, които се вписват в социалния и културния контекст на съответното общество, време и пространство. Заедно с това тя е нещо, което човекът чрез своето съпреживяване съ-конструира, чрез което даден природен обект става част и от социалната реалност. Всъщност моята цел е не да предложа конкретни хипотези и отговори, а по-скоро да представя някои свои разсъждения и да поставя проблема като такъв, което в един бъдещ момент би създало предпоставки за по-задълбочено и цялостно изследване.

² Д. Д., 44-годишен учител.

ЛИТЕРАТУРА

- Бокова, И.* 2003. Човекът, природата, музеят. – Във: Ловци, на умове. Лекции антропология II. С.
- Вакарелски, Хр.* 1974. Етнография на България. С.
- Гиърц, К.* Интерпретация на културите. – Във: Идеи в културологията. Т. 1. С.
- Дилтай, В.* Философия на светогледите. С.
- Екотуризъм 2004:* Екотуризъм – естествено България. Национална стратегия и план за действие за развитие на екотуризъм в България. С.
- Кръстанова, Кр.* 2004. Културна технология и културен пейзаж. – Български фолклор 3, с. 69.
- Момчилов, Г.* 1973. Малка туристическа библиотека. По Ерма. С.
- Стратегия 2003:* Стратегия за устойчиво развитие на Община Трън в областите туризъм, селско и горско стопанство.

THE NATURE AS A SOCIAL AND CULTURAL REALITY. CONSTRUCTING THE LANDMARK

IVAILO MARKOV

(s u m m a r y)

This article tries to make an anthropological analysis of the nature as a reality, witch the human co-constructs by his experience and which he endows eith certain cultural meanings. Thus the nature is inserted in the social and cultural context of the definite time, space and society, and turns into a cultural reality, as well. The major accent emphasizes the way which the nature object is taken in and consumed with by one of the fastest developed spheres of the social life – tourism. In this context the article pays attention on the turn of a certain nature object in a landmark and a heritage and begins to have a leading role in the politics of local development and in expression of local identity. This analysis is organized around a definite example – the gorge of Erma River near the town of Tran.

КУЛТУРНО НАСЛЕДСТВО И ОКОЛНА СРЕДА В СЕЛО ЯСНА ПОЛЯНА, ОБЩИНА ПРИМОРСКО

БОРЯНА РАЙНОВА

Да се посети Ясна поляна и толстоистката колония е определено проява на добър вкус. Да се прегърнат вековните брястове е медитация с изключителна сила. Ако се обиколят паметните места – Толстоистките ливади – Аязмото, Калето, Музеят, се усеща „пречистването“, тогава може би ще се разберат и вълненията на българските толстоисти – защо човек е алтруистичен – и ще се изпълним с доброта и спокойствие.

На изток – хиляди километри море, на юг Странджа планина, навсякъде красиво българско пространство. Хората са бедни, но добри. Те посрещат през 1906 г. странниците, които пристигат в Алан Кайряк. Те им дават подслон и неусетно изпадат под хипнозата на техните думи. Влиянието е взаимно. Промяната към по-добро се усеща и днес. Пак те решават да преименуват Алан Кайряк на Ясна поляна. Годината е 1934-та, а времето само сменя декорите. Тук се провеждат международен симпозиум по скулптура от дърво, световно младежко пластично и изпълнителско изкуство Via Pontica, екоучилище. Вероятно затова ООН подкрепя идеята за културен туризъм. Няма обяснение защо толкова духовност е струпана в пространството на толстоистката колония. Толстой тръгва към българската Ясна поляна, но не пристига. Неговият правнук Владимир Толстой открива музей през 1998 г. и оставя пръст от гроба на мъдреца. И срещата става извън времето.

Идеите на толстоистите за ненасилие, духовно общуване и любов витаят все още между брястовете на Дяволската река. Повлияни от тези възгледи, младежи на възраст между 15 и 20 години, членове на Младежка информационна мрежа (МИМ) – гр. Бургас, се заемат със задачата да създадат екоучилище в Ясна поляна. Селото се намира на около 40 км от Бургас, дотам се стига най-често с автобус, населението му е близо 500 жители. Като база на МИМ е предоставено местното, някога функциониращо, основно училище на селото. Целите на организацията са:

– да се спаси от разрушение, да се реставрира и декорира сградата на училището, в което не учат вече деца поради демографския срив – по концепция на младите хора и изцяло с тяхното доброволно участие и труд;

– да се превърне училището в най-привлекателното място, където деца и младежи от България и целия свят да прилагат на практика своите умения и знания за един по-добър и устойчив свят;

– да се предлагат програми в екоучилището за образование, култура, изкуство, непосредствено свързани с опазването на околната среда и устойчивото развитие, които да допринесат за познаването и зачитането на правата на човека, за сближаването на академичното и професионалното образование в България с изискванията на пазара, за повишаване на екологичната култура и поведение на всички граждани, за съхраняването на националната идентичност и европейска принадлежност чрез традиционните български ценности като основа за развитие в съвременното информационно общество.

Основните резултати са: сградата и дворът на училището са почистени от основните замърсявания и разрушения, създадени са условия за пренощуване на 20 души, интернационална стая, българска национална стая със стан за тъкане, „зелена“ стая за екообразование, ботанически кътове в двора от природни материали. На откриването на екоучилището присъства и съпругата на президента на Р България госпожа Зорка Първанова, проведени са семинари, реализирани са няколко проекта във връзка с разделното събиране на отпадъци и т.нар. културен обмен (в частност между България и Македония), които дават възможност на младите хора да представят някои типични характеристики на традиционната култура и фолклор на своята страна; да потърсят предварително и да представят пред останалите участници в обмена конкретен образ, ритуал, песен, други, които отразяват отношението на съответния народ към природата, бита, жизнената среда; да работят съобразно своите интереси в предварително избрано от всеки от тях едно от ателиетата (за приложна екология, за дърворезба, за работа с текстилни материали, стъклопис, българска народна песен или танц); да опознаят местни български занаяти, обреди, празници, както и да участват в такива.

Освен културното наследство на България интерес пробужда и по-особената история на Ясна поляна, свързана с т.нар. Толстоистка колония. Установено е, че България е втората страна, след Холандия, в която толстоисткото учение за ненасилие, единение и любов намира почва. Създават се цели колонии, общества, вестници, списания, издателства, които го разпространяват. Колонията от 1906–1908 г. в Ясна поляна е най-ранната и най-популярната. Нейните основатели са изтъкнати личности – писатели, преводачи, издатели. Тяхното списание „Възраждане“, според самия Толстой, е „едничкото в света проповядващо смело и напълно нашите идеи“. По същото време, през 20-те и 30-те години, у нас излиза и списание „Вегетариански преглед“, в което главните сътрудници са също от кръга „толстоисти“. То е орган на Вегетарианския съюз, в който се обединяват и по-широк кръг сътрудници,

но главно от застъпниците на идеите на Толстой – Христо Досев, Стефан Андрейчин, Димитър Жечков, Цонко Николов, Ташко Коматов, Никола Венетов, Георги Шопов и др.

В наши дни толстоистките идеи може би не са така страстно отстоявани, но следи от тях са останали в част от населението на българската Ясна поляна. МИМ и представители на местните хора се опитват да осъществяват екологично образование и възпитание, общувайки пряко с природата. Най-застъпено участие в екосеминарите на МИМ взимат децата, родом от Ясна поляна. Поради демографския срив те са принудени да учат в Приморско. Заедно с доброволците на МИМ те помагат за изграждането на екоучилището, като участват предимно в декорирането и почистването му. Приемайки всяка наша инициатива за походи в планината, за търсене и събиране на природни материали с цел създаване на кошчета за боклук и декорация на екоучилището, децата обогатяват до известна степен своята култура, а и започват да гледат на природата не само като даденост, но да я осмислят като вид културен феномен, който те трябва да съхранят и пазят

От друга страна, благодарение на участниците в екоклуб „Зеленика 2002“, където има 20 деца от Ясна поляна и Бургас, екозалата в читалището за кратко време се превръща в любимо място за децата. Обработват се хербарии от растения и билки, отпадъчни материали, гледат се научнопопулярни филми за гората, като децата сами са си направили видеотека, в която ги съхраняват. Запалили са и възрастните при почистването на коритото на Дяволската река. Цялото почистване на коритото е реализирано през февруари и март 2003 г. от общината на Приморско и кметството на Ясна поляна. Освен това децата разглеждат музейната сбирка „Ясна поляна“ в читалището, запознават се с богатата възрожденска и нова история на селото, засаждат се вечнозелени дървета и храсти в новия лесопарк.

Българската Ясна поляна, разположена в най-красивите части на Странджа планина, се утвърждава и като един от успешните модели на идеята за културен туризъм. По този начин се активизира местното население в създаването на туристически маршрут, целящ развиването на нов поминък, спиране на миграцията и запазване уникалността на Ясна поляна.

Макар и да господства над природата, човекът слага свой отпечатък върху нейното функциониране като цялостна екосистема, а също и върху начините, по които тя изглежда. Водейки се от принципите на толстоистите, ние се опитахме да се адаптираме към несметното природно богатство на Странджа планина, използвайки ресурсите ѝ по най-рационален начин. Още повече че в ценностната система на българите планината е заемала една висока позиция, тя е топос, „свещено място на нацията“, „място на паметта“. Странджа е една от наследниците на тракийската култура. Местното население тук продължава да притежава развита религия и култови практики.

Странджа е уникална за България етнокултурна зона. Няма вероятно друг регион от българската етническа територия, в който сакралното да пронизва с такъв интензитет профанното битие на хората. Мистиката на Странджа се усеща, независимо къде се намира човек – било то в равнината или на билото на планината. Както казва Христо Досев, в Ясна поляна човек се пречиства. Тук той по-лесно може да се отстрани от богатството и сигурността на съвременната цивилизация с нейния шум, разкош и празнота. Досев пледира да устроим нов живот на християнски начала и да създадем една нагледна частица от този възможен бъдещ живот.

Макар да съществува тенденцията за природата да се мисли като даденост, самото понятие за природата и околната среда е невъзможно, без да се има предвид съществуването и осмислянето на културата. Природните условия влияят върху формите на адаптация на човека към околната среда и използването на различен вид ресурси, а културата определя конкретните особености и многообразието от модели на усвояване и трансформация на средата. Жителите на Ясна поляна, подпомагани от различни институции и организации, се опитват да съхранят своята културна идентичност, грижейки се за мястото на своето битуване. Само в такава културна среда до много късно време, почти недосегнато от модерността, могат да се съхранят сакралните общности и личностните феномени на Странджа – продължители на хилядолетна традиция – жреческо служене на един мистичен свят, в който природа и култура, свещено и профанно, земно и космично са във връзка и в хармония, и в които сакралната символика осмисля и изпълва битието на целия социум.

ХЛЯБ ОТ „ХИЛЕНДАР“, ИЛИ ЕЗИЧЕСКИ И ХРИСТИЯНСКИ АСПЕКТИ НА ЕДНО НОВО ЯВЛЕНИЕ

РОСИЦА ГЕОРГИЕВА

В термина *явление* обикновено се влага двойствен смисъл. Възможно е съществуването както на явления в природата, така и на явления в социокултурния смисъл на понятието. Но какво ни дава основание да определим например даден социален феномен като явление? На първо място, за да бъде нещо явление, е необходимо да носи в себе си творческия заряд на новото и различното, което да даде отговор на въпросите и да удовлетворява стремежите на обществото. Това означава, че трябва да има една обща идея, която да представлява сърцевината на проблема и да го прави близък и разбираем за човешкия ум. Но, за да достигне до съзнанието на хората и да бъде възприета новата идея, е нужно тя да притежава някаква материална форма. Тук се има предвид още един важен факт. А именно, че човешкото съзнание осмисля абстрактните идеи, като им придава някакъв материален облик, защото само по този начин подобни категории могат да станат достъпни и разбираеми за материалистичния ни човешки ум. Този особен материализъм е залегнал дълбоко в човешката ни същност и е плод на стремежа ни да си обясним заобикалящия ни свят и неговия порядък. В наши дни тази важна функция е поета от науката и техниката, с чиято помощ човек властва над природата и подчинява нейните стихии. Било е време обаче, когато не е съществувала науката, която да представи структурните рамки и принципи на организация на света. Тогава функцията на „обяснител“ е била изпълнявана от митологично-фолклорната култура, която е обединявала в себе си синкретичното единство на слово, музика, танц, обредно действие, представи и образи на символния митологичен свят. В процеса на културно-историческото развитие на човешкото обаче, тези аспекти постепенно се разделят, за да се стигне до осъзнаването им като отделни елементи. Част от митологични представи се табуизират, структурират и полагат основата на езическия политеизъм, фетишизъм и анимизъм. Така се изграждат митологично-символни кодове, зад които хората маскират явленията от действителността. Друга част от тези представи навлизат в трудовообредния цикъл и се запазват дълбоко във фолклора. Така отделните митологеми се съхранявали, за да се превърнат в действителен инструмент, с чиято помощ

човекът осъзнава, структурира заобикалящия го свят и предава своя опит и мъдрост на следващите поколения. Особено важна роля за осъществяване на тази житейска и културна приемственост има обредът. Според едно от многото определения той представлява съвкупност от подредени в определена последователност словесни формули, действия и натоварени със знаково-символичен смисъл предмети, които внушават на общността определени настроения и предизвикват асоциации, пряко свързани с миналото, традицията и култа към предците. Особено сполучлив опит да се опише и структурира същността на обряда като културен феномен прави украинският учен Никита Толстой в своето изследване „Морфология на славенските обреди“. В него той определя тристепенна структура на обряда. Според Толстой всеки обред се състои от:

1. *Словесен символ*, наречен баене изпяване и т.н., чрез което със средствата на словото се предава основното смислово внушение на обряда.

2. *Действен символ* – извършване на някакво действие, на което в случая е предаден обреден смисъл. Действието също преповтаря общото смислово обредно внушение.

3. *Предметен символ* – някакъв предмет, в който се въплъщава обредният подсмисъл. Ролята на предметния символ е да бъде посредникът, с чиято помощ общността осмисля ритуалното действие.

Обредът винаги има ясно структурирана своя цел. Той се превръща в средство, с чиято помощ човекът се стреми да повлияе по магичен път на обкръжаващия го свят и по този начин да създаде по-добри условия за себе си и своя живот. Ето защо основният смислов подтекст е плодородие, щастие, късмет, успех и т.н. Няма човек, който по някакъв начин да не се стреми именно към това в своя живот, обясняващо защо човекът е склонен да прибегва към мистични практики и смислово натоварени ритуални действия, за да си ги осигури. И това не е отживяло времето си схващане. Напротив. Как иначе бихме могли да си обясним абсолютния разцвет на различни езотерични мистични духовни учения, школи и ритуали. При това не става въпрос само за историческото развитие и културата на народите в миналото. Подобни ритуали, формули и т.н. намираме под различна форма дори днес. Естествено тук трябва да отчетем тясната връзка между самите обреди и съвременните религиозни доктрини, които в голямата си част са приобщили и асимилирали езическата традиция и при религиозните езически постановки, и при трудовите и житейските обичаи, и при стопанския календар. Интересен пример за преплитане на езически обредни практики с християнския духовен смисъл е едно сравнително ново явление на българския културен небосклон. А именно т.нар. хляб от „Хилендар“. Става въпрос за един особен ритуал, при който в продължение на десет дни се измесва сладък хляб. Рецептата за неговата направа, както и маята, се смята,

че идва от Хилендарския манастир в Атон, но не е известно нито кой я е измислил, нито кога точно е направено това. Инструкциите заедно с маята за хляба се предават от ръка на ръка на принципа на пирамидата и се вярва, че хлябът носи щастие и здраве в дома и сбъдва по едно желание на този, който го приготви. Според указанията обаче е позволено сладкият хляб да се приготвя само веднъж. На първия ден след като се получи тестото се оставя в голяма купа, тъй като бухва бързо. На втория, третия и четвъртия ден се почива. На петия ден към него се прибавят по 300 г прясно мляко, захар, бяло брашно и се разбърква по посока на часовниковата стрелка с дървена лъжичка. Докато се бърка тестото, се изреждат пожелания за щастие и здраве на членовете на семейството. На шестия, седмия, осмия и деветия ден почива; на десетия ден се добавят продуктите от петия ден в същото съотношение. След това тестото се разделя на четири равни части, от които три се дават на приятели заедно с рецептата, а към четвъртата се добавят три яйца и по още 300 г бяло брашно и олио. По желание може – стафиди и орехи. След което хлябът се изпича. Готовата питка се изяжда без остатък от членовете на семейството, за да не избяга късметът от дома.

В така описания ритуал (защото без съмнение става въпрос за ритуал) много ярко можем да откروим преплитането на християнската религиозна символика с езически обредни и действени елементи. Независимо от какъв аспект разглеждаме този ритуал обаче, ясно е едно – основното внушение на обряда, неговият символичен подсмисъл е строго определен. Търси се щастие, здраве, плодородие. За да открием точно кои елементи от обряда изразяват християнски религиозни концепции и кои са езически практики, е необходимо да разгадаем всички части на обряда от гледна точка на християнската и езическата символика. На първо място може би трябва да споменем няколко думи за символиката на хляба в езическите и християнските традиции. Хлябът е културно откритие на човечеството, което можем да съотнесем още преди неолита. Всъщност тогава се преминава към топлинна обработка на хляба. Дотогава хората са го консумирали във вид на каша. Тук говорим за своеобразна културна революция, свързана с откриването на огъня. Оттук възникват някои основни опозиции. В нашия случай ще разгледаме само опозицията култура – природа и сурово – варено като два смислови полюса на човешката култура. В. Иванов и В. Топоров определят хляба като един вид културен символ. При хляба имаме процес на преход от първичния природен продукт – жито → брашно → вода → хляб, към вторичен обработен продукт, сътворен от човека. В приготвянето на хляба можем да откروим действието на основните природни елементи. Земята е майка на всичко живо, всички растения и животни произлизат от нея. Тя носи идеята за живота в неговия вечен кръговрат. По тази логика житото също се явява символ на живота и на самата природа. Човекът със

своята трудова дейност се намесва, като по този начин отвоюва от природата своето културно пространство. Чрез допълнителна обработка житото става брашно, а от брашното – хляб. Водата е пак природна стихия, което в нашия случай е отново символ на живота и отново преповтаря един основен цикличен модел (кръговрат на водата в природата). Оттук и представата за безсмъртие, която тя носи. След омесването хлябът се подлага на термична обработка, т.е. имаме сила на огъня, който пречиства, облагородява и възражда. Тази идея фигурира във всички световни митологии. Функцията на човека в случая е да обедини тези смислови внушения, чийто материален символ съзираме в природната стихия, и да ги подчини на своята воля. По този начин той създава един свой културен порядък, различен от дивата не-окултурена природа. В нашия ритуал фигурират същите елементи или са заместени от свои смислови аналози. Млякото например е такъв смислов аналог на водата, което носи в себе си внушението за живота. Но в рецептата виждаме, че фигурират още бяло брашно, яйца, олио, орехи, стафиди и т.н. Поначало обредният хляб винаги се прави с бяло качествено брашно; то е изразител на идеята за съвършенство на елементите, цялост и систематичност. Това е много важно в обряда, тъй като винаги имаме контакт между нашия свят и онзи свят, между миналото, настоящето и бъдещето. Ето защо всичко трябва да бъде съвършено. В символиката на яйцето отново можем да търсим митологична проекция на идеята за Световното дърво. Черупката е твърда и устойчива, следователно представлява смислов аналог на хтоничното начало. Белтъкът може да представлява символ на слънцето, божественото и небесното пространство. Всички заедно създават една неповторима хармонична завършеност на формата. Това само по себе си е езическа представа. Олиото е друга ценна съставка, която можем да разгледаме като аналог на зехтина в древните култури. През Античността той е бил изключително ценно търговско средство и от консумацията и потреблението му е зависела икономиката на античния свят. По-късно се налагат други масла с растителен произход. Днес можем да говорим за разделение между зона на зехтина и зона на животинските мазнини, но това е обект на множество други изследвания, за които няма да говорим тук. В нашия случай е важно да се подчертае ролята на олиото като един различен културен символ, въплъщаващ в себе си дълбоки традиции. Същото се отнася и за ореха и стафидите. Орехът е символ на мъдростта, а асоциацията вероятно е възникнала от приликата, която съществува във формата на ядката и човешкия мозък. Толкова за езическата символика в продуктите.

От християнска гледна точка нещата не са много по-различни. Просто същите символи се използват, но с по друг смисъл. Яйцето например е със същото схематично значение, но го съотнасяме към представата за Дървото на познанието и Дървото на живота; олиото вече е смислов аналог на елея, с

който в християнската традиция се миропомазва. Самият хляб вече е символ на Христовата саможертва на кръста. Това е просто безкръвна жертва, която се прави пред Бога, за да замести кръвната жертва от езическата традиция, което е доказателство за духовна приемственост и припокриване между езичество и християнство, изразена в нашия обред чрез хляба. Захарта и въобще сладкият вкус е основна характеристика на обредните хлябове. Тук можем да видим проекцията на един вид магично въздействие, при което подобното предизвиква подобно. Добавяйки захар (мед) в хляба, се смята, че се добавя щастие, късмет, плодородие и т.н. Т.е. имаме имитативна магия, извършена за самия себе си. За видовете магични въздействия и нива на прилагане също е писано много, следователно в настоящото изложение няма да се отдели внимание на това. Просто е важно да открием този важен принцип на имитативното магично ритуално въздействие, който между впрочем виждаме претворен и в християнска традиция. Тук визирам сладкия хляб – козунак, който се консумира на Великден. Така се извява още едно равнище на преплитане на езическо и християнско в нашия обред. Интерес представлява и обредният инвентар. В разглеждания обред той е минимално представен (само дървена лъжица), но затова пък има свои внушения и знаково-ритуална символика. Тя се крие в културно-историческата роля на дървото като материал, в дълбоко вкоренените образи и представи, завещани от анимизма (вяра, че зад различни предели от действителните се крият свръхестествени сили), в езическия модел за претворение на Вселената, в образа на Вселенско дърво... Всичко това доказва, че някога в миналото дървото е било обект на преклонение, именно защото то е било един от стълбовете на човешкото оцеляване. Ето защо битовизмът е преплетен с духовно-култови практики и табути. Лъжицата е един от предметните символи в нашия обред и представлява проекция на Световното дърво, умален аналог на вселенския ред, контактът между малкия човешки микрокосмос и вселенския макрокосмос. Със същия смисъл този предметен символ може да се разглежда и от християнската религиозна символика, тъй като, както вече се каза, Вселенското дърво е първообразът на библейското Дърво на живота и на доброто и злото. Също толкова богато са развити и другите два аспекта от структурата на ритуала – речевият символ, който в нашия случай са наричанията за здраве, които месецият хляба изрича, и действеният символ, представляващ самото омесване на хляба. Обикновено меси жената, но не е известно при този ритуал да има някакви изисквания към нея, както например в нашата традиция. Тя смесва продуктите и ги разбърква, като в същото време изрича заклинания и бае за щастие и успех на близките си. Тук открояваме характерна роля на жената от епохата на матриархата. В езическата традиция жената е почитана като тази, която дава живот. Самото създаване на нов живот се е случило като един вид бо-

жествен акт и това е било начин древните да си обяснят този биологичен феномен. Но Земята също носи в себе си живота, както вече бе казано. Ето защо не е чудно, че тези два обряда на раждащото начало са били слети в образа на Богинята-майка Земя. Този митологичен персонаж също е общ за световните култури. Статусът на жената пряко я е превръщал в основен маргинален персонаж, осъществяващ връзката между света на хората и божествения свят, между живота и смъртта, между миналото и бъдещето. Именно тази роля на жената виждаме и в нашия обред. По-късно, със зараждането на патриархата, се преминава към отричане на култа към женското начало. Бяга се от женското и се лансира типично мъжкият елемент в религиозните култове и това е обяснимо с оглед новата социална роля на мъжа като стожер на семейството. Идеята за свещеността на живота се запазва и при по-късните по време монотеистични религии като християнство или будизъм, но също се запазва и това мъжки ориентирано схващане, според което мъжът е иззел творческата роля от ръцете на жената. В Библията е казано: „Бог сътвори човека по Свой образ и подобие“. Но в същото време виждаме, че е почитана и Богородица като покровителка на родилките, т.е. тя е друг аспект на творческото начало.

В нашия случай обаче не можем да говорим за някаква натрапваща се християнска символика в интерпретацията. Жената тук е жрица, която чрез формулите и баянията, които изрича, всъщност призовава на помощ силите на Вселената и живота, за да сътвори благоденствие за себе си и близките си. Разбъркването на тестото в посока на часовниковата стрелка е отново действителен символ на идеята за кръговрата на живота и природните биоритми и времеви цикъл. А те стоят в основата на вселенския ред.

Не е случайна и ролята на числата, които фигурират във всеки един момент от описания обред. Числото едно е първият ден от обряда. То е символ на начало, единсъщност на Вселената и мирозданието; числото три е символ на Светата Троица, но и на тристепенния порядък на Вселенското дърво, геометричен знак на това триединство е триъгълника. Числото пет е проекция на петте природни елемента: земя, вода, огън, въздух, етер, като последният може би обединява в себе си всички останали и е изразител на човешката воля. Нулата е символ на завършеност, цялост и безкрайност, които са основни характеристики на Вселената. Ето как на всички смислови равнища на нашия обред се преповтаря едно и също основно внушение. В обряда има и дълбоко социална тематика, която на пръв поглед убягва от вниманието на наблюдателя. Рецептата се предава на принципа на пирамидата. Това означава, че все повече и повече хора стават действащи лица в обряда и, изпълнявайки го, ще донесат благоденствие на себе си и на своето семейство и родовата група. Освен това тук виждаме и принципа на табуто като регулатор на социални отношения. Забранено е ритуалът да се прави

повече от един път в живота, не защото ще се случи нещо лошо, ако табуто се прескочи, а понеже щастие и здраве трябва да има за всички и всеки да черпи от тях толкова, колкото му е необходимо, без да наврежда със своите егоистични стремежи на другите. Това е една дълбоко хуманна идея, която също е стожер на християнската религия. Раздаването на части от тестото на близки и приятели е всъщност споделяне на вярата, любовта и надеждата, че доброто ще съпътства близките ни, т.е. виждаме в действие основния принцип на божествата любов сред хората, което също е и християнска идея. И накрая, за да завърши, ще кажа само, че нашият обред можем да разглеждаме под различни ъгли. От психологическа гледна точка, например, той не е нищо друго освен опит на човека да докаже сам на себе си, че държи събитията в живота под свой собствен контрол. От религиозна гледна точка обаче имаме извисяване на човека до равнището на Бога творец, демиург на събитията и своята съдба. Всъщност смисълът е много по-дълбок и, противно на първоначалното впечатление, не е частен за лично благополучие, а е с общочовешки внушения и подтекст. Той носи в себе си благородството, силата, себеотрицанието и жертвоготовността на човешкия дух.

ЕДИН СЪН ОТ СЕЛО БРЪШЛЯН

ГЕРГАНА ПЕТКОВА

В историята на хуманитарните науки проблемът за сънищата и сънуването е занимавал най-много психолозите и антрополозите. Разработвани са различни принципи и начини на интерпретация, както и оценка на явленията като такива. Още от времето на Фройд и Юнг сънищата се приемат като извор за психологията, а по-късно и за историята на културата. Постепенно се обръща внимание на културното, социалното и фолклорното значение на съня. Текстовата форма на сънищата дава основание на някои изследователи да разглеждат този феномен в рамките и с методите на фолклористиката (Tedlock 1991). Много е писано и за културната функция на съня и видението в някои култури при инициационните обреди и лечителските практики. Не е нужно отново да се доказва високата символичност и културната натовареност на сънищата. Бих искала да обърна внимание на съня като на лично и съкровено преживяване, което интерпретира по уникален начин околния свят и стереотипите на собствената култура, дава личен прочит на традицията.

Начинът, по който се преплитат исторически събития, елементи от народния светоглед и лични преживявания в един сън, ще бъде предмет на следващото изложение. Това е сънят на 85-годишната Златка Ч. от с. Бръшлян, община Малко Търново.

Богатото културно наследство на това странджанско село може да се открие както в множеството параклисчета и лечебни места, така и в съхранените архитектурни традиции. В общата памет на селото споменът за някои събития е особено ярък и се пази от всички поколения. Такава е историята за заселването в местността, заораването на селото и няколкото природни бедствия, израз на гнева на св. Пантелей, който се смята за покровител на с. Бръшлян. Особено е отношението на по-възрастното поколение към Турция. Началото на почти всеки спомен за минали събития започва с разказ за преселването от Чорла, турско село до Лозенград, и основаването на с. Бръшлян. Освен с този начален момент от историята на селото, Турция се свързва и с едно суеверие – оттам идват болестите и злите духове (Стойко С., 93 г.). Друг контекст, в който се споменава южната ни съседка, са разказите, свързани с миналия поминък на селото – скотовъдството. Местните овчари са водели стадата си на паша в местност, която се намира малко зад

границата. Тези моменти от събрания през 2003 г. етноложки материал са важни уточнения за правилното интерпретиране на съня на Златка Ч. Скоро след смъртта на баща си Златка го сънува и говори с него. Той я вика при себе си, но тя му обяснява, че има още много работа и няма да дойде. Тогава той я взима да ѝ покаже нещо. Завежда я към пасбището отвъд границата. Страх я е, казва, че не може да иде там. Баща ѝ я успокоява, че щом е с него – може. Минават през дупка в мрежата на граничната ограда и излизат на пасбището, където тя вижда всички покойници на селото с добитъка им. После баща ѝ я изпраща обратно.

В този разказ проличава както жива вяра в задгробния живот, така и интересна представа за отвъдния свят, това е светът зад турската граница. Оттам са дошли първите заселници, там отиват и покойниците на селото заедно с животните си, това е и мястото, откъдето идват и болестите, и неестествените сили. В тези рамки на личната интерпретация на информатора могат да се направят доста паралели с традиционното митологично време и пространство в народната култура. Златка Ч. заявява, че не е вярваща. На църква не ходи, защото младите ѝ се подигравали. Това не ѝ пречи да сънува, а както пише Мирча Елиаде, докато човек се влюбва и мечтае, той е религиозен, това е съществена черта на човешкото съзнание, независимо от темповете на развитие и рационализма на околния свят. В този ред на мисли можем да разглеждаме съня като специфична проява на религиозност, като тук не говорим за сънищата с ежедневна тематика, които обикновено не биват и запомняни. Става въпрос за едно лично и уникално преживяване на моделите на културата, което достига до нас под формата на разказ. Именно такива модели могат да бъдат разкрити и в съня на Златка Ч. Фактът, че в съня си Златка вижда неща, в които твърди, че не вярва (като живот след смъртта), поставя редица въпроси. Това може би дава основание на хипотезата, че в съня автоматично се възпроизвеждат някои културни стереотипи, които имат маргинална роля в съвременния светоглед. Това може да бъде обяснено също и с подигравателното отношение на по-младите към тези вече отживели представи, което води до проявата им в едно толкова лично и неконтролируемо пространство, каквото е сънят. Проблем, който също търси своето решение, е по какъв начин се проявява религиозното в нашето съвремие и дали наистина сънят може да бъде определен като такова проявление. Факт е, че християнската религия и Църквата вече не изпълняват важната обществена роля, която са имали преди. Това дава тласък на разпространението на различни религиозни движения в българското пространство, които привличат с това, че са различни и в същото време задоволяват определени душевни нужди (обществото за Кришна съзнание, Бялото братство). Свободата, която имат днешните хора в избора си, става причина за многообразието на религиозните феномени. Освен в типично

религиозните течения, те могат да бъдат открити и в множество варианти на младежката субкултура. Но връщайки се отново към с. Бръшлян, трябва да отбележим, че там много по-трудно биха проникнали новите алтернативи на вече недотам популярната традиционната религиозност, особено в поколението на Златка Ч. Това става причина за различните форми, в които се проявява традиционното. То продължава да живее в личното интимно пространство, част от което са и сънищата. В този смисъл сънят също може да се нарече религиозно изживяване дотолкова, доколкото ни въвлича в един различен, ирационален и често нереален друг свят, изпълнен със символни послания, който поражда особен вид емоции на нещо преживяно и в органична връзка с реалния живот. Чувството за някаква предопределеност, на нещо мистично, което няма рационално обяснение, на страх и безсилие пред безлична сила са все емоции, които могат да предизвикат определен вид сънища. Недоумението пред техните послания понякога, както и цялостния характер на емоциите, дават основание тези сънища да се разглеждат като религиозен феномен. Като се направи уточнението, че тук не става въпрос за конкретна религиозна система, а за част от човешкото мислене и възприятие на света, което определям като религиозно, защото е ирационално по своята същност и провокира емоции, характерни за всяко друго религиозно усещане – мистицизъм, предопределеност, респект към непознатото в лицето на висша сила и енергия и пр. (Otto 1991). Това определено място на сънищата до голяма степен зависи от нашето лично отношение и потребности. Както и при религиозните откровения, значението на посланията в сънищата, ако вече сме приели, че такива съществуват, могат да се търсят в книгите, в мнение на втори човек или в собствената културна памет и традиция и нейната интерпретация от живите ѝ носители.

ЛИТЕРАТУРА

Елиаде, М. 2002. Трактат по история на религиите. С.

Кайоа, Р. 2001. Човекът и свещеното. С.

Otto, R. 2001. A szent. Budapest.

Tedlock, B. 1991. The new anthropology of dreaming. – ADS Journal Dreaming.

Van Der Leeuw. 2001. D vallas fenomenologiaja. Budapest.

ПАНЕВРИТМИЯТА НА БЯЛОТО БРАТСТВО – ПЪТ КЪМ НОВ ЖИВОТ

СВЕТОСЛАВА ТОНЧЕВА

Още с раждането си човек се възпитава по определен модел, който формира неговия начин на мислене и определя представата му за света. Оказва се обаче, че в живота съществуват събития и явления, които могат същностно да изменят тази създадена представа, както и самата насока на човешката мисъл. Ако се разгледа този модел на живот преди и след промяната, често може да се наблюдава обръщането му в коренно противоположна посока. Затова много интересен е въпросът каква е същността на такова явление, което може да преобрази нечие съществуване и начин на мислене.

Всички тези характеристики притежава т.нар. Паневритмия, дадена от Учителя Петър Дънов на неговите последователи. Тя се изпълнява от началото на ХХ в. без прекъсване до днес както в много градове на България, така и в чужбина, от Ню Йорк до Мелбърн, Австралия.

За да се разбере широкото разпространение и въздействие на това явление, трябва да се отговори на въпроса какво всъщност е Паневритмията? Етимологически Паневритмия означава Космически висш ритъм, или Всемирна хармония на движението – от „пан“ – все, всичко, всеобщ, космичен. Втората представка „ев“, или на латински в първоначалния си вид „еу“, значи: истински, висш. „Ев“ е това, от което излиза всичко, то се осмисля със същината, реалното, същественото в света. „Ритъм“ означава правилността в движенията или във всеки друг външен израз на нещата. Представката „пан“ означава, че тук се говори за един ритъм, който царува в целокупната природа, в основите на цялото битие (Дуно 1938: 68). Тя представлява система от специфични физически упражнения с музикален съпровод, целящи както развитието на физическото тяло, така и „пробуждането на съзнанието и хармонизирането на човека с природата“ (Дуно 1938: 69). Изпълнява се на открито сред природата, сутрин по изгрев слънце, от 22 март до 22 септември. Препоръчително е да се играе с бели или светли дрехи. Участниците по двойки се нареждат в кръг, в центъра на който застават музикантите и певците. Посоката е обратна на часовниковата стрелка, като се изпълняват общо 30 упражнения, всяко с различни движения и музикален съпровод. Движенията са плавни и красиви с участието на всички части на тялото и в никакъв случай не са произволни, а строго съобразени с природните закони (т.е. универсалните закони, стоящи в основата на целия

Космос). Това отразява една от основните цели на Паневритмията според учението на Петър Дънов – възстановяване на прекъснатата в днешното общество връзка с природата.

Ако се разгледа по-подробно даденото описание на Паневритмията, в нея могат да се разграничат няколко основни принципа.

На първо място – това е принципът *ритъм*, който се приема като основен в природата – например ритмични са вълновите движения, сърдечният ритъм, движението на слънчевите лъчи.

На второ място е движението, свързващо се с това на небесните тела, движението на атомите и електроните и др. Целта е човешките движения да са в хармония със съществуващите в Космоса, което води до хармонизация с всеобщия живот и връзка със силите на живата природа.

Третият закон на Паневритмията изтъква много важната връзка между тон, форма, движение, цвят, число и идея, които в съвкупност отразяват и в голяма степен и същността на Паневритмията. Обяснението, което се дава, е, че човешкото тяло излъчва радиации, т.е. радиовълни, които се свързват с музикалността, т.е. тоновете и въздействието им върху организма. Тази музика трябва да съответства на движението, което от своя страна да изразява строго определена идея, съответстваща на конкретното движение. Така може да се каже, че „движенията в Паневритмията представляват говор, език чрез движението“ (Дуно 1938: 70). Ако в тях не се вложи идея, те биват чисто механични, а не обновителни, а целта е именно те да са израз на мисълта. Така всяка идея, всяко душевно качество съответства на известно движение. Има движения на доброто, на милосърдието, на справедливостта, на любовта и т.н. (самите упражнения се наричат *пробуждане, примирение, даване, освобождение, чистене, мисли, красота* и т.н.).

Представена схематично, Паневритмията може да се обясни на няколко нива:

- 1) ментално – израз на понятието *идея*;
- 2) акционално – свързано с *движение, ритъм*;
- 3) музично – с *тон, музика*;
- 4) вербално – с *текста на песните*.

Ако се обхване цялостно явлението, се оказва, че се използват всички изразни средства и асоциации с цел осъществяване на връзката човек – природа (определяна и като божествен свят), т.е. то може да се приеме и като силно сакрален ритуал. Като такъв я определят повторемостта и цикличността ѝ във времето (играе се всеки ден от 22 март до 22 септември), стремежът чрез различните нива да се изрази основния смисъл, а именно идеята, че човекът е божествено същество, чиято цел е единение с божествения свят, но не индивидуално, а като част от цялото, от единството в битието, което се отразява първо в играта по двойки, и още по-пълно – в символа на кръга. При осъществяване

на тази връзка се вярва, че човек получава възвишени мисли и чувства, в него се влива живот и здраве и след Паневритмията той е преобразен не само физически, но и психически. Затова тя се явява и като метод за трансформиране на състоянието, а също и за развиване на усет към ритъм и музикалност. Вярва се също, че чрез нея човек е способен да въздейства и върху околния свят чрез по-силни и чисти мисли. Следователно въздействието е на първо място върху самия човек, т.е. той е обектът, върху който висшите сили въздействат, и на второ място – чрез него въздействието се насочва и към околния свят, който не взема пряко участие в Паневритмията, като целта е повдигане на по-високо ниво на съзнание, т.е. развитие с цел постигане на възприятие за по-висши сили, присъстващи отвъд материалния свят. Затова тя е и действие със силно сакрално значение.

Това описание на Паневритмията я представя като връзка между два противоположни свята: от една страна, това е материалният човешки свят, който е познат и разбираем за всеки, понеже притежава възприятия за него, и от другата страна е т.нар. невидим, божествен свят, притежаващ всички характеристики на свръхестественото, и достъпен само за този, който има развити за него сетива. Така Паневритмията изпълнява ролята на медиатор между човешкото и божественото. От учението става ясно, че стремежът на човека трябва да е насочен именно към този по-висш (божествен) свят, и по-скоро към осъзнаването, че той присъства зад материалния и е негова основа. Целта не е бягство от материалното, а по-скоро осъзнаването му като израз на духовното и осъществяване на баланс между тези два свята. Много важен инструмент за постигане на това взаимодействие се явява Паневритмията като осъществяваща тази връзка.

Това е основният смисъл на Паневритмията според учението на Петър Дънов. Интересен е обаче и въпросът как това се схваща от практикуващите я последователи на учението и какво е въздействието ѝ върху тях.

Отговор на този въпрос дават участниците в Паневритмията, които могат да покажат въздействието ѝ чрез своя начин на живот. Тук се спирам на разказа на една от редовните участнички – Диана Петкова Вълкова, 50-годишна, геоложка, с уговорката, че това не е единственият подобен текст, а напротив, част от цяла поредица подобни.

Преди да познава Паневритмията, животът на респондентката е типичен за съвременния човек: разведена, с две деца. Единствената ѝ цел е да ги изхранва и да печели пари. И успява – започва да издава вестници и натрупва много пари. В момент на равностметка обаче осъзнава, че животът ѝ е „празен“ и чула за Паневритмията, отива без изобщо да познава учението на Петър Дънов и смисъла на Паневритмията. За нея новата обстановка е повече от странна – сутрин в гората, когато едва започва да се развиделява, на поляната пристигат двама цигулари, а след тях и много други хора. Макар и да не знае какво точно правят, тя се включва в кръга и се опитва да следва хода на движенията. Музиката и

усещането изцяло променят мнението ѝ за хората и, както тя обяснява – „похубаво нещо от това не знаех в живота си, това е нещото, което цял живот съм търсила“. Макар и да е играла балет преди години, тя описва музиката на Паневритмията като нещо силно въздействащо. „Тръгнах си смаяна“, казва тя, „безкрайно щастлива, бях намерила себе си“.

Това е само първата ѝ среща с Паневритмията. Оттогава започва да ходи редовно, пропуска 10–15 игри годишно, като се има предвид, че Паневритмията се играе общо 180 дни. Така е вече 5–6 години. Това изцяло променя нейното виждане за света и начина ѝ на живот. Тя вече живее, за да се радва на красотата на света, а и за да я покаже на другите.

Веднъж води и сина си, без да му обяснява какво всъщност е Паневритмията. Той играе заедно с майка си, като въздействието, според него, е поразително и разказва, че оттогава всичко започва да му върви. Играе без прекъсване и до днес.

„Животът ми стана истински хубав – разказва Диана, – както и този на децата.“ Тя започва да се занимава с пеене и свирене на пиано, тази година участва в концерти в 5 държави. „Без никакво музикално образование – казва тя – на 45 години да започнеш и да станеш човек. Това го дава само Паневритмията. Аз го видях с очите си и го усетих със сърцето си. Голяма сила е Паневритмията. Кой от каквото и да се оплаче, мога само да му кажа: иди на Паневритмия и спри да мислиш, то ще се реши. И на всекикиго пожелавам да изпита толкова радости, както и аз.“

В посочения пример могат ясно да се разграничат три етапа в живота:

– първи, свързан с ориентация към земни, рационални ценности;

– граничен се явява запознаването с явлението Паневритмия, което обръща модела на света и основните цели в живота;

– трети етап е новият начин на живот, който се свързва с ново осмисляне и с насочване към друг тип ценности.

В първия етап основна цел и ценност е материалното благополучие, парите, даващи стабилна основа в съвременния материален свят. Въпреки че тази цел е постигната, животът на респондентката няма истинска значимост, самият той не е ценност и щастие. Постигането на материално благополучие не осмисля съществуването, понеже човекът е не само материално, но и съзнателно, мислещо и духовно същество. Затова той търси нещо отвъд рационалното обяснение на нещата. В случая това обяснение го дава Паневритмията, понеже тя насочва именно към това, което липсва на човека, възпитан по съвременния модел и твърде отдалечен от природата. Тя се стреми да насочи мисленето към това, което остава скрито зад материалното и цели именно възстановяване на тази връзка с природата и осъзнаване на единството в заобикалящия ни свят. Животът след срещата с нея се ориентира именно към ценностите, които тя утвърждава: различно осмисляне

на живота, стремеж към красота, хармония, музикалност, към усещане на всеобщо единство, осъзнаване на самия живот като най-висша ценност. В първия етап животът е свързан с личността, докато впоследствие стремежът е животът да се осъзнае като единно цяло.

Възможно е да има и други фактори, повлияли за промяната на ориентацията при последователите на учението. Важното в случая обаче е, че самите те определят именно него, и в частност Паневритмията, като фактор за тази промяна. Затова за тях то се явява като път към нов начин на мислене и осъзнаване на живота, с нови цели и идеали, постигането на които е новият смисъл на съществуването.

ЛИТЕРАТУРА

Дуно, Б. 1938. Паневритмия. С.

Стойчев, Г. 1997. Паневритмия. Мъдрост, Философия, Откровение. С.

PANEURRHYTHMY OF THE WHITE FRATERNITY – A WAY TO NEW LIFE

SVETOSLAVA TONCHEVA

(s u m m a r y)

The article is trying to represent one phenomenon of the study of master Peter Dunov – Paneurytmy. The main idea is that for his followers Paneurytmy is a way to new life, opposite to those, accepted as normal in today's world. By the story of one woman, telling how her life and way of thinking were changed after a meeting with Paneurytmy, the article is attempting to describe what is the nature of this phenomenon, able to transform someone's life. It is showing two completely different orientated models of life. The first one is strongly related with earth values and pointed at earning money and success in the modern society. Medial phase is the acquaintance with Paneurytmy, which directs the attention at new values like evaluation of life, beauty and meaning of nature and world around us. As a result life changes fundamentally as well as way mind model.

ЗДРАВΟΣЛОВЕН НАЧИН НА ЖИВОТ И ЛЕЧЕБНИ ПРАКТИКИ ЧРЕЗ КОНТРОЛ НА УМА

ДИАНА АЛЕКСАНДРОВА

Може много да се говори за това, кое е здравословно и кое не е – обикновено тук основно място заемат профилактиката, здравната просвета, правилният начин на хранене, физическата активност, закаляването и прочистването на организма... Но се оказва, че всичко това не е достатъчно и дори придобива второстепенно значение за сметка на друг тип практики, основани на лечебната сила на ума.

„Човек изначално удовлетворява своите потребности двупланово, задоволявайки биологичното си битие и утвърждавайки духовното си щение.“ Затова „грижата за здравето е не само утилитарна, а и митична, сакрална – доколкото е обвързана с духовния живот. Тази връзка между утилитарното и символното, социално осмисленото е свързана с цялостното разбиране за здравето“ (Живков 2000: 205).

Хипократ твърди, че да си здрав – това означава да си постигнал хармония както със себе си, така и с околния свят. Според него здравето е динамично равновесие чрез живот в съответствие с природните закони. Той вярва, че това, което става в ума, засяга и тялото и че човек трябва да се лекува във всичките му измерения, като се има предвид и средата, в която той живее и работи.

Здравето не се измерва само чрез отсъствието на болести, но и чрез начина на мислене, чрез качеството и съдържанието на живота, който водим. Така че здравословният начин на живот се състои в поддържането на определено ниво на съзнанието, при което не се допуска появата на болест... Мисълта е първична и материална! Умът може непосредствено да влияе и влияе върху обкръжаващата ни действителност, следователно и върху здравето. Това е едно от най-важните открития на XX в. Представите, които съхраняваме в ума си, оказват видимо въздействие върху нашите тела. Отрицателните очаквания ни разболяват, а положителните ни лекуват. Затова при правилна организация въображението е една от най-динамичните възможности на човека. Ефектът „плацебо“ доказва огромния лечебен потенциал на съзнанието и положителните очаквания за резултата от лечението, но той може да бъде разбран само ако разглеждаме ума и тялото като едно цяло. Всеки може сам да твори живота си – всички ситуации първо се формират в мис-

лите. Дори съвременната физика приема, че всичко по своята същност е енергия и, размишлявайки, ние оперираме с огромен обем от тази енергия под формата на мисли. Единичната мисъл не притежава голяма сила, но многократно повторена, тя може да бъде концентрирана и насочена, може да бъде увеличена нейната сила.

Именно това разбиране на възможностите на човешката мисъл е заложено в системата за самолечение, разработена от акад. Мирзакарим Норбеков. Авторът е специалист по суфистка медицина – една от най-древните в света. Суфизмът – „учение на мъдростта“ – принадлежи към класическата философска традиция на Изтока. Норбеков е суфи, или странстващ дервиш. Той е избрал пътя на служенето – усъвършенстване, съхраняване и препредаване на знанията по веригата учител – ученик, за да може „мъдростта, натрупана през вековете да достигне до готовите да я възприемат“ (Норбеков 2004: 3).

Въпреки че е духовна по своята същност, системата не е религиозно обвързана – съвместима е с всички религии. Учителят и майсторът са уважавани, но не са обожествявани. Всички нива включват както умствени (медитативни) практики, така и физически упражнения. В това синтезно поле има заимстване и от даоизма. Според даоисткия възглед хармонията и равновесието са съществени за здравето. Тялото, умът и духът са свързани. Отрицателните емоции като гневът, страхът или излишъкът на положителни емоции (прекаленото вълнение) могат да увредят органите и да предизвикат тяхното заболяване. Всичко зависи от нагласата и затова един от основните методи на системата се състои в „изпращането на положителни емоции“ към заболелия орган. Чрез емоциите се задействат лечебните мисловни образи и словесни формули. Затова основното упражнение е т.нар. ОКТАВА – ключът към цялостното възстановяване с помощта на образно-емоционални представи. Целта е да се постигне (първоначално изкуствено, волево) и да се задържи тази приповдигната, радостна нагласа. Вътрешното състояние – това е мощна сила, влиянието на която се усеща във всеки аспект на нашия живот. То е главната, най-важна част на нашата същност – от него зависят нашите успехи и неудачи. Според д-р Ат. Гълъбов: „[...] най-сериозната болест, от която страда човечеството, е безмерният егоизъм и неспособността да обичаме [...] Любовта е най-могъщата лечебна сила, но ние обикновено я разбираме много ограничено, затова и приемаме това твърдение като нещо абстрактно. А тя има реални физиологични измерения във физическото тяло [...]“.

Както казва самият Норбеков: „Не техниката побеждава, а Духът!“.

Механичните тренировки без мисъл и без цел не дават резултат и дори могат да навредят.

Разглежданата система може да се използва за разрешаването на различни проблеми, но първо се започва със здравето. Както многократно се

изтъкваше по време на теренната работа: „Да станеш здрав – това е много лесно. Тялото веднага се поддава“ (Р. С.).

И още: „При нас здравето не е цел, а средство за постигане на дадена цел...“. Това е съвсем естествено – за мозъчните неврони здравето е от първостепенно значение. Когато умът започне да програмира тези мозъчни клетки да подобряват здравето, те веднага откликват с готовност. Това става чрез създаване на т.нар. Образ на младостта и здравето, който е строго индивидуален. Чрез него се активизира процесът на възстановяване на здравето. Народната медицина в целия свят до голяма степен се опира на подобно „психологическо манипулиране на болния орган посредством извънредно ярък образ, предизвикан в ума на пациента, докато той е в дълбок транс“ (Леви-Строс). В интервюто се предупреждава, че по време на този процес може да възникне временно влошаване, оздравителна криза („обострение“). Това е неизбежна част от лечението – знак, че болният орган е започнал да работи. Подобни кризи настъпват и поради интензивността, с която протича учебно-оздравителният курс по системата. Продължава 10 дни по 4 часа на ден, като задължително има период на адаптация за около 40 дни (след курса). Може да се работи и самостоятелно (по книгите), но тогава процесът е по-бавен. Главното предимство на тази система е активното включване на болния в процеса на възстановяване. Индивидуалният подход е особено важен за успешното лечение, а на практика това представлява система за самолечение. Тя минава през няколко етапа.

Първият оздравителен курс полага основата – как занапред човек да работи над себе си, а на второто ниво „работата“ е по-задълбочена. Задължително е всеки курсист да си води дневник, в който да „полага“ своите цели, като своеобразна мярка за контрол на резултатите. Следващото ниво е насочено към пробуждане на шестото чувство – интуицията, като има и други насоки на развитие, свързани с духовното усъвършенстване. Четвъртото ниво – „Работилницата на успеха“, се води лично от М. Норбеков, докато в останалите нива преподават неговите ученици. Те се обучават в Института по самовъзстановяване на Човека в Москва и трябва задължително да имат медицинско, психологическо или педагогическо образование. Трябва да притежават медицинско потвърждение, че са абсолютно здрави и да преминаат през физически изпит – провеждан всяка година на 1 май. В Института има общо около 200 преподаватели, асистенти и стажанти.

Тези, които са преминали през курса, споделят, че за тях това е едно „невероятно, интересно изживяване“. Тази реакция е следствие от това, че човек се изправя пред своята сила, разбира своята същност, усеща своите възможности и се освобождава от заболяванията си. Трайният успех се дължи на отстраняването на първопричината за болестта – „така последиците сами изчезват“ (Норбеков: 73).

Най-лесният на пръв поглед начин е да търсим причината за появата на болести извън нас – напр. вирусите. Но вируси и микроби винаги има! Те се контролират от имунната ни система, а тя може да се управлява от ума. Повечето хора обаче искат, без да полагат никакви грижи за здравето и усъвършенстването си, да бъдат винаги във форма, ако е възможно само с помощта на някое хапче. Но това пак е помощ отвън, с временен резултат.

Интервюираният асистент разказва, че е възприел системата на Норбеков тогава, когато е започнал да търси причината вътре в себе си, когато е преминал от външна към вътрешна локализация на контрола. Главното, според него, е да обичаш себе си – „с органите си трябва да се отнасяш като със свои деца... Да им изпращаш положителни емоции, да им отделяш от своето внимание“. На курса много се говори и за необходимостта от прошка – има дори специален Ден на прошката, който действа като катарзис по думите на курсистите. Всички методи са насочени към това човек да бъде в хармония със себе си и с околните, което се постига първоначално чрез „емоционално-волева самопринуда“, – ако човек успее да предизвика у себе си положителни емоции, може да заглуши болката, да излекува заболяванията си и дори да се справи с отровите... Основната задача се състои в това непрекъснато да се поддържа добро настроение – „ако не можеш да промениш ситуацията, промени отношението си към нея“. Хората, усвоили уроците на Норбеков, се отличават със своя мироглед, с начина си на живот... Изграждат наново характера си, като приемат нови, „здравословни“ навици, а „навикът е втора природа“. Така отношението към здравето служи като белег за идентичност – разграничава и сближава, формира различни общностни групи.

В интервюто се привеждат примери с хора, победили рака или друго тежко заболяване само със силата на своята воля и положително мислене. Въздействайки върху подсъзнанието си, те са усвоили изкуството да управляват тялото си, да го принуждават постепенно външно и вътрешно да добива именно облика, който желаят.

Има множество изследвани и документирани случаи (Сийгъл, Силва, Симънтън и др.), които потвърждават силата на мисълта и определящата роля на вътрешното състояние. Това може да се илюстрира със следната история:

Веднъж, докато вечеряли, учениците в един храм видели учителя си да яде месо и учудено го попитали:

– Учителю! Ти ни казваш да не ядем месо, а самият ти ядеш... Защо?

Тогава учителят станал, взел един горящ въглен от огнището и го изял. После се обърнал към тях и им казал:

– Когато и вие направите това, без да ви стане нищо, тогава можете да ядете каквото си пожелаете...

В нашата култура също има подобен пример – как някои хора, нарича-

ни нестинари, могат да постигнат такова състояние, при което горящите възгледи не им влияят.

Чрез подобни знания и практики, които се „зараждат и реализират в сферата на бита“, човешките общности изразяват своята идентичност. Проф. Живков нарича този процес „натрупване на генетична информация, изграждане на „втора природа“ на човека, която е неразделна от първата“ (Живков: 205).

ЛИТЕРАТУРА

Гълъбов, А. Световната конспирация срещу здравето.

Живков, Т. Ив. 2000. Увод в етнологията.

Леви-Строс, К. Печални тропици.

Норбеков, М. 2004. Опитът на един глупак. С.

Силва, Х., Р. Стоун. 2003. Ти, лечителят.

