

ЗА ЕДИН РИТУАЛ ПРЕДИ И СЛЕД СТО ГОДИНИ ФУНКЦИИ НА ГЕРГЬОВДЕНСКАТА ОБРЕДНОСТ ВЪВ ВСЕКИДНЕВНИЯ ЖИВОТ НА БЪЛГАРИТЕ ОТ с. ЧУШМЕЛИЙ В УКРАИНА

Галин Георгиев

Анотация: Целите на настоящия текст са свързани с изясняване ролята на един календарен обред (и изобщо на ритуалите) не само за поддържането на стародавни традиции в локалните български общности в Украйна, но преди всичко като фактор за развоя и ситуирането на тези групи в условията на динамичните социално-икономически и историко-културни промени в началото на XXI век. Особено значение имат функциите на съхранените български обреди в контекста на сложната социална и културна ситуация след разпадането на СССР и обособяването на самостоятелните държави Украйна и Молдова. Различните празнично-обредни форми могат да се разглеждат като част от общностните стратегии на малките етнически групи за оцеляване и запазване на тяхната етнокултурна идентичност.

Ключови думи: Гергьовден, етнокултурна идентичност, език, традиция, българи в Украйна.

В памет на големия българист

Акад. Николай С. Державин

Акад. Н. Державин и говорът на чушмелийци. Селищната етнокултурна традиция преди и след сто години.

През 1914 г., когато издава своя фундаментален труд “Българските колонии в Русия” акад. Николай Державин пише за с. Чушмелий, (дн. Криничное, Болградски район, Одеска област) следното: “Това село ми даде най-пълен етнографски материал, толкова пълен, че в другите села на Бесарабска губерния намирах само останки от бита, който успях да открия в това именно село” (Державин 1914:49). И тук авторът подчертава нещо особено важно: “причината за такава етнографска устойчивост в случая” той е склонен да види изключително в езика. “Чушмелийският говор, шуменски по произхода си, толкова рязко се отличава по своите фонетични, морфологични и лексикални особености от всички обкръжаващи го български говори, че чушмелийци постоянно са обект на присмех от своите съседи”. Н. Державин говори за етнографска и национална обособеност на чушмелийците:

“осмяти от съседите, те неволно се разграничават от тях и продължават да живеят със своя собствен национален запас”. По такъв начин, подчертава Державин, особеностите на говора изиграват в случая онази спасителна роля, каквато българския език въобще е играл в историческата съдба на целия български народ” (Державин 1914:49).

В този кратък пасаж от своето изследване за традициите на българските преселници от историко-културните области Бесарабия, Таврия и Крим Н. Державин определя наблюдаваните и регистрирани от него езикови и културни особености именно в с. Чушмелий с израза “явление”. По-късно и други изследователи изтъкват особеностите на селото в етнографско и езиково отношение, като специално обръщат внимание на неговата обособеност сред останалите български преселници в Бесарабия. Авторите на “Атлас болгарских говоров СССР” (1958 г.) говорят за еднородно население, произхождащо от Шуменския край в България и по името на селото обособяват чушмелийски тип говори в Бесарабия (Бернштейн, Чешко 1958:11; 32-33)¹¹.

Възможно ли е днес, близо 100 години след проучванията на големият руски учен-българист, да се направят подобни наблюдения и да бъдат потвърдени неговите констатации с оглед развоя на традицията в изследваното тук селище? По отношение на езика, без претенции за професионален лингвистичен подход и оценка, а по-скоро като пряк опит от разговорите при проведените теренни етнографски проучвания, веднага може да се отбележи следното. Навярно това е единственото българско бесарабско село, в което вместо руските наречия “счас” (сейчас) и “уже” – така силно и отдавна навлезли в говора на хората тук – до ден днешен се употребяват техните български съответствия, изговаряни по старинному и много красиво – “нине” и “веке”. Тази особеност на чушмелийската реч сякаш притъпява неизбежно настъпилата русификация, много по-ясно изразена в говора на другите селища на български преселници в тези райони. Това прави общуването със сънародниците ни тук още по-пълноценно и дори създава илюзията за пребиваване в родината, всъщност в една отдалечена на толкова километри, но наистина тяхна “Малка България” в областта Бесарабия.

С оглед начина на говорене изпъкват по-общите и дълбоки културни

¹¹През 1958 г. по време на българо-украинска експедиция сред българите в Бесарабия, българската фолклористка Райна Кацарова посещава с. Чушмелий и записва множество песни (вж. за това у Горбан 2004:141-142; Попова 2001:112; Кацарова 1959). В средата на 90-те години на XX в. Гинка Димкова от Шуменския университет също записва песни в селото. То и до сега представлява обект на засилен научен интерес. През 2006 г. тук съвместна етнографска експедиция организират Учебно-научния център по социална антропология на Руския държавен хуманитарен университет и Историческия факултет на Одеския национален университет И. Мечников (вж. Полевые 2007). На 5-6 май 2009 г. в с. Чушмелий се проведе семинар на тема: “Чушмелийската група в структурата на българите – история, култура, език” с участието на етнологии от Украйна и България.

особености в общуването на различни нива в преселническата общност. Известно е, че бесарабските българи, а и изобщо населението в този смесен район, при официални поводи и на публични места говори предимно на руски език. В същото време част от по-възрастните хора, особено поколението израснало и получило начално образование при румънската власт (1918 – 1944 г.), не знаят руски или са го усвоили само говоримо впоследствие. Днес младото поколение масово усвоява държавния украински език. При такива условия езикът изпълнява важните функции да подчертае етнокултурната идентичност. Значението на езиковия фактор в процесите на акумулиране на културна памет и изява на идентичност в рамките на изследваното селище се подсилва от разпространеното у самите хора разбиране за обособеност на техния говор и култура от останалите български села в района. Подобно на множество други елементи от локалната селищна традиция, за някои от които става дума по-долу, местния диалект се изтъква като белег за различие и специфика. На тази основа – най-вече във връзка с езика (и обичайно-обредната система) – както в миналото, така и днес в общността се формират различни представите за уникалността на село Чушмелий, за своеобразния нрав на жителите му и за изключително устойчивата им културна традиция. Това от своя страна създава предпоставки за самочувствие и гордост у местните хора. В селото често могат да се чуят различни интерпретации на темата за чушмелийският диалект, а именно, че той е най-близък до българския книжовен език, че местните българи произхождат от Македония, защото в говора им се срещат много често частиците “ке”, “аке”¹², че по своя говор чушмелийци си приличат най-вече с хората от българо-гагаузкото с. Кубей (дн. Червеноармейское), Болградски район¹³ и с нито едно друго българско село в Бесарабия и т.н. (срв. АЕИМ, № 675-III; 690-III:63).

Известно е, че на базата на единство най-вече в говора и традиционното народно облекло (особено женското) се формират и най-ясно се проявяват границите между отделните етнографски групи с характерните за традиционния период от развоя на културата отношения на изолация помежду им, строго спазване принципа на селищната брачна ендогамия и т.н.¹⁴. Език и култура са неразривно свързани, а по думите на руският учен Н. И.

¹² Всъщност това са диалектни форми на местоимението как – “каке”. За особеностите на чушмелийския диалект вж. Журавлев 1955; 1958; Чешко 1950:240. Ст. Стойков определя съртския говор като особено архаичен, с редица белези на съобщност с рупските говори в България (Стойков 1979). Областта Сърт е разположена в близост до гр. Шумен, а повечето историко-културни и етнографски данни сочат, че това е региона, откъдето се преселват в Бесарабия жителите на с. Чушмелий, срв. напр. Милетич 1902; Шабашов 1999.

¹³ За общите особености между българския език, който гагаузите в с. Кубей говорят и чушмелийския диалект (групата на т. нар. чушмелийски (шуменски) говори в Бесарабия), вж. Бернштейн, Бунина 1949:396; Шабашов 1999.

¹⁴ Подобна закономерност отбелязва още Й. Иванов, който посочва, че повечето от названията на отделните групи население в Македония са “местни прозвища, давани обикновено от съседни селища за присмех или за обозначаване на някой характерен белег на носията и на говора” (Иванов 1917:62; срв. и Младенов 1965). Белезите, които Л. Милетич използва като сигурни с оглед установяването на селищата със старо българско

Толстой самата култура (и нейните отделни компоненти) също може да се възприема като текст, като своеобразен език (срв. например Толстой 1980; 1983:88-189; 1995:15-26; 1995а: 34-36). Разгледан именно в такъв по-широк контекст – в неговата взаимосвързаност с всички останали елементи на културната традиция, като част от нейните многообразни прояви, езикът в определена степен се явява и нейна същност. Той е един от белезите, които определят традицията (Интервю 2006; срв. и Толстой 1995:36). Ето защо съвсем прав е Н. Державин, когато изтъква спецификите на чушмелийския диалект и неговата запазеност като съществен фактор в процеса на съхранение на селищната етнокултурна памет на новите територии в изключително устойчив вид.

За отбелязване е обаче, че наред с говора живите следи на тази памет ясно се забелязват и в редица други форми и явления от всекидневния живот на българите от с. Чушмелий, включително до съвременността. Подобно на езика те също се изтъкват като знаци за различие и неповторимост и се изявяват като напълно равнопоставени и всъщност взаимозаменяеми елементи в единната система на идентификация и самоизява в общността. Една от тези прояви несъмнено е празнуването на Гергьовден, което успях да наблюдавам в селото на 6 май 2008 г.

Описаните по-долу обичаи и обреди, изпълнявани на този ден, предоставят възможност за потвърждение на изказаното от големият руски учен становище за изключително високата степен на съхраненост на езика и културата в с. Чушмелий и за определянето му като своеобразен резерват на български етнически традиции и днес. Освен това те позволяват да потърсим причините за подобно състояние в етнокултурното развитие на селището (и като цяло на българската общност в Бесарабия) именно като резултат от действието на комплекс от културни маркери, които не се свеждат единствено до ролята на езика. Ясно е, че тук става дума за съвкупност от прояви на етнокултурната традиция и преплитането на техните функции – един своеобразен културен текст, език за формиране и изява на идентичност. От друга страна, всички тези форми на културата безспорно се отразяват в говора, в езика на чушмелийци. Именно той е първия “видим” белег, който не само показва, но и по особен начин определя своеобразието, степента на архаичност и запазеност на традицията като цяло в изследваното село.

От времето на регистрираните от Н. Державин културни факти и реалиите,

население в Североизточна България, са именно наречието (т.нар. о-говори) и облеклото на жените (двупрестилчената носия), между които той констатира здрава връзка (Милетич 1902:23-24). Като основен белег за оразличаване на етнографските групи в Странджа помежду им Ст. Райчевски посочва именно облеклото и диалекта (Райчевски 1991). Срв. обобщено и у Симеонова 1987. Тук е мястото да се спомене, че въпроса за етнографските различия между отделните групи български преселници в Бесарабия е поставен, но не е достатъчно разработван в науката (срв. напр. Маркова 1966; Шабашов 1999; Шабашова 1999).

които днес наблюдаваме на терен в селото са изминали около сто години. Промените, настъпили в културата за този хронологичен отрязък поставят въпроса за устойчивостта на механизмите и формите, посредством които се възпроизвежда и функционира тя. По-важно е обаче не просто отпадането или съхраняването на конкретни факти и явления, но и значението на динамиката в този процес като маркер за стабилизиране или разколебаване на общностните идентификационни процеси. Целите на настоящия текст са свързани именно с изясняване ролята на един календарен обред (и изобщо на ритуалите) не само за поддържането на стародавни традиции в локалните български общности в Украйна, но преди всичко като фактор за развоя и ситуирането на тези групи в условията на динамичните социално-икономически и историко-културни промени в началото на XXI век. Особено значение имат функциите на съхранените български обреди в контекста на сложната социална и културна ситуация след разпадането на СССР и обособяването на самостоятелните държави Украйна и Молдова. Различните празнично-обредни форми могат да се разглеждат като част от общностните стратегии на малките етнически групи за оцеляване и запазване на тяхната етнокултурна идентичност.

Теренните етнографски изследвания в с. Чушмелий (дн. Криничное), Болградски район бяха извършени във връзка с проект на Етнографския институт с музей – БАН на тема: “Междуетнически отношения: взаимодействие на културите. Българските преселници в Бесарабия. Традиции и идентичност”. В рамките на проекта от 2005 до 2008 г. екип на ЕИМ проведе няколко последователни етнографски експедиции и бяха посетени общо над десет български и гагаузки селища в Болградски, Измаилски, Арцизски и Татарбунарски район на Одеска област в Украйна.

“Ут България този закон”. За началото на празника на Свети Георги

Гергьовден е храмовият празник на църквата, съборът в с. Чушмелий. Отбелязването му и до днес е неотменна социална норма във всеки дом на селището. През последното десетилетие се среща практиката част от по-младите хора да празнуват и извън своите домове – на *гьола*, т.е. на брега на близкото езеро Ялпук.

По думите на някои по-възрастни респонденти пОМУразника на Св. Георги се обвързва пряко с началото на самото селище и с неговия български произход, с преселването от България. Неговото ежегодно отбелязване и ритуалното повторение на множеството обреди се осмисля като форма на запазване и предаване на самата етническа традиция и идентичност: *“Имауми черква мънинка. Трийси къщи било у нас. Вътря туй селу*

били. *Чи додва ут България, ут България додвъ ут турскуту мучение. А чи кату додва и искат черква да има. Да има черква и тязи трийси дама земат озят камън, рязън камън. И напраили черква, мънинкъ... Ут камън напраянъ. И тъй написана у анциклапедиятъ. Одиуми ний и ас одиу дъ търся черква. Ох, у анциклапедиятъ у Измаил. Чи тъс черква светенъ святой Гьорги ... Тряа дъ я светит, кът я светивъ назначава святой ... Се ут България. Ут България доди туй сичкуту дъ праят курбани. ... А пък туй бяши зъ Гергювден исключительну. Сякуй идин дъ си напрай курбан. То ут България туй. Искъм дъ ви кажа – **ут България закон, български закон. За ко бяши, зарад турците. Зарад мучениятъ ...** Значит излазали нъ Гергювден, на Гергювден муматъ ко напраилъ? Нацапалъ вратата със кръв. Чи ко бяши то? Чи дуише дъ гледът и кату видяли тъс кръу и значитса тя, тъс мума ако напраилъ тя... Ас чуу ут старите оръ, ут старите кумишии чуу...” (АЕИМ, 690-III:8-9).*

В думите на Мария Кириловна, р. 1928 г. от Чушмелий се забелязват следи от легендата за спасение на българите от насилствено потурчване и по-точно подобен на нея сюжет. Разказът за коленето на животно и мазането на вратите с кръв с цел имитиране на вече извършено убийство на момче, чийто дом турците отминават, е вариант, който се среща най-често при обяснение на обредните действия с жертването на петел на Петлювден в североизточните български краища (Николова 1973). В случая с гергювденския курбан от с. Чушмелий на преден план отново е изведена идеята за спасението, а оттук и мисията на празника като етноинтегриращ фактор: “*Турят си и сядът там да ядът и да славят Свето Гьорги, дъ просят зъ спасение. Зъ тявну спасение от турците. И за здрави... За туй утиише нъ къра. Вънка, нъ улцатъ. На улцатъ утиише да ядът. На Святой Герги, ем тогу дъ уважават, ем дъ съ спасят ут турците, дъ ни съ издивават над тях... Утиише нъ къра дъ съ просят, дъ съ молят дъ им пумогне, българите. **Скрили съ ут турците дъ ни ги намерят... Затуй Святи Герги, за туй назначин ут Булгария, ут България този закон***” (АЕИМ, № 690-III:9).

Освен по линия на етническото противопоставяне (турци – българи) и извеждане корените на гергювденския обред като реакция от многовековното чуждо подтисничество, функциите и символиката му се търсят и на локално селищно равнище. И в този случай празникът се възприема и представя като специфична чушмелийска традиция, без аналог нито в България, нито сред преселниците в Бесарабия: “*Можси там* (в България – б.а., Г. Г.) *тожи не е визде ... А пък нащу селу, нащи сяла другие ни праива. Ащоту святой Гьорги черкватъ...*” (АЕИМ, № 690-III: 10). Най-вероятно подобни представи стоят в основата на изключително високата степен на съхраненост на обредността около Гергювден в селото. Действията, изпълнявани на този ден, практически се ограничават в рамките на

семеино-родствения кръг и махалата. И до днес Гергьовден в с. Чушмелий протича като празник на малките общности на съседите, отделните семейства и групи от родственици.

За отбелязване е, че различно развитие получава обряда в други български селища от Бесарабия (например с. Пандъклий (дн. Ореховка), Болградски район, с. Делжилер (дн. Дмитровка), Татарбунарски район, гр. Тараклия, Молдова и много други), където той прераства в общоселско празнично веселие от типа на съвременните фестивали и събори с характерна програма от изпълнения на художествената самодейност, спортни съсьезания, гости от местната администрация, от България и т.н. и/или с организирането на общоселски курбан и трапеза в двора на черквата.

Структурата на празника

е запазила онези основни черти и елементи, които през 1914 г., макар и съвсем накратко описва Н. Державин – колене на агне във всяка къща; приготвяне на обредни хлябове и ястия; изнасяне на изпечените агнета на улицата и устройване на трапези по махали (Державин 1914:165).

През деня на самия празник (6 май 2008 г.) имах възможност да наблюдавам как хората в една от махалите на селището, където бях отседнал, се приготвиха и направиха своята гергьовска трапеза. Всичко се извърши в тесния кръг на съседите от тази улица (около 6-7 къщи), които по време на празничните дни от престоя ми (наскоро отминалия Великден, *Суфинден*, настоящият Гергьовден) ме възприеха като част от тяхната малка общност. Така към преките наблюдения на съхранените български традиции, език и културна памет, се прибави и невероятното усещане за общуване със съвсем близки хора-съседи. Механизмите на празника веднага се задействаха и аз не останах просто един външен наблюдател, а споделих трапезата на тези хора, играх хора с тях и т.н. – за кратко, но съвсем пълноценно станах техен “свой”.

Вечерта преди празника, на събиране и раздумка в махалата пред дома на една от съседките – Варя, по повод разговора, който водихме за различни обичаи и т.н., стана и своеобразно обсъждане и консултация между жените за предстоящия празничен ден – замесването на хляба беше в центъра на разговора. Още тук се долови стремеж у моите събеседници не само да ми разказват, но и да представят по подобаващ начин онова, което се случва на Гергьовден в селото им и което със всяка измината година, както твърдяха те, постепенно се променя. Подтиквани от мен, а и сами убедени, че по този начин не просто съживяват спомен за миналото и символично пренасят част от “оня” живот тук и сега, но и че

поддържат общностната памет за едно променящо се и изчезващо пред очите им наследство, хората от тази махала освен, че празнуваха, но и (ми) показваха своя Гергьовден. Това навярно бе нещо като подход, своеобразно представяне и разясняване пред мен, чужденеца – българин, но идваш от далече¹⁵ – традициите на собственото им село и същевременно израз на тяхното дълбоко вътрешно убеждение за всичко извършено като жива следа на общностната културна памет. В определен смисъл това поведение може да се определи като изява на, така да се каже, представителна идентичност. Както това се случи неведнъж при проведените в рамките на посочения проект теренни експедиции, чуждото, но същевременно и българско присъствие в мое лице и в този случай провокира у местните хора стремеж да се демонстрира най-“автентичния”, характерен само за общността на българските преселници образ, отразен в езика, обичаите, традициите (срв. напр. Георгиев 2008; Георгиев 2008а). С оглед на това наблюдаването на Гергьовден в с. Чушмелий обредни действия разкриват ролята на етноложките проучвания освен като метод, но и като фактор при определяне на идентичността. Присъствието в общността на “външния” човек в лицето на изследователя, който обаче участва, макар и отстрани (предимно чрез наблюдение) в “обредната игра”, предоставя възможността за боравене и с методите на т. нар. рефлексивна антропология или поне опит за прилагането им. Споделяйки голяма част от случилото с мен самия на терена, ми се струва, че това спомага не само за по-доброто разбиране на културните явления и процеси, които изследваме, но и на собствения ни опит, на позицията ни не просто на питащи и изследващи, а и на една от страните в контекста на културата на общуване и саморефлексията при теренните проучвания¹⁶.

Най-напред рано сутринта присъствах на коленето на агнето в дома на други от съседите – Панчо и Маша. Преди коленето Панчо се прекръсти, като при това подчерта, че така е запомнил и така са правила неговите дядо и баща. Заколи агнето и го одра доста сръчно и бързо. При акта на жертването вече почти никой в селото не спазва характерните обредни действия и изисквания за осветяване на агнетата в черквата и заколването им “*вътря къщи пудир вратата*” (АЕИМ № 675-III:14). В миналото гергьовското агне се е закичвало с китка и свещ на рогата, а с кръвта от него са се белязвали челцата на децата в къщата. Тук е мястото да се отбележи, че някои други от гергьовденските обреди, съблюдавани строго в миналото, вече са отпаднали в наши дни. Такива са например сутрешното миене и търкаляне в росата, *душенето* на младите булки след устройване на

¹⁵ Именно в Чушмелий по време на теренната ни работа чухме и показателното определение на група деца, адресирано към нас – “болгаръй инастранцъй”, вж. Минчева 2008.

¹⁶ За осмислянето на теренния опит и отношението информатор – изследовател вж. Симеонова 2008; Чохаджиева 2001; 2005; 2008 и цитираната там литература.

общите трапези на улицата по махали и т.н. (АЕИМ, № 690-III: 15; 690-III:62).

След заколването на агнетата започна приготвянето на месото за курбана, който се пече общо. Няколко комшии в махалата се събират в дома на един от тях и там в пещ поставят тавите с курбаните. Вярва се и до сега, че не е добре курбанът да се пече сам в пещта или в печката. В такъв случай при него се слага камък. Друго вярване сочи, че агнето трябва да се изпече цяло: *“Два гудини клахми и пу пулвинъ пекъхми, давахми пулвинатъ нъ сино ми, то кату доди ут Измаил тука дъ жува. И зевъ дъ ни мрът агниутъ. Зевъ дъ измирът. То трябъ дъ заколиши цялу нъ къщатъ, на двору. И сетня мъжа ми кът каза пойчи нямъ дъ дели. Пичи гу, туряй гулям лиен, и пичи гу цяличку и ас гу нъпъльниу вътря ас булгур...”* (АЕИМ, № 690-III:91-92).

Месото за курбана се слага сурово върху булгур или самото агне се пълни с булгур, поставя се в тава или друг съд, покрива се с фолио в наши дни (в миналото с листа от лапат) и се пече в пещта. Булгурът се *надува* – вари се и се приготвя с много мазнина (най-вече свинска мас). Той не трябва да е нито много гъст, нито пък прекалено рядък. Слага се още дафинов лист и други подправки – нарязан пресен лук, черен пипер. Месото се поставя върху булгура, нарязано на парчета. Поставя се и главата от агнето.

Когато се събраха в дома на Маша и Панчо, съседите им – само жени от махалата – запалиха пещта със снопчета от съчки и пръчки, които всяка една от тях донесе от дома си. Така за подпалването на огъня в *собата* допринесоха всички, които буквално (жените и моя милост) и символично (останалите присъстващи вечерта на трапезата) взеха участие в общото приготвяне на храната.

Пещта трябва да бъде опалена добре – да започнат да се виждат искри в нея и да тлее отвътре. Тогава събраха тавите с курбаните си и ги наредиха в пещта. Събраха се около 6-7 тави с курбани. В пещта те престояха около четири часа, като тя се затваря добре и повече не се отваря. В миналото пещите са се използвали и за лечение на настинка и други подобни състояния – затваряли са болния вътре: *“Кату упичеши лябу, пудир лябу у собатъ. Пустилат ина ругузинкъ и в собътъ. Чисту гол и там веки кът си намазанъ ас гас и съ испутявъш. Тиче ут теби удъ и лижиши нъ тя ругузинкъ... В собътъ вътри и турят капаку дажи. Ку ци бъди тушину силну, уткрийши манну капакъ, пак... Очин убуу праминааши, то излазяши сичкуту ут кокалти”* (АЕИМ, № 690-III:97).

Сутринта преди поставянето на тавите в пещта присъствах на месенето и приготвянето на хлябовете за Гергьовден в дома на друга от съседките в махалата – Кина. Вечерта преди празника Кина се консултира с останалите жени и особено с по-възрастните от тях, които бяха седнали на раздумка на улицата пред дома на Варя и Кирил. Тя не беше

сигурна в правенето на хлябовете *Бугувица* и *Рангелски*. *Уфчарка* тя знаеше как се прави. *Кравай* всяка от жените можеше да меси и пече, защото това е всекидневна практика в селото.

Кина замеси хлябовете в нощова, останала от майка ѝ, която тя до днес използва, защото по думите ѝ тук хлябът се получава по-добре, отколкото в друг съд – втасва и става по-хубав. Информаторката беше накичила нощовата с цвете – божур, така както е правила майка ѝ. На хлябът *уфчарка* Кина сложи направена от тестото *кирлига* (гегата на овчаря) и топченца от тесто, които изобразяваха овцете с агнетата. В миналото, а и до сега функциите на четирите обредни хляба ясно определят структурата и взаимоотношенията на гергьовденската трапеза като умален образ на връзките и ролите в самия социум: *“Рангелъ ут два пръта, дълъг. За кой турян, за ко съ прай рангялъ? Закоту турят на тее, на тая дупка турят чашатъ с вину. Ут тястуту напраяну прът. И турят тъй таа чаша с вину ... за чашата има дупка. Тъй бяхе. То нине нямъ. Идин резян ляп и на тогу ляба малку курбан. Булгур и мисо. Ша турят нъ тогу рязяне и пудават. Кумишите... Той земъ туй рязянце лябу и земъ туй чаша и пий вину. Зъ Свити Герги, за здрави. Сетни ша идиш, ша пудадеш на други. Ша пустелят ругузинкатъ. И мъжките ша сеннат нъ лъганцъта. Слагат на зимитъ. Сетне сипва нъ чинийкатъ. Нъ Гергьовден нъ улцътъ излазами, не е дома. Ранше беши нъ зимитъ, счас нъ столуви. Нъ другътъ маулъ там, други съ збрали. Синката симя ...”* (АЕИМ, № 675-III:14).

Вечерта към седем часа всички комшии се бяха събрали на трапеза в двора на Мария Василевна Жекова, която пое, така да се каже, организацията на празника. Нейният син – Сашо бе изкарал колата си отвън и беше включил уредбата на колата с българска музика. Звучаха песните на известната изпълнителка от България Славка Калчева, които са особено популярни в това село и в останалите бесарабски български селища. Най-напред Мария Василевна прекъди трапезата с кандило и благослови. Всеки беше запалил свещ върху тавата със своя курбан и на всеки от донесените хлябове. След това съседите започнаха да режат от хлябовете си и да вечерят. На трапезата имаше пресен чесън и лук, различни салати, курбан, хляб, вино, безалкохолни напитки. Мария Василевна мина и наля на всички от бутилката, която бях донесъл от България, след това се изредиха двама-трима от мъжете, които също наляха на всеки от своето вино.

Вечерта продължи с игри, песни и веселие. М. Василевна раздаде по една зелена клонка на децата, за да се удрят помежду си, така както се е правило това в миналото, но с листа от лапат. Някои от жените запяха песни, които са се изпълнявали специално за Гергьовден. Те търсеха в съзнанието си позабравените песенни образци – “Залюла са е

Драгана”, “Що гуратъ нъ русиль мириса”, “Разбуля съ Видъ”, “Юда тиче” и др. Част от тях добре помнеха песните, останалите не толкова, всички обаче имаха желание те да прозвучат и да се запишат именно сега, на празника. На тази основа дойде и коментара към жените, които не можаха така добре да си припомнят и да изпеят гергьовските песни – на времето те били “по-модерни моми”, вече от друго поколение, което не е толкова свързано с традицията на селото. По такъв начин гергьовденската трапеза на хората в една от махалите на българското с. Чушмелий, Болградски район се оказа своеобразен индикатор за “старо” и “ново” в културата на селището, за “външните” и “вътрешни” елементи – свои и привнесени, запазени или проникнали по различни пътища тук, за динамиката на цялостната културна ситуация в наши дни и за функциите на един стародавен обред в съвременния всекидневен живот.

* * *

Ситуацията на преселване, установяване и продължителното съществуване на дадена човешка група далеч от собствената етнокултурна територия поставя въпроса за **устойчивостта и динамиката в колективната историческа и културната памет** на локалните общности, за настъпващите в тях адаптационни процеси при овладяване на пространството и ситуирането им в новата среда. Може да се каже, че процесът на мигриране и оцеляването в новите условия представлява специфичен исторически експеримент с важно научно значение, чрез който могат да се определят факторите за това кое е най-устойчивото в културата и за това какво се променя в нея и какво отпада. В такъв смисъл руската изследователка Людмила Маркова определя най-голямата българската диаспора, разположена на териториите на днешните държави Украйна и Молдова, като своеобразна естествена “лаборатория” за извършване на подобни проучвания (Маркова 1995:61).

Още от времето на преселването на българите в Бесарабия и първоначалния период на установяване и адаптиране на общността в новата етнокултурна среда (края на XVIII – нач. на XIX век) песните, обичаите и като цяло всички елементи от културната традиция играят съществена роля за интеграция (сплотяване и устойчивост) на групата и нейното възпроизводство вече близо двеста години¹⁷. Освен това следва да се има предвид, че в преселническите общности се съхраняват и предават множество обреди, вярвания, фолклорно-музикални образци и т.н. в качеството им на част от по-стари културни

¹⁷ За механизмите на възпроизводство и съхранение, които поддържат социалната стабилност и етническата хомогенност на локално ниво в преселническите общности на българите, живеещи на територията на бившия СССР, срв. по-общо например у Маркова 1984; Бонева 2000: 761-783; Бонева 1999: 207-221; Бонева 2003; Бонева 2004: 86-87; Георгиева 2002; и цитираната там литература.

пластове, които далеч от метрополията, се променят бавно и остават активни (актуални) за по-продължителен исторически период. За отбелязване е и фактът, че при емиграцията – в условията на изпитания от всякакъв род – в локалните общности се проявяват особено ярко именно устойчивите етнически белези на групата (Бонева 2000:767).

Според твърдението на Л. Маркова, за разлика от останалите дялове на културната традиция (и най-вече жилището, облеклото, стопански дейности и др.), обичаите от жизения и календарния цикъл, особено сватбения обред, е сред най-устойчивите и консервативни нейни елементи, проявяващи своеобразие в границите на всяко отделно селище на българите преселници в Бесарабия (Маркова 1995:75). Безспорно подобен е случаят и с разглеждания тук гергьовденски обред от село Чушмелий в Бесарабия. В предаденото по-горе описание ясно се очертава картината на съхранени и добре функциониращи български (старинни) обредни практики, чието по-точно установяване и сравнение с тези от метрополията може да бъде обект на самостоятелен анализ¹⁸.

Наред с тесните им обредно-регулативни функции тук трябва да се има предвид и фактът, че ритуалите и празниците в локалната общност както в миналото, така и днес изграждат ядрото на колективната културна памет и заедно с това участват във формираната и поддържаната на такава база идентичност (срв. Асман 1997:143-144) на различни нива – групова, родова, семейна, личностна и т.н. Всъщност, те се оказват онези културни образи на паметта и идентитета, които и до ден днешен не са загубили своята яркост и стабилност в общностното съзнание на преселническата група за близо двеста години. Като форма на познание за света и средство за неговото хармонично поддържане, пише Ив. Георгиева, ритуалите се превръщат в знаци, които консолидират общността (Георгиева 2003:23). Някои автори специално подчертават ролята на празнично-обредната система у българските общности зад граница не просто като маркер при определяне и изява на тяхната идентичност, но и като сфера, която те суеверно поддържат и практикуват до днес (вж. напр. Миланов 2000:156-157; Нягулов, Миланов 1998).

Като елемент от традицията, достигнал до наши дни сравнително добре запазен и функциониращ в съвременния всекидневен живот на изследваното селище, гергьовденската обредност показва изключителна виталност в ролята на знак за принадлежност, но в различен аспект. На един първоначален етап тя се изявява като строго вътрешен ориентир, пазещ точно определен тип културна информация, а в настоящото време все повече като един от факторите, който подсилва чувството за етнокултурна обособеност и

¹⁸ Тук само може се отбележи, че гергьовденската обредност в с. Чушмелий напълно съвпада с тази от селища в района на Шумен, т. нар. Съртски край. Срв. у Тодорова 1989; 1990.

различие с останалите групи на територията на Бесарабия. Все по-широкият достъп, засилените “външни” контакти в процеса на разкриване на “своето” пред “чуждия” поглед (каквото бе например случая с моето посещение на Гергьовден в селото) изграждат новия смислов и функционален заряд на културната традиция и особено на някои нейни компоненти, сред които безспорно значимо място заемат и календарните обреди и празници със своята разгърната структура и богата символика.

Във връзка с казаното дотук трябва да се има предвид и самата същност и функциите на ритуала като представителна традиционна форма, според изказа на Св. Захариева (Захариева 1999:54). Тази изследователка заявява, че модулността “интервенира в ритуалната структура, променя ритуала и често го редуцира във времето, предлагайки същевременно типично в свой “стил” изобилие от взаимозаменяеми компоненти. Новите моменти, интегрирани от ритуала, продължават да носят и експлицират новата символика...” до такава степен, че според авторката в много случаи “тъкмо подменените компоненти усилват ритуално-освещаващата роля на обредния процес, неговата празничност и сила на преживяването” (Захариева 1999:55). Ето защо, позовавайки се казаното от Св. Захариева, тук трябва да се изтъкне особената стойност на ритуалите в общностния идентификационен процес както в миналото, така и в наши дни. Може да се каже, че те са представителна традиционна форма в общностния културен живот на локалната група, но в смисъла на разбирането за традицията като сбор от историко-културни конфигурации с ясни проявления в съвременността. В такъв план изпълняваните до днес обреди на Гергьовден в изучаваното селище бележат континуитета в културната памет на българската преселническа общност, разкривайки не просто съхранени старини, а постоянно моделираните и ревитализиращи се форми на традицията във всекидневния живот. Всичко това сочи, че ритуалът носи етоса на винаги активните и актуализирани празнични, представителни форми на себеизява в групата, но в същото време включва и широк спектър от минали и сегашни, действащи, но и латентни прояви на идентичност. Всъщност, може да се говори за изразеното (най-вече) чрез ритуалите особено съзнание за принадлежност и за опознаване, запазване и предаване през поколенията на точно определени белези в културата. Те могат да се възпроизвеждат за сравнително дълъг период и то в някои случаи (например при преселване, изселвания и т.н.) дори без пряка връзка с конкретните пространствени и времеви параметри на породилата ги дадена локална общност. Така колективната културна памет проявява свойството да се запазва, актуализира и препраща (и към миналото и в настоящето и към бъдещето) често пъти далеч от мястото и периода на своите “изначални” форми на съществуване и репродуциране само като локално-прикрепен културен феномен. Без съмнение, при всяка нейна изява винаги е налице стремеж

за постигане на характерното за минали времена единство между носителите ѝ, средата (най-често собственото им селище) и времето (най-често празниците) на едно нейно (първо)начално съществуване.

Наред с близо двучековното битуване на Гергьовден като строго локален културен феномен, следи от което ясно се забелязват и в съвременността, може да се говори за неговата нова роля и все по-засилващото му се значение като групов (общностен) идентификационен маркер както за отделните части на българската колония, така и за нея като цяло. Макар изпълнявани вече не толкова активно и пълноценно (а някои напълно отпаднали от употреба), в съзнанието на представителите на общността обредите от календарния и семейния цикъл присъстват трайно като маркери на българското, “чисто” етническото. В наши дни обаче те играят роля не просто за разграничение, отделяне и обособяване, т.е. за изолация посредством средствата на културата. На преден план сега се цели изтъкване на етническите характеристики, но същевременно и едно по-плътено интегриране с външния свят и по-точно демонстрация и показ на собствените културни специфики.

Ето защо може да се говори за своеобразно вторично ситуиране и самоопределяне на групата чрез подобни културни изяви, но вече не в ролята им на бариери, а на катализатори в общуването. По такъв начин различните обреди, песните и изобщо проявите на културната традиция в наши дни се оказват много устойчива, но в същото време променяща се и постоянно разширяваща се форма за изява на идентичност. В условията на все повече напредващия процес на глобализация и унификация в съвременния свят тази им роля вероятно ще се засилва. Както подчертава Г. Симеонова етническата функция на традиционните календарни празници въпреки всички трансформации, през които те преминават, остава жизнена и придобива особена актуалност и значимост (Симеонова 2000:116).

В новата ситуация на етническо възраждане и консолидиране на отделните български локални групи (а и на останалите етнически общности) в Украйна след 1990 г.¹⁹ езикът, народните традиции и т.н. придобиват особена стойност. Те се осъзнават не просто като белези на различието, а все повече се изтъкват в ролята им на аргументи при отстояване на местните културни специфики. Така някои от “традиционните” им функции в миналото като изключително локални културни маркери (в обсега на дадено селище и район, в семейството и дома) отстъпват място и по-точно получават ново значение на символно-

¹⁹ По-общо за тези процеси сред българска общност в Украйна в миналото и в съвременността вж. напр. Киссе 2006:125-127 и сл.

репрезентативни фактори в/на културата на преселническата група като цяло. Нещо повече – заемащи определящо положение при изтъкване (и дори в стремежа за доминиране) на собствените културни традиции, тези маркери се оказват особено символно натоварени до степен, че освен като носители на вътрешно-общностна културна информация те обрастват и с все повече външно-емблематични за самата култура значения. В такъв план би могло да се говори за ново отношение, за своеобразно преоткриване от страна на представителите на отделните групи на техни “изконни” черти и белези, към които те са се придържали строго в определен период, а в наши дни отново ги издигат, но като икони и стереотипи, според определенията на Конрад Кьостлин (Kostlin 1999:34). Така народните традиции стават “авангардът, най-модерната култура, обещаваща да предложи главните маркери на идентичността” (Ракшиева 2004:24).

В условията на локалните селски общности на българите в Бесарабия тази тенденция може да бъде добре съчетана с изключително високото ниво на съхраненост на обредността и на други елементи от културната традиция, която освен под формата на наследство все още действа и като реален регулиращ фактор във всекидневния живот на селищата. Както подчертава Т. Бонева именно селските общности в Бесарабия са онази среда, където от времето на преселването и до днес се поддържа етническата хомогенност и българско етническо самосъзнание като резултат от взаимовръзки, самооценка и разграничаване от “чуждите” (Бонева 2001:777-778). Съзнанието за принадлежност и за опознаване и предаване през поколенията на точно определени белези в културата превръща “другия”, дори етнически различния в “свой”. Тази, нека я наречем културна ендогамия, не само действа като притегателен център за всеки свой член към кръг от специфични ценности, но същевременно и излъчва (изнася дори извън границите на селището) и постоянно възпроизвежда един устойчив и сравнително приспособим модел на идентификация. Ситуациите на изява и самоопределение на индивида извън малките общности на семейството, рода, селото и т.н. въпреки всичко поставят въпроса за “въздействията върху онаследената българска етническа основа на традиционната идентичност на бесарабските българи”. В такъв план автори като Бл. Нягулов говорят за елементи на своеобразна българо-руска симбиоза в колективната самоидентификация на българската диаспора в бившите съветски републики (срв. по-подробно у Нягулов 2007:91-104). Това влияние, разбира се, пряко засяга и моделира и “вътрешния” живот на различни поколения (особено на по-младите) в локалните групи, без обаче все още да доминира над българската линия на идентификация при всяка една от генерациите и социалните прослойки в тях. Всъщност, актът на изразяване у представителите на българската общност в Бесарабия на двойствена

или колеблива идентичност се наблюдава най-вече в една откъсната, чужда на родното място (дори в прародината България) среда. Съвсем друга е ситуацията в самите селища на българските преселници, където езика на обряда, ако използваме определението на Г. Симеонова, се владее все още говоримо (срв. подробно у Симеонова 2000:126), макар и неактивно. Днес обаче чрез “стария” обреден език се конструират и излъчват и съвсем нови послания. Възпроизвежданият (макар и не в своята цялост) културен текст на традицията вече се натоварва с по-представителни и в известна степен по-престижни функции (наблюдение от външни хора, записване, документиране и т.н.). По този начин на закрепване и предаване на информацията, пише Г. Симеонова, се разчита не единствено на съвременния, а и на бъдещия получател, което на теория повишава жизнеността на традицията” (Симеонова 2000:125).

Всичко това може да послужи като база за изграждане на културни стратегии с цел понижаване на рисковете от демографските проблеми и обезлюдяването, което е тревожен факт в някои от българските села в изследваните райони (Грек 2008:112-113). Процесът на поддържането на традицията и същевременно на все по-целенасочено завръщане към корените (най-вече в резултат от дейността на елитите през последните десетилетия) под формата на нов живот за редица обичаи, обреди и т.н., би могъл да предопредели и “новия” бъдещ живот на самите селища на българите в Бесарабия с оглед на икономическата, демографска и социална обстановка, в която се намират те в началото на ХХІ век. Днес Чушмелий е едно от най-големите, многолюдни и богати български селища в Бесарабия. Тук то е известно като “луковото” село – преди няколко десетилетия жителите му масово започват да отглеждат и да продават по пазарите на цяла Украйна арпаджик. Понастоящем производство на зеленчуци (лук, репички и др.) продължава. За отбелязване е, че всичко това жителите на селото са склонни да обяснят отново със специфичната си душевност и качества като носители на уникални традиции: *“Най-гулям акъл имат. Работни, ну и с гулям силну акъл. Те придумава за този арпаджик ас ко дъ гу сеят, как дъ гу изваждат...”* (АЕИМ, № 690-III)²⁰.

Както се изразява Фернанд Бродел “една нация може да съществува само ако непрестанно търси себе си, трансформира се според смисъла на собственото си логично развитие, идентифицира се с най-доброто и същественото, което притежава, тоест открива себе си в обозначенията, които са познати на всичките ѝ членове” (Braudel 1986:17). От това изключително ценно културно наследство, пишат други автори, “вървят нишките и в

²⁰ Показателно е мнението за изключителната обособеност, независимост и специфика на селото дори и по време на социализма – то е известно като Чушмелийската република.

съвременността, които поддържат съзнанието за национална (респ. и за локална, родова, личностна и т.н. – Г.Г.) идентичност и достойнство” (Василева 1993:234). По такъв начин до голяма степен се формират новите (своеобразни) регулативни функции на традицията, които се оказват изключително интересен и особено перспективен обект за бъдещи етнологички изследвания. В контекста на историко-културното развитие на една от най-старите и големи български общности зад граница в Бесарабия, където нивото на съхраненост и трансмисия на етнокултурната специфика е особено високо, тези проблеми придобиват още по-голямо значение и актуалност.

И така, днес обредността от календарния и семейния²¹ цикъл служи за идентификация на етнокултурно равнище – функция, каквато тя запазва от т. нар. традиционен период от развоя на културата. За разлика от миналото обаче, когато тези функции са действали само като част от символното многообразие на обряда, в новите територии на Бесарабия и особено в съвременните условия на доминиране на етническата линия на самоопределяне и интензивни межкултурни взаимоотношения (в рамките на общността и извън нея), те постепенно се разширяват и засилват.

Теренните етнографски изследвания в с. Чушмелий (дн. Криничное), Болградски район бяха извършени във връзка с проект на Етнографския институт с музей – БАН на тема: “Междуетнически отношения: взаимодействие на културите. Българските преселници в Бесарабия. Традиции и идентичност”. В рамките на проекта от 2005 до 2008 г. екип на ЕИМ проведе няколко последователни етнографски експедиции и бяха посетени общо над десет български и гагаузки селища в Болградски, Измаилски, Арцизски и Татарбунарски район на Одеска област в Украйна.

Литература

АЕИМ, № 675-III: (Архив на Етнографския институт с музей – БАН), № Обичаи и обреди от жизнения и календарния цикъл. Песенен фолклор. Поминъци. Житейски истории от с. Чушмелий (дн. Криничное), Болградски район, зап. Г. Георгиев, септември 2007 г.

АЕИМ, № 690-III: Обичаи и обреди от жизнения и календарния цикъл. Песенен фолклор. Поминъци. Житейски истории от с. Чушмелий (дн. Криничное), Болградски район, зап. Г. Георгиев, май 2008 г.

Асман 1997: Асман, Я. Културната памет. Писменост, памет и политическа идентичност в ранните високо развити култури. София, 1997.

Бернштейн, Бунина 1949: Бернштейн, С. Б., Бунина И. К. Предварительный отчет о диалектологической экспедиции в болгарские села Молдавской ССР и Измаильской области УССР. – В: Ученые записки института славяноведения АН СССР. Т. 1. М.-Л, 1949.

Бернштейн, Чешко 1958: Бернштейн, С. Б., Чешко Е. В. Атлас болгарских говоров СССР.

²¹ За функциите на обредността от жизнения цикъл и специално за сватбата при българските преселници в наши дни срв. Георгиев 2009.

Москва, 1958.

Бонева 1999: Бонева, Т. Традиции и иновации в културата на две български села в Украйна. – В: Украйна і Болгарія: віхи історичної дружби. Одеса, 1999, 207-221.

Бонева 2000: Бонева, Т. Етничната култура на локалната общност. – В: Изследвания в чест на чл. кор. проф. Страшимир Димитров. *Studia Balkanica*, 23, Т. 2, 2000, 761-783.

Бонева 2003: Бонева, Т. Миналото в локалната общност. – В: Фолклорът и корените на съвременната култура. Годишни четения по хуманитаристика. Бургас, 2003.

Бонева 2004: Бонева, Т. Социализмът и модернизацията отразени в житейските разкази. – В: Българска етнология, № 4, 2004.

Василева 1993: Василева, М. Традиционни календарни и семейни обичаи в Карнобатско. – В: История и култура на Карнобатския край. Т. 3, С., 1993, 163-234.

Георгиев 2008: Георгиев, Г. Песенната традиция като форма на културна памет и идентичност. По материали от българската общност в Украйна. – В: Културне паралеле. Свакодневна култура у постсоцијалистическом периоду. Београд, 2008, 205-221.

Георгиев 2008а: Георгиев, Г. Една сватба от с. Хасан-Батър в Украйна. Обществени образи на паметта и идентитета във всекидневния живот на българите от Бесарабия днес. – В: Българска етнология, № 4, 2008.

Георгиева 2002: Георгиева, Ив. Българите в Крим. – В: Болгаро-украинские связи на рубеже тысячелетия. Материалы международной научно-практической конференции. Симферополь, 2002.

Георгиева 2003: Георгиева, Ив. Нестинарството в Крим. – В: Българска етнология, № 2-3, 2003, 9-30.

Горбань 2004: Горбань, І. Фольклор і фольклористика болгар в Україні. Львів, 2004.

Грек 2008: Грек, Ив. Этнодемографические процессы среди болгар Молдовы и Украины в середине XVIII-XX в. – В: Арnaudов сборник. Доклады и сообщения. Т. 5, Русе, 2008, 102-116.

Державин 1914: Державин, Н. Болгарские колонии в России (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии). Материалы по славянской этнографии. – В: СБНУ, кн. 29, София, 1914.

Журавлев 1955: Журавлев, В. К. Говор села Криничное (Чешма-Варуита). – В: Статьи и материалы по болгарской диалектологии. Вып. 7. Москва, 1955.

Журавлев 1958: Журавлев, В. К. Говор села Криничное (Чешма-Варуита) (продолжение). – В: Статьи и материалы по болгарской диалектологии. Вып. 8. М., 1958, 64-86.

Захаријева 1999: Захаријева, Св. Традицията в съвременното модулно общество. – В: Българско музикознание, № 3, 1999.

Иванов 1917: Иванов, Й. Българите в Македония. София, 1917.

Интервю 2006: Интервю с Ганка Михайлова. – В: Българска етнология, № 2, 2006, 11-19.

Кацарова 1959: Кацарова, Р. Полковник Георги Янков. По случай 100-годишнината от рождението. – В: Българска музика, № 10, 1959, 16-23.

Киссе 2006: Киссе, А. Възраждане на българите в Украйна. Одеса, 2006.

Маркова 1966: Маркова, Л. Некоторые тенденции развития культуры и быта болгар Юго-западных районов СССР (к вопросу об устойчивости этнических традиций). – В: Первый конгресс балканских исследований. Сообщения советской делегации. Москва, 1966.

- Маркова 1984:** Маркова, Л. Болгары Советского Союза: тенденции этнического развития. – В: Расы и народы. Ежегодник. Вып. 14. Москва, 1984.
- Маркова 1995:** Маркова, Л. Эволюция этнической традиции болгарского населения Молдовы и Украины. – В: Страницы истории и этнографии болгар Молдовы и Украины. Кишинев, 1995, 72-84.
- Милетич 1902:** Милетич, Л. Старото българско население в Североизточна България. София, 1902.
- Миланов 2000:** Миланов, Е. Регионални и етнокултурни български общности зад граница. – В: Аспекти на етнокултурната ситуация. Осем години по-късно. С., 2000, 118-176.
- Минчева 2008:** Минчева, Е. “Болгары-итостранци” (Наблюдения от експедиция Бесарабия` 2007). – В: XII конференция на българските етнографи. Враца, 5-6 октомври 2007. Стожери на народната традиция. Враца, 2008, 72-89.
- Младенов 1965:** Младенов, М. Названия и прозвища на групи българско население (образувани по техни говорни особености). – В: Известия на Института за български език, кн. XII, С., 1965, 199-222.
- Николова 1973:** Николова, М. Обичаят “Петльовден”. – В: ИНМВ, IX, (XXIV), Варна, 1973, 153-181.
- Нягулов, Миланов 1998:** Нягулов, Бл., Миланов, Е. Българските общности зад граница. – В: Общности и идентичности в България. С., 1998, 408-438.
- Полевые 2007:** Полевые исследования студентов РГГУ: этнология, фольклористика, лингвистика, религиоведение. Вып. II, М., РГГУ, 2007.
- Попова 2001:** Попова, М. Райна Кацарова и нейният архивен фонд през погледа на специалиста. – В: Българско музикознание, № 4, 2001, 110-115.
- Райчевски 1991:** Райчевски, Ст. Етнографските (регионалните) групи в Странджа. – В: Българска етнография, № 2, 1991, 34-40.
- Ракшиева 2004:** Ракшиева, Св. Етнографски групи и граници в Тракия. – В: Тракиецът и неговият свят. Т. 2, С., 2004, 5-27.
- Симеонова 1987:** Симеонова, Г. Группы българско население и етнографски групи. – В: Българска етнография, 1987.
- Симеонова 2000:** Симеонова, Г. Традиционните празници в състояние на промяна. София, 2000.
- Симеонова 2008:** Симеонова, Г. Отношението на информатора към изследователя. Повод за размисъл в една бъдеща “Етнография на етнографа”. – В: XII конференция на българските етнографи. Враца, 5-6 октомври 2007. Враца, 2008, 9-22.
- Стойков 1979:** Стойков, Ст. “Рупските” особености в съртския говор. – В: Известия на Института за български език, 1979, 701-712.
- Толстой 1980:** Толстой, Н. И. Из “граматики” славянских обрядов. – В: Труды по знаковым системам. 15. Тарту, 1980.
- Толстой 1983:** Толстой, Н. И. О предмете этнолингвистики и ее роли в изучении языка и этноса. – В: Ареальные исследования в языкознании и этнографии (язык и этнос). Л., 1983, 181-190.
- Толстой 1995:** Толстой, Н. И. Язык и культура. – В: Язык и народная культура. Очерки по

славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995, 15-28.

Толстой 1995а: Толстой, Н. И. тнолингвистика в кругу гуманитарных дисциплин. – В: Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995, 27-40.

Тодорова 1989: Тодорова, Д. Традиционни есенни и зимни празници и обичаи в Провадийския Сърт. – В: ИНМВ, 25 (40), Варна, 1989, 126-134.

Тодорова 1990: Тодорова, Д. Традиционни пролетни и летни празници и обичаи в Провадийския Сърт. – В: ИНМВ, 26 (41), Варна, 1990, 208-221.

Чешко 1950: Чешко, Е. В. Итоги работы по составлению лингвистического Атласа болгарских говоров СССР. – В: Ученые записки института славяноведения АН СССР. Т. 2. М.-Л., 1950.

Чохаджиева 2001: Чохаджиева, Г. Обратната перспектива (Теоритични и емпирични аспекти на собствения опит при регионално теренно фолклористично проучване). – В: Известия на Регионален исторически музей – Велико Търново, № 25-26, 2001, 174-188.

Чохаджиева 2005: Чохаджиева, Г. Моите кюстендилски баби (Теренната практика и саморефлексията на фолклориста). – В: Известия на исторически музей Кюстендил, № 16, 2005.

Чохаджиева 2008: Чохаджиева, Г. Случки и прозрения. Три примера от собствения теренен опит. Примери към саморефлексията на изследователя. – В: XII конференция на българските етнографи. Враца, 5-6 октомври 2007. Враца, 2008, 9-22.

Шабашов 1999: Шабашов, А. Ойконимия болгарских населенных пунктов юга Украины (Одесская, Кировоградская, Николаевская области). – В: Българска Бесарабия. Вып. 1, Болград, 1999.

Шабашов 1999: Шабашов, А. Этнографические группы болгар Тарутинского района Одесской области. – В: Записки исторического факультета. Вып. 9. Одесса, 1999, 56-67.

Шабашова 1994: Шабашова Ю. Етнографічне районування болгар Одещини та їх етнічні особливості. – В: Историчне краєзнавство Одещини. Збірник матеріалів. Вып. 5. Одеса, 1994.

Braudel 1986: Braudel, F. L'identite de la France. Paris, 1986.

Kostlin 1999: Kostlin, K. Vanishing Borders and the Rise of Culture(s). – In: Ethnologia Europea, 29/2, 1999, 31-36.

Забележка: Статията е публикувана в „Гласник Етнографского института“, САНУ, Issue no.LVII (2) /2009

Галин Георгиев, н.с. I ст., д-р

Етнографски институт с музей

Секция Научна информация и документация

ул. "Московска", 6 А, 1000 София,

E-mail: galin24@abv.bg