

ТЕРЕНИ

Културно-историческо
наследство и съвремие

СПИСАНИЕ НА АКАДЕМИЧНОТО
ЕТНОЛОГИЧНО СЪДРУЖЕНИЕ (АЕС)
СЪМ ИСТОРИЧЕСКИЕ ФАКТЫ НА СЪ

БРОЙ 3



АКАДЕМИЧНО ЕТНОЛОЖКО СДРУЖЕНИЕ
Исторически факултет
Софийски университет „Св. Кл. Охридски“
Бул. „Цар Освободител“ 15,
1504 София, България
tereni@clio.uni-sofia.bg

Терени. ISSN: 2738-7674

Брой 3

Международна научна конференция
и студентски и докторантски четения

Юни 2017 г.
Исторически Факултет

Съставител: гл. ас. д-р Ина Пачаманова

2017 г.

Редакционна колегия:

Алики Ангелиду, Университет за социални и политически науки „Пантеон“, Атина
Анелия Касабова, ИЕФЕМ – БАН, София
Виолета Коцева-Попова, СУ „Св. Климент Охридски“, София
Илия Илиев, СУ „Св. Климент Охридски“, София,
Ина Пачаманова, СУ „Св. Климент Охридски“, София – главен редактор
Кремена Йорданова, СУ „Св. Климент Охридски“, София
Кристина Попова, Югозападен университет „Неофит Рилски“, Благоевград
Люпчо Ристевски, Университет „Св. Кирил и Методий“, Скопие
Мина Тасева-Бенчева, СУ „Св. Климент Охридски“, София
Мира Маркова, СУ „Св. Климент Охридски“, София
Петя Василева-Груева, СУ „Св. Климент Охридски“, София

Terrains. ISSN: 2738-7674

Issue 3

**International Conference
and Student and PhD Readings
2017
Faculty of History**

Compiled by: assistant professor Ina Pachamanova, PhD

2017

Editorial Board:

Aliki Angelidu, University of Social and Political Science "Pantheon", Athens
Anelia Kasabova, IEPEM - BAS, Sofia
Violeta Kotseva-Popova, Sofia University "St. Kliment Ohridski", Sofia
Iliya Iliev, Sofia University "St. Kliment Ohridski", Sofia,
Ina Pachamanova, Sofia University "St. Kliment Ohridski", Sofia - Editor -in -Chief
Kremena Yordanova, Sofia University "St. Kliment Ohridski", Sofia
Kristina Popova, Southwestern University "Neofit Rilski", Blagoevgrad
Lupcho Ristitsky, St. Cyril and Methodius University, Skopje
Mina Taseva-Bencheva, Sofia University "St. Kliment Ohridski", Sofia
Mira Markova, Sofia University "St. Kliment Ohridski", Sofia
Petya Vasileva-Grueva, Sofia University "St. Kliment Ohridski", Sofia

DOI:10.60053/TER2017.3

СЪДЪРЖАНИЕ:

ПЪРВА ЧАСТ: КУЛТУРНО-ИСТОРИЧЕСКО НАСЛЕДСТВО И ВЛИЯНИЯ

Нелияна Дучетарова, Вася Янева. Възрожденска „себе”стойност в контекста на културно-историческото наследство на град Самоков – Захари Зограф.

Кристиян Ковачев. „...в нашио Монастырь да дохождатъ на поклонение С: Архистрагигу Михаилу Архангелу...”: Тросковският манастир като част от поклоннически път към Рилската света обител и като топос на вярата.

Александър Дончев. Образът на Дионисий в тракийските земи.

Виктор Трајановски. Харабати-баба теке, исламско културно наследство во Македонија, жртва на негрижата и мета на интерес помеѓу разни групи во исламот.

Ивана Лазеска. „Го заштитија нашето“. Етнографија и антропологија на нематеријалното културно наследство во Р.Македонија.

Мария Младенова Социо-културен модел на развитие на гр. Раднево (1878-2014).

ВТОРА ЧАСТ:

РЕКОНСТРУКЦИЈА, МОДЕРНИЗАЦИЈА И ИНОВАЦИЈА НА ТРАДИЦИИТЕ В СЪВРЕМЕНОСТТА.

Росен Гаџин. Демонични представи в селищното пространство в съвременността.

Димитринка Демирова. Циганските махали в Шумен от началото на XIX век до наши дни.

Емил Антонов. Образът на кръчмата, очертан чрез изкуството в България – на фона на обществено-политическите промени след Втората световна война.

Станислава Момчилова. Градското пространство и фурните за хляб.

Амалия Тучиян. Прислугата в Следосвобожденска България.

Надежда Иванова. Промяната на детските игри под влиянието на популярната култура и образователните институции.

Стамен Кънев. Предназначение и значение на знаците върху лицата на деца, направени с кръвта на гергьовденското агне (по теренни материали от селата Медковец и Расово, Монтанско)

Јане Петрушевски. Етнографија и антропологија на велигденските обредни поворки во с. Драчево, скопско.

Марина Јаниславова. Етнографски поглед към Международния фестивал на фолклорната носия в Жеравна. Скок във времето или бягство от реалността?

Даниела Попова. Игра на история: Исторически възстановки в България.

Васил Балтаджиев. Влияние на културите от Далечния изток у нас – анимари и уиабута.

Боян Милушев, Вася Янева, Нелияна Дучетарова. Иновациите в развитието на туризма и културното наследство.

ТРЕТА ЧАСТ: ИДЕНТИЧНОСТ И СЕБЕИДЕНТИФИКАЦИЯ В СЪВРЕМЕННОСТТА

проф. д-р Мирјана Мирчевска. The Issue of Confessional Affiliation Concerning the Construction of Ethnic Identity: The Example of Macedonians with Islamic Religion.

Валери Георгиев. Власите във Видинско между миналото и настоящето.

ЧЕТВЪРТА ЧАСТ: ЕТНОМУЗИКОЛОГИЯ

д-р Ина Пачаманова. Проф. Тимъти Райс и неговата книга „Етномузикология. Много кратко въведение.” в България.

За броя

Настоящият извънреден брой на списание „Терени“* е резултат от международна научна конференция за студентски и докторантски четения, организирана от катедра „Етнология“ и проведена от 10-ти до 12-ти юни 2016 г. в Гьолечица. Този редовно провеждан форум, освен трибуна за интересни доклади, е и прекрасна възможност за срещи и контакти на студенти и докторанти от различни български и чуждестранни университети, за обсъждане на техните проекти и интереси. Често те се превръщат в общи, развива се колегиално сътрудничество и чувство за общност, създават се приятелства, раждат се нови идеи.

На следващите страници са поместени статии на различни теми, някои – по-традиционни, други – предизвикателно съвременни, всичките интересни, поставящи въпроси, демонстриращи знания, усилена работа и желание за развитие.

Пандемията и наложените във връзка с нея ограничения ни карат все по-ясно да осъзнаваме колко ценна е възможността за пряко общуване, предоставяна от подобни форуми. Те са полезни за младите учени, като понякога слагат началото на дългогодишни интелектуални партньорства. Важни са и за колегите им в средата на академичната им кариера и то не само защото могат отново да се докоснат до ентузиазма на първите стъпки, а и защото новият поглед на младите учени често означава и нови подходи, както и нови теми, останали незабелязани или незаслужено подминавани преди. Езикът на докладите, а понякога и на статиите, също биваше новаторски и ние имахме възможност да наблюдаваме как пред очите ни се задават парадигмите за академично общуване на следващото поколение български учени. Лично аз съм благодарна, че имах възможност на присъствам на подобен ключов епизод в смяната на академичните поколения и съм оптимист, че предлаганата от тях наука е и ще бъде с най-високо качество, темите за изследване далеч не са изчерпани, пред настъпващата кохорта учени има широки хоризонти, а върховете – те ще ги покорят...

Затова благодаря на всички колеги за вдъхновението и удовлетворението, които предизвикаха на конференцията и се надявам поместените в този брой доклади да донесат на четящите ги същите усещания.

От съставителя

* Текстовете, публикувани тук, първоначално бе предвидено да съставляват том 11 от поредицата ETHNOLOGIA ACADEMICA. Поради огромната натовареност на издателството на Софийския университет „Св. Кл. Охридски“ и прекалено дългото забавяне на изданието, екипът на катедра Етнология взе решение да бъдат поместени в настоящия извънреден том 3 на сп. „Терени“. Всички текстове, включително встъпителните думи, са във вида, в който са предадени за печат през 2017 г.

Възрожденската "себе"стойност в контекста на културно-историческото наследство. Самоков и Захари Зограф

Нелияна Дучетарова, Вася Янева, Софийски университет „Св. Кл. Охридски“

Nellyana Douchetarova, Vassia Yaneva, Sofia University „St. Kl. Ohridski“

National Revival Self-value in the Context of Bulgarian Cultural and Historical Heritage. Zahari Zograf and Samokov

Annotation: *The formation and upgrading of the Bulgarian's National Revival self-value which literally and metaphorically leads to revolution in the art and culture as well as the social and political life is an act of ethnic self-definition which marks the whole 19th century and it also sets a positive seal on Bulgarian history.*

Reviewing the personality and life's work of an individual person which has surpassed the boundaries of the social and cultural norms of our society at the time makes possible to analyze not only the historical and social interdependencies but it also lays the basis for assessment of future cultural and universal tendencies. The image of Zahari Zograf, his progressive art and the way in which the artist defends his right to be different make him a role model for generations – from the Bulgarian National Revival period until today.

Формирането и надграждането на възрожденската себестойност на българина, която води до революция в прекия и преносния смисъл, не само в изкуството и културата, но и в обществено политическия живот, е акт на етническо самоопределяне, който бележи целия 19 век и слага клеймо с положителен знак върху историята на българския народ. Разглеждането на характера и делото на една отделна личност, прескочила границите на обществените и културните порядки на тогавашното ни общество, позволява да бъде направен анализ, който не само извежда исторически и социални закономерности, но и полага основи за оценка на бъдещи културни и общочовешки тенденции. Образът на Захари Зограф, неговото напредничаво изкуство и начинът, по който творецът отстоява правото си да бъде различен, е пример за подражание на поколения наред от епохата на Възраждането до днес.

Ренесанс означава „раждане отново“. В Западна Европа началото му поставя Джото в края на 13 век. У нас този исторически период се нарича Възраждане. И идва векове по-късно.

Но какво всъщност се възражда в една епоха, в която социалните и културни процеси в българското общество са на практика в своята „точка на замръзване“? За българите нещата стоят по различен начин. След силен период на културно развитие по

време на Второто българско царство, достигнал своеобразния си апогей с шедьоврите от Боянската църква, започва постепенен упадък. Той се засилва в края на царуването на цар Иван Александър (1331-1371) и особено при последните владетели преди завладяването на България от Османската империя. След 1396 година упадъкът преминава във вековен застой, който се пропуква едва след средата на 18 век. В този смисъл, да се говори за Ренесанс е исторически оксиморон. Защото раздвижването на културните процеси сред етническите българи в рамките на Османската империя е на практика продължаване напред от мястото и етапа, в които са замрели при изчезването на държавата България от политическата и културна сцена на Европа. Столетия наред ние сме част от тромавите процеси на мюсюлманския свят.

Съществуват сериозни научни спорове кога трябва да се постави долната граница, респективно началото на Българското възраждане. В последните години учените компромисно се обединиха върху средата на 18 век и историческите предпоставки за раждането на „История славяноболгарская“. Неоспорим факт е, че трудът на хилендарския монах е „ржѣн“ за духовното и етническо осъзнаване на народа ни, респективно – за възрожденските процеси. Съществуват и мнения, основани на сериозна научна обосновка, за това, че Българско възраждане няма, а всички процеси са резултат и част от Танзимата¹, който пък е предшестван от реформите на султан Махмуд II². И макар държавната реформа в Османската империя да стартира едва през втората половина на 19 век, социалното раздвижване, надигащото се недоволство и духовното осъзнаване на балканските народи, включени в огромната империя, са вече налице. Те са провокирани и катализирани от задълбочаващата се административна и политическа криза, започнала с поредицата неуспешни войни, водени от Високата порта от края на 18 век. Отслабената административна и политическа зависимост дава възможност в отделни райони или селища представители на раята да се замогнат, благодарение на предприемачески дух, усилен труд и относителна стопанска независимост. Натрупването на капитал провокира пътуването на млади българи извън пределите на Османската империя – най-често в близките западни държави и княжества, както и в Русия. Докоснали се до свободния дух и културни ценности на други народи, те се връщат, за да задвижат колелото на историята в необратим процес на духовно и политическо осъзнаване. А крайната цел е постигането на духовна и национална независимост.

Водеща роля в революционните процеси през Българското възраждане играят хората на изкуството и духовенството. С изразните средства на живописата и словото те достигат до най-съкровените кътчета от душите и сърцата на изтерзания българин. Мъчително и бавно той се отваря за уроците на миналото, белязано от славни битки и могъществото на българските владетели. Страхът и робската психика, формирана в продължение на четири века, се конфронтират със запаленото от Паисий пламъче за велики дни и призив за национално осъзнаване. „История славяноболгарская“ се преписва тайно от родолюбиви последователи и тръгва от ръка на ръка. Печатният ѝ вариант

„Царственик“, издаден от Христати Павлович, спомага достигането ѝ до възможно повече хора. Ражда се идеята за създаването на училища към църкви и манастири и с много любов се осъществява. Следва и създаването на светски училища. Петър Берон написва първия български учебник. Движението за църковна независимост набира ход. Гоненето на гръцките фанариоти и замяната им с български родолюбиви духовници също е част от проявата на духовното осъзнаване на българите. Укрепват се старите църкви и се строят нови. В изписването на храмовете се промъкват и се настаняват трайно типично българските светци. Традиционното иконописване се разчупва, като колоритът, образите и формите добиват светски характер. Създават се иконописни школи, които променят характера и физиономията на художествените произведения.

Ражда се възрожденската себестойност, осмислила живота и делото на българите от онази епоха, чиито постижения в областта на стопанския и културен живот „осребряват“ своята ценност в нашето съвремие.

Днес ние се обръщаме все по-настойтелно към културно-историческото си наследство в търсене на стойностните неща, в търсене на самите себе си. А най-подходящото време да се обърнем към времето, от което идваме, е по време на почивка.

От друга страна почивката отдавна не е това, което беше – стационарна. Хората все по-рядко отиват на море единствено, за да лежат на пясъка. Или пък на планина – за да дишат чист въздух и да катерят върхове. Сезонният туризъм като понятие е на изчерпване. Диверсификацията е ключова за туристическото бъдеще на страната ни, а тенденциите са за комбиниране на туристически продукти и развитието на целогодишен туризъм. Огромна възможност в това отношение дава именно културно-историческото наследство на страната ни.

САМОКОВ

Стратегическо местоположение в съвременния културен план и икономико-туристически аспект

Отстоянието на 60 км. и час път с автомобилен транспорт от столицата на България надгражда туристическата стойност на Самоков, определена от културно-историческите ценности на този малък град. Включването му в панорамни и тематични екскурзии, както и изборът му за свободното време на индивидуални туристически посещения, не са случайни.

Градът и околността разполагат с природни и антропогенни ресурси с изключителна стойност, предоставящи възможност за задоволяване на сетивата в многопластов аспект и на голям потребителски диапазон.

Минералните лечебни води и въздух, ски атракционите и богатото културно-историческо наследство, способстващо задоволяването на интелектуалните потребности

на българи и чужденци, са богатство, съсредоточено в неголям гео периметър, което дава сериозно предимство на тази дестинация.

Исторически предпоставки за формирането на център с културно-историческо значение.

Столетия са формирали и утвърждавали чертите на Самоков, станал известен като град на желязото, град на най-прочутата и най-многобройната художествена школа на Балканския полуостров.

Територията, върху която е възникнал и на която постепенно се е оформял като стопански, административен и културен център, е била обитавана още от праисторически времена. Останки от селища от онази епоха са открити край Белчин бани, село Горни Пасарел и други. По поречието на река Палакария са запазени значителни следи от траките, а находките от археологическите разкопки край село Поповяне са доказателство за високата материална и духовна култура на населението от този край през 3 и 4 век.

Най-късно в годините на Второто българско царство (12-14 в.) трябва да търсим началото на този град, като основната предпоставка за неговото възникване е производството на желязо от богатите на руда земи. С железодобива – най-типичното производство за населението на Самоковско до Освобождението, са свързани развитието и процъфтяването на града. Находчивото население е използвало рационално това богатство от желязо и вода, което Рила щедро му е предоставяла. Бистрите планински реки носели и пречиствали железния пясък, движели самокови и пещи. Високото поле, разположено в северните поли на красивата планина, им давало богатствата си, а съоръжението „самоково“, което чрез водата само изковавало желязото, дало името на селището. Вековните гори стават база за развитието на въглищарството, а тучните планински пасбища благоприятстват скотовъдството.

По време на Възраждането – края на 18 век до Освобождението, железодобивът и скотовъдството създават условия за развитието и разцвета на множество занаяти, които от своя страна стават предпоставка за развитието на търговията. В града работят над 300 чарка за гайтани, 40 абаджийски работилници, десетки мутафчий³, железари, грънчари, медникари, златари, антикари, кожари, а предприемчиви търговци разнасят техните стоки по всички краища на страната, по панаири в села и градове, на Изток и на Запад. В средата на 19 век градът се замогва. Основани са първата стъкларска⁴ и първата спиртна⁵ фабрика. Населението достига 12 000 жители. Стопанският напредък катализира и културния. Векове наред красотата на Рила прелива в духовния свят на планинеца, допълва и обогатява неговия естетически усет, а епохата на Българското възраждане формира величието на Самоков. Не случайно след средата на 18 век именно тук възниква първата художествена школа. Тя формира и форматира зографския почерк на 19 век и има огромен

принос за културното изграждане на цялата българска нация. Самоковските майстори зографи, гравьори, иконописци и резбари оставят белега на изящно творчество върху стените на десетки църкви и манастири, полагат верска любов в храмовете на иконовярващите и полагат началото на една светска живопис с ненадминати и до днес образци.

Самоковската художествена школа – утроба за възрожденска себестойност

Христо Димитров е основателят на Самоковската художествена школа и родоначалник на най-големия и значим зографски род – Доспейският. Съвсем малък, той е отведен от братята си в Атон и въведен в чудния занаят на иконописването, който усъвършенства при пътуванията си на Запад. Учи във Виена. Използва гръцки и немски източници при усвояване тънкостите на техниката на иконописството. След това работи в Македония и други западни български краища. Затова, въпреки формирания в Светогорската школа зографски почерк, творчеството му е с изразено западно влияние. И макар че в него няма картини със светски сюжети, нито пък реалистична живопис, то спомага за отделянето на религиозното изкуство от неговия средновековен мистицизъм. Христо Доспееца създава собствен стил, който го отличава от късноризантската живопис, и с него поставя началото на българската възрожденска живопис. Негови икони има в Митрополитската църква в Самоков. След смъртта му през 1819 година делото на Христо Димитров е продължено от талантливите му синове. По-големият е Димитър Зограф. Малкият е Захари – най-ярката звезда на самоковския художествен небосклон. Към рода се присъединява и Коста Вальов – зет във фамилията. Тези тримата, заедно с представители на Банската живописна школа, създават едни от най-значимите стенописи в Рилския манастир при изписването му след възстановяването на обителта от опустошителен пожар. За тези им дела свидетелства лично Неофит Рилски със следните думи: „... и стана толко изображението красно и благолепно, та като влезе некой първи път в църквата, като си вдигне веднаж главата нагоре, той забравя веке да я снеме...“.

От внуците също има представители в школата, но най-изявеният е синът на Димитър – Зефир. Или Станислав Доспевски, по името на селото на рода им – Доспей. Той е единственият, който осъществява мечтата на чичо си да учи в Петропавловската академия. Именно там Зефир получава академичното си образование. Става отличен портретист. От картините му ни гледат лицата на българските възрожденци, включително и това на баща му Димитър. Като достоен син на своето бурно време, Станислав Доспевски умира мъченически в тъмница в Цариград.

Братята му Николаки, Захари и Иванчо също приемат от баща си майсторлъка на икони и фрески и тръгват по свой път. Петимата синове на Коста Вальов от дъщерята на Христо Димитров – Сотир, Иван, Никола, Димитър и Петър, на свой ред оставят многобройни стенописи и икони, главно в църквите и манастирите в западните български

покрайнини и южна Сърбия, а баща им участва в изписването на главната олтарна църква в Рилския манастир.

Други двама видни представители са баща и син Йоан Образописец и Никола Образописов. На втория помощник става и единственият от четиримата сина на Захари Зограф, който следва стъпките на баща си – Христо.

Родоначалникът на Образописовият род е автор на първия възрожденски портрет от 1829 година, а синът му Никола въвежда пейзажните елементи в живописа си. Стенописите в Бельовата църква, Метеха и Рилския манастир са широка панорама на характерните емоции, бит и обществената изява на българина от онази епоха.

Зографите от Самоковската школа оставят изключително ценно художествено наследство, което ги определя като едни от най-значимите българи от епохата на Възраждането. Голяма част от запазените образци са в Галерията за художествено изкуство „Квадрат 500“ в столицата, Историческия музей в Самоков, по стените и върху иконите на Рилския, Троянския, Преображенския и Бачковския манастири, множество големи и не толкова църкви в Пловдив и района на Станимака, Самоков и др.

Специално внимание заслужава и Карастояновият род, чиито представители са родоначалници на гравьорската школа. В тайно откритата през 1828 година печатница Никола Карастоянов и синовете му Анастас, Сотир и Владимир печатат щампи. Истинска индустрия за производство на щампи се развива в Самоков от средата на 19 век, като в това предприятие активно се включва и самият Никола Образописов. Заедно с Георги Клишков и манифактуристите Карастоянови, той е сред големите имена в този занаят.

В епохата на Възраждането израстват и ненадминати архитектурни образци. Самоковските къщи гостоприемно се отварят за декоративната живопис и европейско влияние. В същото време архитектите създават модел, в който модерното хармонично съжителства с традиционните естетически български идеи, раздвижени от възрожденския дух. Тези културни тенденции се откриват и в шедьоврите на самоковските резбари. Около 20 уникални резбовани иконостаса оставят в наследство на своите потомци майстори като Атанас Теладур⁶, синът му Димитър и учениците му Стойчо Фандъков, Петър и Георги Дашинови.

Златарството и часовникарството са занаятите, които затварят „майсторския“ кръг на самоковлии, а историята ги е признала като грандиозно културно явление от Българското възраждане.

Но има една личност, която прекрива с твърди стъпки границите на родния си град. И с пълното съзнание за собствената си стойност, с възрожденски дух и новаторски

умения, създава уникални произведения. Животът и делото на този творец го превръщат в една от най-ярките звезди на културно-историческия небосклон на България.

ЗАХАРИ ЗОГРАФ – ОСЪЗНАТАТА „СЕБЕ“ СТОЙНОСТ С ПРОЕКЦИЯ В БЪДЕЩЕТО

*„На българския художествен небосклон през епохата
на Националното възраждане няма по-светла звезда от
най-ярката в съзвездието на Доспейския зографски род
от Самоковската школа – звездата на зографа Захарий“.*

Проф. д-р Вера Динова-Русева

Много са даровитите творци, осъществили и белязали прехода от средновековна към възрожденска българска църковна живопис. Общото между тях е, че всички те са родени, възпитани и народностно осъзнати след края на 18 век – времето, което датира възраждането на българската духовност и началото на необратимите обществено-политически и културни процеси. Сред тях Захарий Зограф е най-дръзновеният новатор. Неговото творчество се базира на иконописните традиции, но в същото време е подчинено на реализирането на решителни нововъведения. Творецът отрано осъзнава значението и ролята на отделния индивид във възраждащото се българско общество. Този дълбок личностен процес той афишира като се осмелява, и то напълно осъзнато, да изпише своя лик върху църковните стени, наред с манастирските игумени, включително и над изображението на Райските селения. Това е революционен акт срещу строгите иконописни канони. По този начин Захарий Зограф отхвърля анонимността на средновековния творец, като с гордост и с красиви букви на кирилица отбелязва до лика си своето име и професия, и подчертано най-националистическия елемент – своята националност „БОЛГАРИН“.

И въпреки че ерудираната и свободолюбива натура на Захарий е все още донякъде ограничена от противоречивия характер на историческия период, в който живее, както и зависима от свързаността си с църковните стенописни правила от Средновековието, той реализира началото на българската светска живопис, с което вече принадлежи към Ренесанса.

Захари Зограф е цялостно осъзната и напълно изградена личност. Будният му дух не му позволява да бъде революционер само в своята област. Той е не само „чупещ рамки и канони“ художник, а и деен възрожденски общественик. Като радетел за църковна независимост той застава начело на движението за изгонване на владиката-фанариот от родния си Самоков. Като просветител спомага създаването на български училища, книги и типография⁷.

Във всяка една област, в която се развива професионалната и обществената му дейност, той влага хъс, умения, интелект и силна осъзнатост за собствената си и национална стойност. Той не само разчупва каноните на иконописването, но променя и характера на сакралната живопис, вплитайки битови елементи, образи на светски личности и социални послания към угнетения български народ.

И това Захари Зограф прави само в един кратък 43-годишен земен път.

Точна информация за годината и датата на раждане на Захари Зограф до днес не е открита. Единственото сведение дава самият художник в свое писмо⁸ до любимия си учител и „мудрословен“ душеприказчик Неофит Рилски. В това си писмо той го моли да му съдейства, чрез намиращите се по онова време в гр. Одеса, Русия, Васил Априлов и Николай Степанович Палаузов, да се проверят условията за следването му в Петропулската (Петербургската) художествена академия – „сос каков колай може незабавно да се влезне у Академията царска, с колку харч годишно може да прекара там...“. „... И вие каквото знаете на мурафетот ми силата, така им обявете и годините ми 28 пишете. И колко ми е силата на занаято... обаче не го аз това говорим за фалба, а истината да се засвидетелствува...“. Писмото е писано през лятото на 1838 година, малко след като при пътуването си до Копривщица през май с.г. Захари Зограф изписва портрета на Неофит Рилски с маслени бои върху платно. Това означава, че той е роден през 1810 година, но не се изключват като възможност и последните месеци на 1809 година. За майка му също не се открива същностна информация, освен името ѝ (Александра) и мястото, от което е родом – Враца (Мирчева, Динова-Русева, Янакиева 2010: 23). Семейството на Христо Димитров има още четири деца: три дъщери – Ана, Ена и Суса, и с 14 години по-големият от Захари Димитър Зограф. Именно брат му е този, който поема грижите за деветгодишното момче след смъртта на баща им Христо през 1819 година. По това време Димитър вече е майстор и изпълнява поръчки, поети от баща му, както и цялостната организация на работата в ателието. Работи като ортак с Иван Образописеца по Рилския манастир, както и в църквата при гроба на светеца Иван Рилски. Скоро след това се задомява. Неговото семейство става семейство и за Захари. Християния Хаджикостова, съпругата на Димитър Зограф, се грижи еднакво отговорно и с много любов както за своите собствени деца, така и за Захари и сестрите му. Не случайно двамата са толкова близки, а смъртта на Християния пряко рефлектира върху живота и на самия Захари Зограф. Народната мълва вплита съдбите на двамата и след тяхната кончина, за съжаление в една спорна и недостойна за тогавашните порядки история. Преданията за

греховната любов на малкия брат към жената на Димитър Зограф намират и до днес художествени превъплщения в роман и театрални постановки, но истината е основана на друго. Твърде вероятно Захари Зограф е поел риска да се сбогува с жената, която на практика го отглежда с всеотдайността на родна майка. При последното си завръщане в Самоков, когато от близо две години в тези райони на България върлува смъртоносен тиф, Захари намира изоставената от всички Християния само с купичка вода и комат сух хляб до главата си. Скоро след това тя умира. Около месец по-късно, на 14 юни 1853 година, в разцвета на своята творческа активност, само на 43 години, си отива от този свят и самият Захари Зограф.

Каквито и да са били причините той да остане до братовата си жена в миг, в който тя е изоставена от съпруг и деца, този акт е пример за голяма човечност, дълг и признателност към жената, която някога е дарила невръстното сираче с грижи, топлина и любов.

Брат му Димитър е добродетелен, но затворен и строг човек. Дълбоко религиозен, той пренася отношението към църковните канони както в дома си, така и в изкуството си. От него Захари получава добро общо образование и уроци по иконописване. От раждането си Захари е сред бои, четки, калемии, стъкленици за съхранение на емулсиите и мраморни пособия за стриване на багрилата. В бащиното ателие ревниво се пази и един прецизен препис на „Ерменията“⁹ – известния наръчник за църковно изкуство, съдържащ наставления за начините на приготвяне на бои, подготовката на стените на храмовете и изричните правила за стенописване и иконографство. В архива на Христо Димитров се намират и рисунки с евангелски и библейски сцени, шаблони за стенописни и иконни образи с перфорации, ликови на светци и други, необходими за точното и стриктно изографисване, помощни материали.

Брат му, забелязал отрано таланта и художническите умения на малкия Захари, го въвежда в занаята и лично се занимава с неговото професионално обучение. Само десетина години след това двамата работят рамо до рамо. Но докато Димитър ревностно спазва класическите византийски канони на иконописването, като в същото време проявява скромност и строго придържането към наследството на своя баща, Захари постепенно реализира собствено стилово отличаване и нещо повече – подписва иконите. И въпреки че в началото той все още се придържа стилово и в иконографските решения до тези на своя баща и брат, чието изкуство изключително цени и почита, с времето при него колоритът просветлява, а образите му все по-ясно излъчват собственото му отношение към религията.

Според проф. Никола Мавродинов Захари Зограф е не просто слаб, а лош иконописец (Мавродинов 1957: 200-209). За разлика от баща си Христо Димитров и брат си Димитър Зограф, та дори и от племенника си Зефир (Станислав Доспевски). Като изследовател на възрожденските художествени процеси у нас, Мавродинов смята, че

Захари е жертва на цялостния регрес при иконописването у нас, с който са белязани 18 и 19 век. И все пак, той не отрича, че иконописването на Захари Зограф притежава една своеобразна жизнерадост и светлост, постигната чрез светъл кармин, светъл киновар, ултрамарин и розово, чиста жълта охра и светло тревнозелено. В иконите му се наблюдават чисти тонове, липса на печал и религиозен страх. Тази разчупеност и противопоставяне на вековните иконописни техники шокират и провокират.

На противоположно мнение е графикът, изкуствовед и задълбочен анализатор на творчеството на Захари Зограф, самоковлията проф. Васил Захариев¹⁰. Той нарича твореца „майстор на икони“. Според него, собственото тълкуване, изразено при иконописването, превръща постепенно Захари Зограф в майстор и на стенописването. На същото мнение е и доцент Анна Рошковска, която го нарича „признат майстор на икони, който изпълнява не само отговорни поръчки за икони за малки и големи църкви по цяла България, но и започва да изпълнява и стенописи“ (Рошковска 1994: 7). В крайна сметка, колкото и деликатен да е бил моментът с приемането на този новаторски стил при иконите, монументалната живопис, излязла изпод четката на Захари Зограф в селищните и манастирските църкви, е доминирала с мащабността на своето влияние в духовното и социалното битие на съвременниците му. Нещо повече, волното тълкуване на някои библейски сцени са таили за тях вяра и упование, наравно с безкомпромисна критика към новосъздалото се съсловие на чорбаджии, изгубили нравствеността като морална ценност и пренебрегнали дълга си към Отечеството.

Едва деветнадесетгодишен той рисува иконата „Богородица от Кикос с четирима евангелисти и ангели“¹¹ и слага подписа си под нея. Следват иконите от пловдивския му период, който бележи сериозното израстване на твореца по отношение на иконописването. В църквата „Св.св. Константин и Елена“ в Пловдив, той рисува големите иконостасни икони, които, според Анна Рошковска, са свидетелство за неговата виртуозност и отлично владение на композицията на художествения образ, а отделните ликове се отличават с детайлно богатство, тънък усет за колорит и дори психологическа проникателност.

Все по това време, Захари Зограф прави три икони в копривщенската „Св. Богородица“, посветени на Св. Георги и Св. Евстатий, както и сцената „Успение Богородично“. Това, което е отличително и при трите, са придружителните текстове, най-вероятно съчинени от самия художник. Те не просто носят своеобразната красота на българския език, а са написани с една особена приповдигнатост на ктиторските посвещения, като подчертават смисъла на служенето на полза роду. Защото като цяло смисълът на иконите е да изобразят светците, които са проводник към Господ на молбите и възжеланията на всеки човек, раб Божи. Ролята на светците е да служат на хората и да докладват там – горе, за техните мъки и надежди, да измолят от Бога за тях и греховете им с низхождение и опрощение. „...И изпроси тям от благого бога греховпрощение“¹².

Но да се върнем на годините, които Захари Зограф прекарва в Пловдив. С малки прекъсвания това е времето между 1835 – 1841. Според проф. Васил Захариев, пловдивският период е един от най-интересните в живота на твореца. Освен че по това време той се оформя като иконописец, стенописец, портретист, пейзажист и декоратор, развива и обществена и народополезна дейност. Захари Зограф не се ограничава само в правенето на това, в което уместно се смята за много вещ и го прави със самоосъзнатостта на истински творец – изографисването. Той не желае да стои встрани от социалните и духовни процеси на своето време и взема активно участие в тях. В Пловдив Захари Зограф се среща и общува с местните първенци, като се опитва да ги подтикне към конкретни действия за откриването на всебългарско училище. За даскал той предлага да бъде привлечен неговият любим учител Неофит Рилски. В кореспонденцията между двамата откриваме изложени безбройните проекти за откриване на училището и за други народополезни начинания.

Захари пътува често както до родния си Самоков, така и до Копривщица, Станимака, Узунджовския панаир¹³, Велес, Сопот и Габрово. При едно от тези пътувания, през май 1838 година, той посещава Неофит Рилски в Копривщица, където големият общественик се премества от Пловдив, за да учителства. Тогава именно рисува и неговия маслен портрет, един от четирите уникални кавалетни портрета, които утвърждават Захари Зограф като изключителен за времето си портретист и новатор.

Все по това време и отново с помощта на Неофит Рилски, той прави активни опити да замине и да се учи в Царската художествена академия в Петербург. Впечатление правят изключително структурираните и прагматични въпроси, които го вълнуват по отношение на възможността да живее и се учи за един по-дълъг период в Русия. За съжаление, тази му мечта не се осъществява, поради причини, за които в писмата на Неофит Рилски не са открити точни сведения. Единственото, което прави учителят му, е да го посъветва да се съсредоточи върху множеството поръчки, с които е отрупан и които му осигуряват достойна плата. Захари Зограф повече никога не подхваща отново темата за Академията в кореспонденцията си. Но той не се отказва да се учи и надгражда знанията и уменията си. За това свидетелства фактът, че през зимата на 1840 година¹⁴ той попада под влиянието на двама странстващи френски „зографе“, от които „зимал матими (уроци) за соразмерението на живописството...“.

Наученото помага на художника да усъвършенства стила си и дава тласък на неговите индивидуални опити в светското изкуство. От това време датират етюдите, неговите първи автопортрети, голите тела, пейзажните рисунки. Новаторският битов елемент се проявява още в пловдивския му период (илюстрация № 1) при изписването на иконата „Архангел Михаил вади душа богатого“ на дясната олтарна врата в църквата „Св.св. Константин и Елена“. Захари Зограф изобразява умирация като пловдивски чорбаджия, облечен в модни за онова време одежди.

Това отявлява негативно отношение към замогналите се и самозабравили се чорбаджии, майсторът ще демонстрира и в Бачковския манастир. Поръчката за работата по него Захари поема вероятно веднага след контакта си с френските художници или тя е станала по същото това време. Наученото му е помогнало да израсне и в стенописването, провокира го да се отърси от строгите правила, научени от „Ерменията“. В този период той вече борави с вещина при работата с яйчна темпера, въпреки че познава и стария труден способ „ал фреско“ (работа на мокро). Стремешът му е да твори в посока, понятна за обикновения човек, създавайки образи, близки до реалността, вплитайки битови и трудови елементи в изобразяваните сцени.

В Бачковския манастир Захари Зограф изписва както новата църква „Св. Никола“, така и преддверието на параклиса „Св. Архангели“ при старата манастирска църква. Религиозните сюжети са решени в едно понятно за обикновения човек тълкувание, а вмъкнатите битови елементи са нещо, което не може да бъде видяно при неговите съвременници. Отличен пример за това е стенописната композиция „Второ пришествие“ (илюстрация № 2). Нагиздени по тогавашна мода кокони и натруфени чорбаджии са осъдени от Захари Зограф да се пържат в пламъците на ада. Така той демонстрира неприязненото си отношение към пловдивските първенци и техните съпруги, които е имал възможност да опознае в годините, прекарани във Филибе. И нещо повече, зографът подписва, макар и на гръцки, всички свои стенописи, с което показва социалната си позиция.

И още по-голяма дързост демонстрира Захари при работата си в Бачковския манастир. В артиката на храма „Св. Николай“ той оставя автопортрет над композицията „Праведните в рая“. В тържествена поза и в цял ръст, нарежда себе си до игумена и проигумена на манастира. Старанието му да придаде пълна прилика на образите в този колективен портрет е забележителна. И надпис оставя отляво до главата си, този път на чист български език: „Захари х. Зограф Болгарин“.

Своя лик Захари Зограф изписва и в Троянския и Преображенския манастири, по чиито стенописи работи години по-късно.

Тук най-вероятно е мястото да се отбележи, че според традиционните църковни догми, властващи и в нашето съвремие, дързостта на твореца е израз на откровен егоцентризъм и провинциални комплекси, чиято демонстрация опорочава единствено праведните Божии правила при иконописването. За Църквата „...православната иконопис е несравнимо най-висшето достижение на изобразителното изкуство на всички времена и народи“¹⁵, а подмяната на православния христоцентризъм с фалшивата лъскавина на светската мегаломания е трагедията, белязала българския 19 век.

Според Георги Тодоров, съвременен богослов и публицист, най-нагледен пример за егоцентризъм в изобразителното изкуство е автопортретът. И в това отношение той признава за „първопроходец“ и най-ярък-представител на „странната за един християнин

практика – себеизобразяването в храма“ именно Захари Зограф. Богословът подчертава, че себеизобразяването в цялото изписване на храм е нещо недопустимо, тъй като самата стенопис там е творба и тя е безспорно христоцентрична. Но в същото време, той признава, че рисуването на собствения образ е нещо принципно ново и наистина революционно, когато се отнася за светски портрет, какъвто е кавалетният автопортрет на Захари Зограф от около 1840 година. И все пак, Георги Николов осъжда силното желание за себеизтъкване и подчертаване на собствената стойност. „В картината-автопортрет образът на автора е цел, смисъл и съдържание на цялата творба. Вътре в картината-автопортрет няма никой друг и нищо друго, освен Аз...Егото се е възцарило...“. Според богослова издигането на една личност над останалите е в противоречие с християнските правила за смирение и почитане единствено върховенството на Бог. Като антипод на това се явява Захари Зограф, който за него е основателят на егоцентризма в българското изкуство. „А там, където е егоцентризмът, там за истинската икона няма място“.

По вижданията на Георги Николов за Захари Зограф егоцентризмът е не просто художествена, а житейска тема, тъй като творецът е изключително честолюбив и напорист. За други изследователи на творчеството и живота на Захари Зограф, стенописните му автопортрети са новаторство, което дава силен тласък на художественото изкуство през епохата на Българското възраждане. Силата и увереността в способностите на творец и духовен революционер са водещи за Захари Зограф във всеки един момент от професионалния му път. За това е показателен и фактът, че той създава множество пейзажи, рисунки на голи тела, акварели с черна боя, рисунки с туш и молив, както и своите четири кавалетни портрета. Последните го изстрелват в категорията новатори портретисти и несъмнено го доближават до най-изявените представители на портретния жанр от епоха на Възраждането.

Както вече бе отбелязано, първият от тези четири портрета е на неговия духовен наставник Неофит Рилски (илюстрация № 3). Голямата близост между двамата, продължила и след физическата кончина на зографа в думите и делата на неговия учител, спомага постигането на един изключително жив и въздействащ образ. Това е първият кавалетен маслен портрет, създаден от натура и най-ранният светски портрет в българското изкуство.

Въпреки че е изписан реалистично и от натура, този портрет не е така сполучлив, както собствения му портрет, рисуван няколко години по-късно. Образът не е достатъчно жив, независимо от леко загатната усмивка, както и при очите като елемент има нещо, което не е добре схванато.

Следва масленият му автопортрет от времето, по което Захари Зограф изпълнява голямата поръчка в Бачковския манастир и при която дръзва да остави първия си стенописен автопортрет (илюстрация № 4).

Кавалетната творба – автопортрет е най-високо платената творба в колекцията на Националната художествена галерия. Откупен е от наследниците на Захари Зограф за културната институция през 1939 година, заедно с графичния архив на Христо Димитров, бащата на Димитър и Захари.

Захари Зограф се е изобразил с четка в ръка, което показва осъзнатото му самочувствие на творец и ненадминат иконописец. Според Никола Мавродинов, в тази творба се открива далечна прилика с портретите на Холбайн, като разликата е в това, че Захари Зограф се е съсредоточил не в пластичните стойности на образа, а в израза и позата. Всичко е третирано плоскостно. Погледът е ясен, съсредоточен и умен. Устните са тънки и сериозни. Облеклото е представено чрез умела игра на линии.

Христина, Христена, Христофиня, Християния – братовата си жена Захари рисува вероятно малко след като прави своя портрет (илюстрация № 5)¹⁶. Въпреки че изображението наподобява светица, няма как ценните бижута, скъпите дрехи и модната за времето си дамска шапка „колбаш“ да не направят впечатление. Лицето е замислено и одухотворено, а позата и дрехата подсказват красотата и на тялото. Линиите и тук са тънки, кръшни и деликатни. Елегантна е линията и на шамията. Като цяло композицията е от фини виещи се линии, а не от форми.

В този портрет художникът показва силното си декоративно чувство в двата наниза с жълтици, рисувани, както и обеците и края на шамията, със златен варак. Зеленият фон, академичен за времето си, изсветлява край главата. Но портретът сам по себе си е далеч от академичните формули. Въпреки това, само фактът, че Захари Зограф е изписал женски образ, и то в самостоятелно платно, е революционен за времето си акт.

През 1841 година Захари Зограф взема важното решение да се ожени за Катерина Хаджигюрова, за която е сгоден още през 1838 година. Той силно желае да се задоми и да се установи в Самоков, въпреки че не се спогажда с бъдещия си тъст и влиятелен самоковлия. По ирония на съдбата, след смъртта си той е погребан в един гроб именно с бащата на своята съпруга, а името му е открито (Захариев 1995: 19), изписано с незначителен шрифт, под името на Хюджи Гюро върху надгробната плоча.

Най-вероятно точно по това време – 1840 или 1841 година, Захари Зограф рисува акварелния портрет на „кокона Катеринка“ (илюстрация № 6). Този портрет е по-различен от маслените му платна с това, че образът е жизнен и емоционален. Очите са умни и през тях струи мисъл. А кожата, бижутата и прическата отличават девойката сред останалото творчество на художника. Въз основа на рубинения накит на главата на младата жена, който е сред семейните ценности, запазени от потомците на твореца, се предполага, че това е именно бъдещата му съпруга Катерина. Но пикантни семейни предания сочат, че Захари се влюбва в млада гъркиня, докато рисува икони в Пловдив. И макар че по това време той вече е сгоден за Катерина Хаджигюрова, не нея, а другата рисува с акварел върху хартия (Мавродинов 1957: 222).

Четири кавалетни портрета носят белезите на своята епоха, които откриваме в облеклото и самочувствието на изобразените – четирима българи от епохата на Танзимата. Захари Зограф, братовата му жена Христина (или Християния, както сам творецът я нарича), гръцко момиче или бъдещата му съпруга и довереният му учител и наставник Неофит Рилски са представени с вещина за същността на човешката личност, като хора с положение в обществото и подчертано присъствие, а не схематичност. И все пак, портретите, рисувани с маслени бои, са осъществени по начин, който издава техниката на мокрото фреско и на иконите. Той ги рисува с кръшни криви иконописни линии и с лек фресков тон. Влиянието на иконния стил се чувства в издължените ръце и строгите лица, в рисунъка на веждите, носовете, очите, в овала на лицата при маслените платна. Докато при акварелния портрет сходство с иконописната традиция откриваме по малките розови устни, силно овалното бяло лице с розовина по страните. От друга страна, кафявите и зелените фонове в маслените портрети показват, че творецът е гледал и е бил повлиян от съвременни за тогава реалистични портрети. Художникът е наблегнал върху позата и изрази на лицата, за сметка на цялостната структура.

Кавалетните платна на Захари Зограф понастоящем са събрани на едно място в Националната галерия „Квадрат 500“. В северната партерна зала на „Българския Лувър“ могат да се видят на централно място трите маслени портрета, докато акварелният не е включен в постоянната експозиция на галерията, но може да се види при специален режим в едно от депата на музея.

През Средновековието портретната живопис съществува, но тя включва само образи на владетели, ктитори, светци и висши духовници. Проекцията върху Възраждането вече има друго изразяване и то включва изобразяването на светски лица без висок политически или духовен ранг. Основоположник и несъмнен новатор в това ново направление е Захари Зограф, който дръзва не само да остави надписи и да изпише името си под своите икони и стенописни ансамбли, но и да изобрази себе си, наред с висши духовници върху стените на няколко български храма. Дотук се спряхме на себе-изписването в Бачковския манастир. След като завършва стенописите в него, Захари Зограф работи последователно в Рилската света обител, Троянския и Преображенския манастири.

В Рилския манастир работи заедно с брат си Димитър, като двамата „взимат лъвския пай“ от поръчката. Изписването на новата главна манастирска църква става в началото на 40^{-те} години на 19 век, само десетина години след унищожителния пожар, след който с труда и средствата на целия български народ е издигната новата рилска обител. По стенописите работят също и баща и син Молерови (Димитър и Симеон), както и Никола Образописов и Коста Вальов. С баща си Димитър и чичо си Захари, работи в Рилския манастир и Зафир, бъдещият изкусен портретист Станислав Доспевски. Според проф. Васил Захариев, образите на светци и сложните многофигурни композиции, които изписва Захари Зограф тук, стоят по-високо от онези в Бачковския манастир. Майсторът

се е стремил да даде не строго аскетични, а земни образи на библейските отци и светци. На другия полюс е мнението на проф. Никола Мавродинов, според който работите на Захари в Рилския манастир са по-скоро лоши, разкривени в своите детайли – очи, крайници, и с преобладаващ светски елемент, което пречи на хармонизирането с работата на другите майстори. За него Димитър и дори твърде младият по онова време Зафир се справят много по-добре в иконописването. Безспорно добри и отличаващи се с одухотвореността си са обаче ктиторските портрети, които Захари Зограф рисува. И още нещо прави силно впечатление. Въпреки че неговото е единственото увековечено в надписи авторство в стенописите на Рилския манастир, тук Захари Зограф не посмее да остави свой автопортрет. Това обаче прави в Троянския манастир, макар и в стенописите при външния притвор.

И сега, както в храма на Бачковската обител, образът му е до този на игумена на манастира. Той изписва тези два портрета изключително прецизно и те неслучайно се приемат за най-добрите сред останалите в троянските му стенописи. Отново надпис на български, този път от двете страни на главата: „Захари Христович Живописец. Из Самоков“ подчертава високо осъзнатото чувство на родова и занаятчийска принадлежност.

Елементът, който виждаме тук, както и при масления автопортрет, но който липсва в първото стенописно себеизписване в Бачковския манастир, е четката в ръката му. В Троянския манастир, където той работи в периода 1847/48 година, стенописното майсторство на Захари Зограф се проявява с още по-голяма сила. Вдъхновен от Паисиевата история, подтикван от родолюбиви чувства и пориви, майсторът пресъздава образите на някогашните български патриарси, на славянски, най-много руски светци и такива от българския род. На последните представители са софийските светци Георги и Николай, а облеклото, с което ги рисува Захари Зограф, е типично за средата на 19 век. Друг важен елемент е изписването на светите братя Кирил и Методий.

При работата му в тази църква зографът се е отърсил от византийските канони и дава на изобразените сцени свое лично тълкувание. Едно такова, с любопитна и провокираща светска нотка в себе си, е на сцената „Вавилон Великий, мати любодейцам“, в която смисълът на изкушението е представен чрез млада пловдивска кокона, облечена по тогавашна мода, но със силно деколтирана свилена кошуля, държаща златна чаша в ръка. Охолството и самозабравата на чорбаджиите също намира своя израз при изписването на любима за Захари тема „Притча за богатия и бедния Лазар“¹⁷.

Ктиторите на църквата и троянските първенци с техните съпруги са представени в типични троянски носии, застанали в традиционни молитвени пози.

Във времето между работата си в Рилската и Троянската църкви, Захари Зограф се отдава на едно малко странично от традиционния му занаят дело. През 1846 година в родния си Самоков той се включва в едно смело движение на недоволните си съграждани.

От града с камъни, заради безнравствения си живот, е изгонен фанариотът митрополит Еремия. Това не е единичен акт от страна на художника. Известно е, че той подкрепя с действия и собствени средства брата на съпругата си в делото му по довеждането на български владика от Цариград в Самоков – митрополит Доситей.

Веднага след приключване на работата си в Троянския манастир, Захари Зограф е поканен да се заеме със стенописването на по-старата църква в Преображенския манастир край Търново. Този път дори не се връща до родния Самоков, както обикновено прави след приключване на голяма поръчка. Според проф. Васил Захариев, това се случва през октомври 1848 година (Захариев 1955: 17), за което сведения са открити в неговите бележници от този период. С изключително прилежание художникът е изброил необходимите му за работата в Преображенския манастир бои. И тук той не устоява на изкушението и сред сцената на Апокалипсиса оставя свой автопортрет. Последният ни дава сведения за това, че в 1849 година, времето в което работи в Преображенския манастир, Захари Зограф е все още младолик, въпреки преумората, която той не се е поколебал да пресъздаде чрез дълбоки сенки под очите си. Голяма е вероятността и здравето му да е било разклатено, тъй като според условията на договора му с управата на манастира за него е била предвидена храна „според неговия деликатен стомах“.

Дали умората или здравословни проблеми насочват мислите на твореца към преходността на живота, но именно тогава, в стенописите на външната южна стена на съборния храм, той пресъздава една уникална сцена. „Колелото на живота“ или „Чарк Феллек“, както го е нарекъл самият Захари Зограф, съдържа в своя център „чашата на живота“ и представата му за вечната жена, символ на съзиданието, пресъздадена чрез образ на суетна хубавица. А отдолу е зинал хладният гроб. В композицията има и битови елементи, но в основата е символиката и посланието за това, че колкото и добре да живееш, на каквато и амбиция да робуваш или изгода да търсиш, беден или богат материално или духовно, един ден си тръгваш и само доброто, което си направил за любимите си хора и народа си, осмисля земните ти дни.

В края на живота си Захари Зограф прекарва 17 месеца в Атон, където изписва артиката (външния притвор) на най-древния и най-прочут гръцки храм в Света гора – „Великата лавра на Св. Атанасий“. Любопитен и предизвикващ дебати факт е, че той поема тази поръчка незначайно как, при положение, че са поканени от епитропа Кирил и трябва да заминат за Атон брат му Димитър, Иван Образописов и Димитър Молеров. Захари изпълнява стенописите сам. Съобразява се с каноните, но внася и редица нововъведения – пейзажи от манастира и неговата околност, цели флорални фризове с цветя и „перя“. За строгите традиционалисти обаче, тази жизнерадост и дързостта на твореца са проява на непочитане на каноните. Те смятат, че стенописите на Захари Зограф в най-старата атонска обител „оскъряват естетическия вкус“ и че именно той, със своето творчество, което опростява образите до реалистични, допринася до голяма степен за залеза на иконата. Няма как обаче, един творец с толкова развито родово чувство и

национално самосъзнание, с дързък характер и висока оценка за стойността на занаята си, да не бъде обект на противоречиви спорове от съвременници, та дори и от поколенията след него.

Под гръцкия текст в стенописите във Великата Лавра в Атон талантливият наш възрожденец не се поколебава да напише с по-ситни букви: „Изобрази се настоящата нартика рукою Захария Христовича, живописеца, самоковчанина, Болгарина“.

Лебедовата песен на Захари Зограф са иконите за параклиса на Конака на Зографския манастир в Карея. Една от тях, „Преображение Господне“ е датирана в 1853 година. В началото на лятото на същата година, на 14 юни, коварният тиф прекъсва живота на този изключителен творец.

Зафарий Христович Димитров. Зограф. Болгарин. Остава завинаги на 43 години.

Признат приживе, подобно на ренесансовите майстори, и възвеличан от поколенията за радикалната промяна на концепцията за традиционното изкуство – а именно, от рисуването по шаблон към натура, която дръзва да реализира в своето творчество и която отстоява с талант, упорито самоусъвършенстване, и непреклонна убеденост за стойността на изкуството си.

За разлика от средновековния български живописец, чийто образ присъства само предполагаемо в някои от изобразяваните ликове, Захари Зограф рисува себе си в стенописите на Бачковския, Троянския и Преображенския манастири. Наред с това, прави и портрети на своите най-близки хора, с което става основоположник на портретната живопис през епохата на Българското възраждане. След него портретният жанр се развива в творчеството на Никола Образописов и постига нови върхове в творбите на най-изявения в професията от наследниците му, неговия братов син – Станислав Доспевски, който успява да осъществи мечтата на своя чичо да се учи в Имперската художествена академия в Русия.

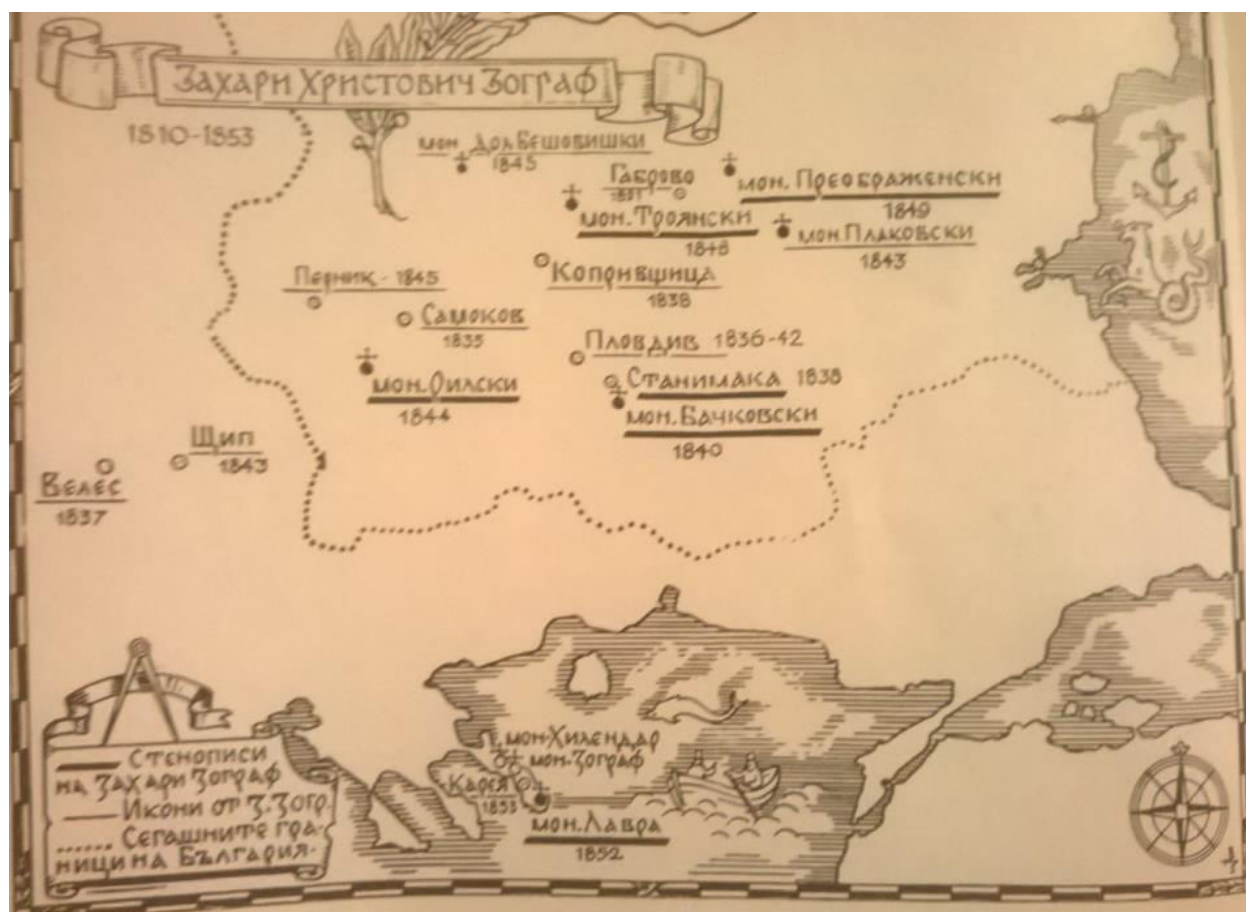
Захари Зограф е емблематична фигура в българската история, защото той не остава в нея единствено със своето новаторско творчество. Близък до съдбата на народа си във всеки един момент от своя живот, той се бори за налагането на българския език в богослужението и за възможността повече българи да получат светско образование. Той не се притеснява да изобличи замомналите се и самозабравили се представители на новата стопанска класа, дръзва да се опълчи и срещу гръцките фанариоти. И рисува така, както му подсказва сърцето на изпреварил времето си творец и общественик. Затова, независимо от наивитета на неговото изкуство, заради изключителните си смелост, креативност и художествен усет, творчеството на българския възрожденец Захари Зограф е оценено по достойнство от естетиката на съвременното изкуство.

И бих искала да завърша с едно тънко отклонение, което за мен върви като деликатна допирателна към контекста на всичко написано дотук. Това е клеймото, което

пречи на нас, българите, да бъдем онази велика нация, за която имаме претенции и което открих в думи на Захари Зограф от писмо до Найдено Геров: „...Понеже нашио българский род обикновено има несогласието и затова общите работи мъртви лежат. От груби и прости чловеци народна и отечествена полза небива никога ...“.

ИЛЮСТРАЦИИ:

Илюстрация № 1. Карта на местата, където е работил Захари Зограф (по проф. Васил Захариев):



Илюстрация № 2. Стенописната композиция „Второ пришествие“ в Бачковския манастир:



Илюстрация № 3. Портрет на Неофит Рилски от Захари Зограф:



Илюстрация № 4. Първият стенописен автопортрет на Захари Зограф от Бачковския манастир:



Илюстрация № 5. Портрет на Христина (Християния) от Захари Зограф:



Илюстрация № 6. Портрет на "Коконя Катеринка" от Захари Зограф:



ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА:

Вълчев 1976: Вълчев, Т. *Самоков*, София: ДИ „Септември“, 1976.

Захариев, Лавренов... 1955: Захариев В., Цанко Лавренов и др. *Възрожденски художници*, доклади от научна сесия, София: АИ на БАН, 1955.

Мавродинов 1957: Мавродинов Н. *Изкуството на Българското възраждане*, София: ДИ „Наука и изкуство“, 1957.

Мирчева, Динова-Русева, Янакиева 2010: Мирчева М., Вера Динова-Русева, Татяна Янакиева. *Захарий Зограф. Библиография*, Самоков: Обществена библиотека и Община Самоков, 2010.

Митрева, Николов 2010: Митрева Н., Любомир Николов..*Захарий Христович Зограф – 1810-1853*, Самоков: Исторически музей-Самоков, 2010.

Рошковска 1994: Рошковска А. 1994. „*Захари Зограф. Подписваше се „българин“*“, София: Знание, 1994.

Соколова 2016: Соколова Д. 2016. „200 години от рождението на Захари Зограф“,

електронна статия:

http://www.svetlosenki.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1779%3A2010-11-14-23-28-50&Itemid=61 и лично интервю.

Тодоров: Тодоров Г. *Захари Зограф и залезът на българската икона*, електронна статия: www.Pravoslavieto.com

БЕЛЕЖКИ:

¹Танзимат - на *арабски*: *النهضة*, на *български*: Реорганизация. На 3 ноември 1839 година султан АбдулМеджид, още с встъпването си на престола, обнародва пакет от закони, които са в основата на обществени реформи, довели до необратими социално-политически процеси в Османската империя и променили хода на историята на Балканите.

²Предшественикът на Абдул Меджид. Неговите реформи са политически, социално-икономически, в т.ч. и поземлени, военни, образователни, финансови и културни. Пример за последните е налагането на феса като задължителен атрибут в официалното османско облекло. Към военните се отнася ликвидирането на еничарския корпус. За спахиите е създадена специално пенсионна система.

³Занаятчий, които плетат зебло за чували.

⁴1856 г. – от Антон Унтерберг, лекар по професия.

⁵1866 г. от братя Хаджигюрови.

⁶Атанас Теладур е автор на иконостаса в Митрополитската църква в Самоков.

⁷**Типографията** е дял от графичния дизайн, третиращ уместната и естетически издържана употреба на различните шрифтове.

⁸Писмото е от 24 юни 1838 г. и е второ от двете писма до Неофит Рилски, в които изрично изразява съкровено си желание и конкретни намерения да постъпи в Царската художествена академия в Петербург, Русия.

⁹Наръчник за църковно изкуство на Дионисий от Фурна.

¹⁰Проф. Васил Захариев виден изкуствовед и основоположник на българската графика.

¹¹Днес в Националния археологически музей.

¹²Така завършва надписът под фигурата на Св. Георги върху иконата в копривщенския храм. И трите икони са изпълнени *върху дъски голям формат (ок.80/112 см.), позволяващ разполагането на дълъг текст.*

¹³Днес в село Узунджово, на десетина километра от Хасково, може да се види една уникална като архитектура и интериор църква, някога джамията, намираща се до главната порта, през която се е влизало в огромното по площ тържище, известно като Узунджовския панаир – най-големия и прочут панаир в българските земи до Освобождението през 1878 година. По време на провеждането му, обикновено наесен,

наред с търговския обмен, са се осъществявали значими културни и социални контакти. Посещавали са го търговци и хора с разнородни занимания от цялата Османска империя и Европа, та дори и от Азия и Африка.

¹⁴Според някои изследователи тази среща е била още по-рано – през 1838/39 година.

¹⁵http://www.pravoslavieto.com/art/shkoli/samokovska/1810-1853_Zaharij_Zograf.htm

¹⁶Има предположения, че портретът на Християния е от около 1844 г.

¹⁷Същата сцена зографът изобразява и в Бачковския манастир около 7 години преди Троянския манастир.

**„...в нашия Манастир да дохождат на поклонение С: Архистрагигу
Михаилу Архангелу ...”: Тросковският манастир като част от
поклоннически път към Рилската обител и като топос на вярата**

Кристиян Ковачев, Югозападен университет „Н. Рилски”, Благоевград

Kristiyan Kovachev, South-West University "N. Rilski", Blagoevgrad

**„... Let the pilgrims come in our monastery about pilgrimage of Saint Archangel Michael...”:
Troskovo Monastery as a Part of the Way of Pilgrimage Toward Rila Monastery. Troskovo
Monastery as a Place of the Faith**

Annotation: *The purpose of this article is to present a part of history of Troskovo monastery “St. Archangel Michael”. The monastery was important historical place in the history of Bulgarians from the area of Gorna Dzumaya. The article focuses on the role of the ways of pilgrims, the places of the faith, and on the pilgrimage as Christian act and paying source. The accent is placed on the role of the superstition among ordinary illiterate people. The article is based on documents, periodical press, memories.*

Според чл. 7, ал. 1 от Закона за културното наследство (обн. ДВ, бр. 19 от 13.3.2009) *културна ценност е нематериално или материално свидетелство за човешко присъствие и дейност, природна даденост или феномен, което е от значение за индивида, общността или обществото и има научна или културна стойност.* Съобразявайки се с дефиницията за *културна ценност*, ще представя в следващите няколко страници една обител в Малешевско с важно значение за района през различните исторически периоди, която е имала и огромно значение както за отделния индивид, така и за общността. Това е Тросковският манастир „Свети Архангел Михаил” (илюстрация № 1, 2)¹, намиращ се днес в землището на село Брестово², Община Симитли. Географската локация на село Тросково през различните исторически периоди се определя в зависимост от най-значимия близък селищен център – например Горна Джумая (дн. Благоевград). Поради тази причина Георги Стрезов определя, че селото се намира на „5 часа далеч от Джумая” (Стрезов 1891: с. 21). Игуменът на Тросковския манастир Серафим в

Цариградски вестник определя локацията на Тросковския манастир в зависимост от най-значимия близък религиозен център: „*Тоя манастиръ отъ сто е на 12 часа отъ Рылскіо Манастиръ Св. Іоанна на 1847*” (*Цариградски вестник* 1856: с. 3).

Спомените и устната история са извор, който не може да бъде лековато приеман за достоверен и трябва да подлежи на строг критичен анализ. Те са субективни по своя характер и често прескачат границата на реално-историческото, пренасяйки ни в легендарно-митологичното. Те обаче са и важен елемент, който не бива да бъде пренебрегван, защото чрез тях може да се проследи начинът на мислене на обикновените хора. В този ред на мисли, ще започна със *Спомените*, записани във втората половина на XX в. от Окръжния исторически музей в Благоевград, във връзка с честванията по повод 1300 години от създаването на българската държава. Тези спомени са разказвани на Серафим Попгаврилов от тогава възрастните и днес вече починали местни хора и в повечето случаи представляват предания, които са им разказвани от техните родители. Според едно от тези предания, в края на XVI-началото на XVII в. миряни от Малешевско тръгват на поклонение към Рилския манастир, вървейки успоредно на Старата река. Те спират да си починат в близост до мястото, където през Средновековието се е намирал Тросковският манастир. Пускат конете си да пасат, докато те си почиват. Обядват и лягат. Всички едновременно сънуват пред тях голяма трапеза, около която има ангели, пеещи чудесни песни. На трапезата седят свещеници, монаси, деца, жени, които пеят хвалебни песнопения. Щом се събудят, отиват да видят къде са конете им и забелязват руините на манастира (Спомени за Брестовския манастир: л. 10 и л. 10 гръб).

Тук няма да се спирам върху момента на възстановяването на манастира, а ще акцентирам върху причината за придвижването на тези хора. В преданието ясно и точно се посочва, че те са тръгнали на поклонение от Малешевско към Рилския манастир. Малешевско е доста обширна географска област, разположена между Малешевска планина, Влахина, планината Голак, Беаз тепе, връх Огряк, Плачковица и Огражден. За център на областта си съперничат Берово³ и Пехчево. Вероятно именно от тези места тръгва въпросната група поклонници, които де факто откриват руините на разрушения манастир. Разбира се, това е често използван мотив сред преданията за възстановяването на голяма част от манастирите, намиращи се в българското етническо пространство.

Миряните вярват, че като извършат поклонение в някоя света обител, то ще получат здраве и душевно спасение. Поклонниците са предимно от средните и бедните слоеве на българския народ, за които поклонението до манастири като Тросковския и Рилския е по-лесно и по-евтино. Поради влошеното си финансово състояние, тези малоимотни селяни не могат да си позволят да правят поклонение в светогорските манастири, където ходят предимно заможните хора (Камбурова-Радкова 1972: с. 43).

Манастирската управа разглежда притока на поклонници към манастира като допълнителен доход за манастирската хазна. Според Христо Темелски, манастирите зависели напълно от закрилата и щедростта на своите „енориаши“ (Темелски 2006: с. 68). Поклонниците даряват манастира с множество дарове. Самото посещение в манастира е свързано с дарения и записване имената (за живи – за здраве; и за мъртви – за упокоение на душите).

Вероятно въпросната поклонническа група върви по поклонически път към Рилския манастир, с който в известни периоди от своето съществуване Тросковският манастир поддържал активни контакти. През 70-те години на XX в. част от тогавашните рилски монаси свидетелстват, че най-много поклонници към Рилския манастир прииждали от географската област Македония и Самоковско (Сведения от монаси-жители на гр. Рила: с. 6). Заради този голям поток от поклонници, стичащи се към Рилската обител, тросковският игумен Серафим през 1857 г. чрез *Цариградски вестник* моли Рилския манастир да препраща богомолците и „в нашио Монастырь да дохождатъ на поклонение С: Архистрагигу Михаилу Архангелу“ (Цариградски вестник 1856: с. 3).

Нещата обаче се променят към края на XIX в., когато потокът на поклонници към Тросковския манастир спира. През 1893 г. на страниците на екзархийския вестник *Новини* Антон Попстоилов пише: „Поклонници вече не отиват, защото зданията на манастира са обърнати на частни жилища от челядта на свещеник Никола.“ Някои от тези здания са превърнати и в обори (Попстоилов 1893: с. 1-2). За нередностите са уведомени църковните власти, които излизат с официално становище: „... гдето се разправя за някой си поп Никола, че бил усвоил манастирските имоти, нам не ни се ще да верваме, че всичко това е свършено истинно и искаме от сърце да излезе невярно... Ако то излезе чисто истина, тогава, разбира се, Светата Екзархия трябва да положи малко трудец от Цариград, за да премахне тази крайно възмутителна постъпка от благовейния отец

Никола...”⁴. В събраните по повод 1 300 години спомени за манастира, относно поп Никола се казва: *„Имал си отделно селско стопанство, със земя, хора и добитък... Неговото селско стопанство не се е делило от това на Манастира. Игумен Серафим като почина, завеща Манастирското стопанство на Поп Никола според указанията на Кадията. Тогава „християнски вакъф” Коранът не разрешаваше. Манастирските имоти щеха да останат на монашеското братство, но понеже такова братство вече не съществувало, манастирските имоти минали в собственост на поп Никола и така той управлявал малкото манастирски имоти като свои.”* (Спомени за Брестовския манастир: л. 30 гръб). Поп Никола имал петима синове – Георги, Михаил⁵, Костадин, Гаврил и Христо, и дъщеря Мария (Спомени за Брестовския манастир: л. 30 гръб). Трима от синовете му стават свещеници в енорията на с. Тросково. При липса на монаси манастирите били давани за стопанисване на свещеници и дори на светски лица. Първият син свещеник е Георги, но той умира рано. Вторият син свещеник е Михаил Попниколов, взел участие в *„Железничкото въстание”* (вероятно Горноджумайското въстание от 1902 г.). *„Заловен от турците успява да избяга с избити зъби през с. Бучино в Дупница...”*. След това живее две години в град Пловдив. Служи една година в Шипченския манастир и десет години в манастира „Св. Димитър” в Бобошево. Участва в Балканските войни като *полкови свещеник*. Умира около 1935 г. Третият син на поп Никола – Гаврил, е ръкоположен през 1911 г. за свещеник. Като млад работи като куриер на ВМОРО. *„Като такъв е бил наклеветен и бит от турския аскер, но нищо не открил.”*⁶.

Всичко изложено дотук е на пръв поглед пряко нарушаване на догмите на християнството и най-вече на постулатите на монашеството. След 60-те години на XIX в. започва да се отхвърля монашеството и монасите са представяни негативно. Съвременниците на епохата категорично заявяват каква трябва да бъде фигурата на игумена: *„Игуменът беше абсолютно монах, неговата дума бе закон, без негово разрешение нищо не се вършеше.”* (Спомени за Брестовския манастир: л. 7 гръб). Дали обаче **поп** Никола е приемал монашество?! През Възраждането някои манастири били давани за стопанисване на свещеници, поради липса на монаси. Ние нямаме ясни писмени извори, че поп Никола е приел монашество. Дори в *Спомените*, съхранявани в Регионален исторически музей-Благоевград, се посочва, че бидейки на обучение в Света гора, тамошните монаси го подготвят да приеме малката схизма, но се казва също, че подобно

действие не е извършено по политически причини, за да не бъде подгонен от османската власт с обвинение, че попада под руско влияние в Хилендарския манастир (Спомени за Брестовския манастир: л. 16). По-късно, отново в същите тези *Спомени* се твърди, че когато се прибрал от Света гора, Никола бил ръкоположен за свещеник лично от Самоковския митрополит (вероятно митрополит Неофит) (Спомени за Брестовския манастир: л. 22). Ако се доверим на спомените като вид исторически извор и пренебрегнем периодичния печат и прошенията на селяните, то излиза, че Никола никога не е приемал монашество (илюстрация № 3).

Ще акцентирам и върху един друг проблем – разликата между каноническото християнство, практикувано от църковните власти, и народното християнство, практикувано от обикновените селяни. В т. нар. народно християнство се внедряват и останалите да живеят сред обикновените хора езически ритуали и традиции. Често обаче, тези останали от предхристиянската епоха ритуали, практикувани от обикновените хора по селата, водят до унищожаването на част от историческите ценности. Поверието често изпреварва запазването на културно-историческата ценност за поколенията. Днес някои възрастни местни хора разказват, че човек трябва да стъпи на разположения пред *Царските двери* в тросковско-манастирския храм кръгъл камък с изображението на двуглав орел (илюстрация № 4), защото това *носи късмет и здраве*⁷. На провеждания при обителта курбан (илюстрация № 5)⁸ някои хора днес стриктно изпълняват това *поверие*. Поради тази причина, има вероятност скоро надписите да бъдат заличени. Хората – поради своята неграмотност, смесват понятието „*суеверие*” с понятието „*вяра*”. За възрастните хора това е едно и също. По повод смесването на двете понятия в списание *Християнка* четем: „*Суеверие значи вярване в нещо, което е суета, т. е. несъществуващо. А вяра значи увереност в нещо съществуващо, но което не виждаме. Суеверието е винаги оскърбително за вярващия. Затова не бива да се поддаваме на суеверия.*” (Яков 1948: с. 21).

С думата „*суеверие*” се характеризира и животът на селяните преди възстановяването на манастира през XIX в., и преди подновяването на духовния живот в района. „*Както нашето село така и околните такива са били рядко населени и хората изключително християни не са имали черкви, и свещеници, черковните обреди се извършвали от стари баби.*”⁹.

Строгата академичност изисква подобни текстове да завършват със заключение, в което да се направи обобщение на всичко казано. Аз ще си позволя да пренебрегна този постулат и да завърша с думи, с които реално завършват и *Спомените*, събрани по повод 1300 години България: „Надали ще дойде друго време, некога некой да го възстанови, ще си остане руина. Но хора тук пак ще има. Нека тези хора като гледат дебелите камени плочи, следи от дебелите дувари, да си спомнят за тези що са ги правили, в далечното ни минало, за деди и прадеди, за трите български царства, за историята ни... Нека се гордеем, че и ние родените по тези земи сме част от тази стара история, и сме потомци на велики народи, с богата история.” (Спомени за Брестовския манастир: л. 34 гръб).

ИЛЮСТРАЦИИ:

Илюстрация № 1. Тросковският манастир „Свети Архангел Михаил”:



Илюстрация № 2. Венчилката на иконостаса на манастира:



Илюстрация № 3. Гроба на поп Никола:



Илюстрация № 4. Плоча с двуглав орел и с ктиторски надпис, разположена пред Царските двери в манастира:



Илюстрация № 5. Курбан при манастира:



ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА:

Камбурова-Радкова 1972: Камбурова-Радкова, Р. Рилският манастир през Възраждането. София. 1972.

Попстоилов 1893: Попстоилов, А. Тросковский манастир "Събор Св. Архангел Михаил" - В: *Новини*, бр. 9, г. 4, с. 1-2, Истанбул, 19.10.1893.

Спомени за Брестовския манастир: Спомени за Брестовския манастир – Регионален исторически музей-Благоевград, Инв. №2114/ 2115.

Стрезов 1891: Стрезов, Г. Два санджака от Източна Македония – В: *Периодично списание на Българското книжовно дружество в Средец*, кн. XXVII и XXVIII, 1891.

Темелски 2006: Темелски, Хр. Батошевски мъжки манастир „Успение Пресвятие Богородици”. София. 2006.

Цареградски вестникъ: *Цареградски вестникъ*, бр. 306, год. VII, 8.12.1856 г.

Яков 1948: Яков, В. Достойно да почитаме Божията майка – В: *Християнка*, 1-2, 1948.

Архивни материали

1. Доклад от арх. Иван Вангелов (началник на отдел „Изучаване” при НИПК) до другаря директор на Националния институт за паметници на културата относно привеждане в известност на паметниците на изобразителното изкуство в Благоевградски окръг – писмо №2213/16.06.1980 г., архив на НИПК.
2. Писмо на енорийския свещеник на с. Брестово, изпратено до Неврокопския митрополит Пимен на основание писмо №989 от 16 май 1967 г., съхранявано днес в манастирския храм „Свети Архангел Михаил”.
3. Регионален исторически музей-Благоевград, НА Л. Ф. „Спасина Хисарлъшка”, инв. № 47.
4. Сведения от монаси-жители на гр. Рила – за Рилския манастир – б. д.; биографични данни за Христо Иванов Смочевски, ученик на Неофит Рилски, 1973 – Централен държавен архив, РМ-НА-186, ф. 1118, оп. 1, а. е. 63.

БЕЛЕЖКИ:

¹ Манастирският храм „Св. Архангел Михаил” е заведен в НИПК като художествен паметник от III група (от местно значение) - *Доклад от арх. Иван Вангелов (началник на отдел „Изучаване” при НИПК) до другаря директор на Националния институт за паметници на културата относно привеждане в известност на паметниците на изобразителното изкуство в Благоевградски окръг – писмо №2213/16.06.1980 г.*

² До 1946 г. Брестово е махала на село Тросково и поради тази причина често в литературата манастирът може да бъде срещнат като „Тросковския манастир”.

³ За голям приток на миряни от Берово към манастира свидетелства и запазеният в комуникативната памет спомен за съществуването на Беровска порта при манастира, през която влизали идващите поклонници от Берово.

⁴ Регионален исторически музей-Благоевград, НА Л. Ф. „Спасина Хисарлъшка”, инв. № 47, л. 37-43; Проучените до декември 2015 г. от мен архивни материали, свързани с Тросковския манастир „Свети Архангел Михаил” не съдържат данни дали изобщо е сформирана комисия от Българската Екзархия по казуса с Тросковския манастир и с поп Никола, и ако е формирана, кой влиза в нея и какви решения взема тази комисия.

⁵ Вероятно този син бил кръстен на манастирския патрон – св. Архангел Михаил.

⁶ Писмо на енорийския свещеник на с. Брестово, изпратено до Неврокопския митрополит Пимен на основание писмо №989 от 16 май 1967 г.

⁷ Сведения от възрастни хора от село Брестово и село Брежани.

⁸ Веднъж годишно в манастирския храм се служи литургия. След Литургията местни свещеници отслужват водосвет и се раздава курбан за здраве. Често обаче това не е на храмовия празник Архангеловден, а в първата неделя на месец ноември, заради климатичните условия.

⁹ Писмо на енорийския свещеник на с. Брестово, изпратено до Неврокопския митрополит Пимен на основание писмо №989 от 16 май 1967 г.

Образът на Дионис в тракийските земи

Александър Дончев, Югозападен университет „Н. Рилски“, Благоевград

Aleksandar Donchev, South-West University "N. Rilski", Blagoevgrad

The Image of Dionysus in the Thracian Lands

Annotation: *Dionysus is the god of nature, viticulture, wine, fun and music. Revered in Rome under the name Vakhus in Thrace called Heat, and in Phrygia is known as Sabazius. Dedicated to Dionysus holidays in Greece are called Dionysus in Rome – Bacchanalia and Thrace rozalii. The cult of Dionysus is widespread among the Greeks in the Hellenistic countries and Rome initially features just rejoicing and in a later period was marked by mystery and orgies. In his honor were arranged various celebrations. In Izvorovo data can trace the spread of ritual practice at first in Italy, where passes into Asia Minor and the Balkans in Lower Misia and Thrace, Macedonia and Pannonia Superior. The cult of Dionysus is not just frolic under the influence of wine, and philosophical reflection on the idea of fertility and creativity of man.*

Дионис е божество на природата, лозарството, виното, веселието и музиката. Почитан в Рим под името Вакхус, в Тракия е наричан Загрей, а във Фригия е познат като Сабазий. Посветените на Дионис празници в Гърция се наричат дионисии, в Рим – вакханалии, а в Тракия – розалии. И трите имат смисъла – освободител. Слабо известно име на Дионис е Ванак, като по този начин го наричали мизите, а името му означавало владетел, господар.

Дали култът на Дионис е принесен от Тракия в Гърция или обратното, а посредници за това са били траки от времето на тракийската „теласокрация“ на Егейско море все още не може да бъде потвърдено със сигурност. Според Херодот, в тракийските центрове траките са имали свой домашен култ към Дионис. Елементите в този култ са повече гръцки, отколкото тракийски, като например празникът фалософории, който според Херодот е пренесен в Гърция от Египет. Траките украсявали своите оръдия и татуирали лицето си с бръшлян, а жените вакханки по време на екстаз разкъсвали неговите клони и

листа и ги изяждали, като така символично изяждали самия бог във форма на причастие. В Гърция този атрибут бил отхвърлен като варварски, дошъл от родината на култа. Границата между Дионис и Себазий не съществува, като някои считат Себазий за тракийско наименование на Дионис (Тодоров 1928: 86-88). Все още има противоречие за произхода на бога – от къде е дошъл в Елада?! Родината му се търси в Мала Азия, Тракия и в критско-микенската древност, като едва ли ще имаме конкретен отговор по този въпрос.

Култът към Дионис е широко разпространен сред гърците, в елинистическите страни и Рим, като първоначално се отличава с просто веселие, а в по-късен период е съпътстван от мистерии и оргии. В негова чест били устройвани различни празненства. Големите градски дионисии започвали в началото на пролетта, като с голяма тържественост били празнувани в Атина. Тези празници продължавали няколко дни, като са посещавани от много жители и от други градове. Култови песни за живота и страданието на Дионис са изпълнявани от многобройни хорове, а празненствата завършвали с огромно шествие, начело на което носели дървената статуя на бога.

Малките селски дионисии се отличавали с по-малък блясък. При тях нямало обикаляне на свещената утвар на бога, жертвоприношение на козел, карнавални шествия, танци, пиршества, а се изпълнявали драми, представяни на сцената в Атина.

Месеците януари и февруари са били свързвани с други дионисови празненства, наричани ленеите. Те били основен празник за един от тиасиите в Пангей – този на мистите на Дионис, бога на гроздето. Той се практикувал най-вече по течението на Средна Струма. Името идва от Ленокс – съд за мачкане на грозде, известен днес като Лин, от където идва и епитета на Дионис – Ленайос. В класическата епоха това бил оргиастичен женски празник на вакханките, чийто център бил Лепеона в Атина (Митрев 2002: 296-297).

Според Херодот, старо светилище с оракул съществувало на „най-високата планина“ (Западните Родопи), като там владетели били траките сатри, а гадатели били бесите (Батаклиев 1985: 53).

Атрибутите на бог Дионис са лозова клонка, винена чаша, еленова кожа. Свещените му животни били сърна, тигър или лъв, козел, а като негови свещени растения се свързват

бръшляна и лавъра. В старото изобразително изкуство Дионис се изобразява и представя като внушителен брадат мъж в дълга одежда, а в по-новото е красив младеж с неподрязани къдрици. Най-често обкръжението на Дионис са сатирите, нимфите и Силен (пазачът на овчите и козите стада), Приап (пазачът на лозята и градините), Пан (аркадско, планинско и готско божество, покровител на стадата, овчарите и ловците).

Култът към бога на виното и веселието в началото също е срещал съпротива в Рим. Там той е отъждествен с местния бог на плодородието – „либер Патер“, който приел и останалите функции на Дионис и името му Бакх. Женското съответствие е римската Либера, а по-късно – Либер и Либера, Кора, Церера, така наречената римска божествена троица, на която бил посветен общият им храм, северно от Авентинския хълм. Култът получава широко разпространение по време на Принципата в Северна Африка, както в Испания, Галия, Дунавските провинции – Дакия и Панония. Тази епоха е напълно отъждествена с култа на Дионис. Действително двете божества не са напълно еквивалентни, но тенденцията римските божества да се отъждествяват с гръцки надделява (Александров 2010: 113).

В чест на бога римляните празнували на 17 март всяка година либералиите, подобни на гръцките малки дионисии, като тогава момчетата, навлизащи във възрастта „на съзряването“ обличали мъжката тога (Лунгарова 2012: 206). По-късно празникът получил, както в Гърция, разюздан характер и се превърнал в тамошните бакханлии (вакханлии).

През октомври месец, по време на гроздобера, се правели възлияния с прясна шира, в чест на либер и либера (Александров 2010: 102). Някои учени се опитват да свържат празника Росалиа и култа на Дионис с провинция Долна Мизия. В историографията е подчертано, че този празник дори не е свързан с култа на мъртвите, а има характер на пролетен празник на цветята. Постепенното свързване на празника с култа към мъртвите вероятно се дължи на обичая да се окичват или разпръсват цветя, особено червени рози, върху гробовете. Празникът на мъртвите няма точно фиксирана дата и може би се е празнувал локално, в зависимост от цъфтежа на розите през май – юни. Епиграфските паметници са го засвидетелствували доста по-късно, едва в края на I в., по времето на император Домициан. По изворовите данни може да се проследи разпространението на ритуалната практика на най-напред в Италия, от където преминава в Мала Азия и на

Балканите в Долна Мизия и Тракия, Македония и Горна Панония. Някои автори приемат, че съществена роля за разпространението на празника при тракийските племена има свързването на обредната практика за почитанието на мъртвите в деня на празника, с култа към Дионис или че култовите сдружения в чест на Дионис са поели и функциите на организатори на ежегодните ритуали, характерни за празника, но тези сведения не са подкрепени от епиграфски паметници (Шопова 1998: 158).

Култът към Дионис в Долна Мизия е оставил следи в Павликени, с. Крепча, Поповско, В. Търново, с. Ресен, Г. Оряховица, Плевенско – с. Гиген, Мангалия-Калатис, Балчик – Дионисополис и неговата околност. В светилището на Дионис край Свищов са намерени две обредни плочки. На тях Дионис е представен в обичайната обстановка. В първата (обр. 1), в центъра е Дионис, с буйна коса, наметнат с небрида и държащ ритон, от който се излива силна струя вино в устата на пантера, стъпила в полуотворения капак на *cistamystica*. В лявата ръка държи тирс, а отляво зад Дионис е Пан, който държи в лявата си ръка извита гега (Митова-Джонова 1961: 23).

При другата плочка сцената е аналогична (обр. 2). В дясната си ръка Дионис държи кантарос, а с лявата се обляга на тирса. Долу отдясно на него лежи пантера, а отляво е представен брадат Силен (Митова-Джонова 1961: 23). Важно е да се отбележи, че за първи път тук Дионис е представен с атрибутите на горския бик. Бог на безсмъртието и вечността, Дионис притежава качеството не само да се превъплътява в различни животни, но и да приема отделни части от тях.

Паметници на ЛиберПатер и Либера са известни от и от близкия Ятрус.

От Монтана произхождат редица паметници, свързани с култа към Дионис. Известна е оброчна плочка с релефни образи на Диана и Дионис, който е представен като млад мъж с голо, красиво и хармонично тяло в анфас. Вплетени в косата му бръшлянови вейки, по гърдите му се вие змия, а на раменете е праметната къса небрида, като в дясната ръка държи кантарос, с който прави излияние, а в лявата – тирс. Вляво е изобразен сатир. (Александров 2010: 104). Г. Александров отбелязва, че не му е известен друг паметник от българските земи с такова съчетание на Дионис и Диана.

На друга плочка от Монтана са представени Силван – божество на горите и стадата и покровител на бедните и робите, заедно с Диана и трите нимфи, които Г. Александров определя като сливане на Силван с Дионис (обр. 3).

Намерени са фрагмент от керамичен съд с изображение на Силен (използван при обреди, свързан и с култа към Дионис), бронзова дръжка (на която единият край завършва с релефно изображение на млад сатир, която вероятно е част от предмет, притежаван от почитател на Дионис или свързан с извършване на култа към този бог), гема с изображение на Приап (който според митовете е син на Дионис и като бог на земните сили носи техния символ – вечно зеления дионисов бръшлянов венец), част от мраморна статуарна група на Дионис (стъпил върху колесница, подобна на тази от Филипопол (обр. 4)), мраморен фрагмент (от оброчна плочка с изобразена дионисова сцена, на който е изобразен либер и част от тялото на Пан или Силен – тук има сливане на либер с Дионис), фрагмент от голям каменен кратер (част от голяма дионисова сцена, представляваща гроздобер), бронзова матрица с образ на сатир, доказателство за разпространение на култа към Дионис в района на Монтана.

Култът на Дионис е със стари традиции и в римската провинция Тракия, където широкото развитие на лозарството и винопроизводството обясняват култа към този бог. При разкопки във Филипопол е открит кратеровиден култов съд, украсен с бюстове на Дионис и Зевс – Сарапис. При разкопки на форума са открити глинени аптефикси – калиптери, украсяващи фасадата на покрива на портика около ареата. Единият представя маска на Дионис като главата е увенчана с бръшлянов венец и тепия (Мartiнова-Кютова 2009: 169-176). Откритите оброчни релефи от Филипопол и административната му територия се явяват важен източник за изучаване на култа към Дионис. Той обикновено е представян гол, прав, наметнат с небрида, с буйна коса и характерните атрибути – тирс и чаша. Други атрибути на бога са еленовата кожа и лозовата клонка, както се вижда и в илюстрацията (обр. 5). В релефа от следващата снимка (обр. 6) също ясно личи типично обрисване на Дионис. На всички оброчни плочки е придружен от тиаса си – Пан, Силен, сатири, вакханки, пантери (обр.7). Любопитен е и един паметник от теракота (обр. 8), в който виждаме стария Дионис с брада, мустаци и венец от дъбови листа (Мartiнова-Кютова 2009: 169-176).

Интерес представляват паметниците, изобразяващи Дионис и Херакъл, представени в типичната гръцка иконография. В тази връзка заслужава внимание оброчният релеф от град Панагюрище (обр.9), на който Дионис е изобразен в колесница с Херакъл, теглена от две пантери и управлявана от малък сатир. Нестандартното изображение на тържествено шествие на двете божества, вероятно носи в себе си елементи от чиста тракийска основа на дионисевият култ (Венедиков 1952: 358-364).

Важно значение представлява и една бронзова плочка от района на Югозападна Тракия в гр. Смолян, изработването на която (според И. Венедиков) е поръчано от сирийски търговец. На лицевата страна на плочката е изобразен архитрав (обр. 10). В полето над него е представена група от три фигури, в центъра на която е Дионис като възрастен мъж, носещ в лявата си ръка кратер. В Тракия ликът на Дионис като брадат мъж почти не се среща, затова и паметникът е толкова ценен. Вдясно от Дионис е Пан, свирещ на сиринкс, а в ляво е изобразена танцуваща менада. В ляво под менадата е представен бюст на жена, вероятно богинята Ма, почитана в Мала Азия. Под образа на Дионис е изобразено друго неидентифицирано божество, вероятно с малоазийски произход. Под Пан е изобразен конник, в който се открива образът на Зевс Долихен. Върху другата страна на плочката (обр.11) е изобразен отново Дионис, седнал в двуколка, а до него е седнала Коре – богинята на плодородието, по-известна като Персефона, сестрата на Зевс (Маразов 1988: 127 – 128).

Почти всички паметници свързани с култа към Дионис в Тракия са изработвани от гръцки майстори. Интересна е ситулата от Пъстрово (първата половина на IV в. пр. Хр.). Върху нея е представена необичайна като иконография сцена. Вляво е изобразен Дионис като седнал върху скала младеж, зад когото е представена Херма на младия Хермес. Главата на самия бог като юноша е с дълги коси и бръшлянов венец, тя е изобразена в плстично кръгла, сребърна апликация от свещари.

Върху ритон от Панагюрското съкровище също се открива образът на Дионис (Пенкова 1994: 43-45).

Ив. Венедиков търси връзката между Дионис и гетският бог Залмоксис. Въпросът е дали предшестваният празник е бил посветен само на мъртвите или е част от старите

тракийски Дионисии. Всъщност, Дионисиите са много по сложни – те обхващат както смъртта и възраждането, така и свещения съюз и пролетното възобновяване на целия природен и човешки цикъл. Дионис е бог, който умира или по-скоро преминава през смърт (Пенкова 1994: 43-45). Един от аспектите на Дионис е бог на подземния свят, господар, който царува едновременно над живите и мъртвите, този, който осигурява безсмъртие. Именно Дионис със своите страдания и с периодичното си завръщане от смъртта към живота е извоювал своето място сред боговете. Неговите последователи са вярвали, че по подобие на бога и те ще си осигурят вечен живот. Затова живите и мъртвите участват заедно в празниците на бога. Тази страна в дионисиевата религия е засвидетелствана в целия гръко-римски свят, но фактът, че тъкмо той в земите на траките се свързва с техния върховен бог през римската епоха, говори колко силна е била тази представа в тракийската среда, за да премине у гръцките жители на града (Пенкова 1994: 43-50). Това се потвърждава и от районите, в които двата култа – на Дионис и тракийския Херос се преплитат. Тук говорим и за земите на планината Пангей, долината на Струма, Югозападна Тракия, Тасос и в териториите на едоните, бесите, одрисите. Тук той е бил върховен бог, гарантиращ безсмъртие на своите последователи.

Иконографският тип на Дионис, свързан с Хероса, се появява и в района на Добруджа, т.е. там където е бил почитан Залмоксис.

Според Е. Пенкова е възможно празникът, за който е служел боровският сервиз да е именно този стар тракийски празник, който по-късно се е слял с римските розалии (Пенкова: 1994: 43-50).

Култът към Сабазий в Тракия е много добре засвидетелствуван и с паметници от Сердика и Сердикийската област (обр.12), където се е радвал на особена почит. В Сердика бил издигнат храм на Сабазий от негов жрец. Жертвеник с посвещение на Сабазий е открит в с. Бухово, Софийско, а също така има и един намерен в с. Мрамор, Софийско. Интересен е и жертвеникът от с. Драгоман, Софийско, намерен в светилище на Сабазий на върха на Петров кръст, недалеч от с. Маслово. Г. И. Кацаров предполага, че там се е издигало светилището на Себазий, като дарителят на средства за издигането му е бил римски гражданин, служил като войник в преторианската армия в Рим (Пенкова 1994: 50-61).

За произхода на култа на Сабазий има няколко схващания. Едни приемат, че е бил главно тракийско божество, чийто култ е бил отрано пренесен в Мала Азия от тракийските преселници (фригите), смесили се с местното малоазийско население. Той бил първоначално бог на живота в природата, като покровителствал земеделието и растителността. Свещеното му дърво била елхата, а боровата шушулка и овенът са неговите характерни атрибути. Обикновено се представя като брадат конник с рога на изобилието, с фригийска шапка, ръката му е вдигната за benedictionlatina и др. Други учени намират близост между култа на Сабазий и Дионис, които често се смесват. Сабазий през римската епиха се е отъждествявал и с други богове, като Зевс и Хелиос (Митрев2002: 209-287).

От голямата популярност на култа либер в Дакия се разбира, че местните специфични представи се сливат с познатия образ на гръцкия Дионис. Многобройните епиграфски паметници, релефи, статуетки и статуарни групи, показват иконография, с която е познат Дионис, а либер няма собствена иконография. Затова е трудно да се каже какво количество от тях е посветено на либер, поради пълното съвпадение в изображенията на двете божества.

Култът към Дионис е сред най-разпространените в римската провинция Македония. Почитта към Дионис е имала дълбоки корени в предримската епоха и се свързва с македоните, и с тракийските племена в източните предели на провинцията. Най-ранните литературни свидетелства са „Илиада“-та на Омир, също и произведенията на Есхил, Софрокъл и Аристофан, където се отбелязва присъствието на дионисиевите оргии. Гръцките автори означавали като „басариди“, заради дългата дреха от лисичи кожи, която носели в Тракия и Лидия или като „боговдъхновени“, заради обладаването им от божеството. Още и като „бакханки, вакхалинки“ жреците били наричани от траките „сабий“, което било в пряка връзка с името на Дионис в Тракия – Сабазий (Пенкова 1994: 43-50). В резултат от силното им разпространение се появили дори някои версии за произхода на македоните, които се свързвали с Дионис или неговата свита.

В заключение може да се подчертае, че Дионис е почитан от населението не само като бог на плодородието, но и на творческите сили и възможности на човек. Именно затова, в оргиите хората са се стремели да се слейт с бога, за да бъдат осенени от неговите

сили и неговото съвършенство. Географски култът към Дионис обхваща почти целия древен свят до Индия, Египет, Италия, а на север до Скития. Природното съдържание на неговия култ се ограничава с растителността, виното, лозята, но той често е свързан с водната стихия, с горите и планините. Той често се сравнява с малоазийските богове на умиращата и възраждащата се природа.

Оргиастичните страни на култа му се асоциират именно с неговата природа на божество, на вегета идеята. Култът към Дионис не е просто веселие под влияние на виното, а философско осмисляне на идеята за плодородието и творческите възможности на човека. Реален израз на този култ представляват обредите, чийто връх са оргиастичните прояви на хората, изпаднали в религиозен екстаз. Силата на въздействието му се обяснява с многовековното му съществуване.

Дионис идва със събуждащата се за нов живот природа, затова честванията ставали рано на пролет и продължавали есента, когато оплодената земя дарявала богато хората. Те изразявали почитта си, ликували пред силата на природата и всичко това намерило висш израз в оргиастичните прояви, реминисценции от които има и до днес. Както коледарите и русалиите обикаляли по селата по коледа и с песни и танци гонели злите сили, но за разлика от коледарите, които спазват християнски обичаи, то росалийските поклонници са от езически произход. И днес се събират хора да посрещат пролетта, прескачайки огньове, традиционно в Странджанския край и някои части в Пиринския. Това са прояви, онаследени от честването на Дионис и на други богове на творческата природа.

ИЛЮСТРАЦИИ:



Обр. 1



Обр. 2



Обр. 3



Обр. 4



Обр. 5



Обр. 6



Обр. 7



Обр. 8



Обр. 9



Обр. 10



Обр. 11



Обр. 12

ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА:

- Александров 2010: Александров, О., Религия в Римската армия в провинция Долна Мизия (I – IV в.), В. Търново 2010.
- Батаклиев 1985: Батаклиев, И., Антична митология, София 1985.
- Венедиков 1952: Венедиков, И., Един паметник във връзка с култа към Дионис – ИАИ XIII, 1952.
- Лунгарова 2012: Лунгарова, Л., Римските култове в провинция Долна Мизия, В. Търново 2012.
- Маразов 1988: Маразов, И., Мит, ритуал, фолклор, Т. III, София 1988.
- Мартинова-Кютова 2009: Мартинова-Кютова, М., Култът на Дионис във Филипопол – години на Регионалния археологически музей – Пловдив 2009.
- Митова-Джонова 1961: Митова-Джонова, Д., Светилище на Дионис край Свищов, Археология 1961.
- Митрев 2002: Митрев, Г., Дионисовите тиаси в римската провинция Македония – традиции и нововъведения. In JUBLILAEUS V: In honorem Prof. Dr. Margaritae Tacheva, 2002.
- Пенкова 1994: Пенкова, Е., Тракийският Дионис и вярата в безсмъртието. Проблеми на изкуството, 1994.
- Тодоров 1928: Тодоров, Я., Паганизмът в Долна Мизия през първите три века след Христа, София 1928.
- Шопова 1998: Шопова, И., Към проблема за празника Росалиа и култа на Дионис в провинция Долна Мизия (епиграфски данни) – seminariumthracicum . Първи академични четения в памет на академик Г. Кацаров, 1998.

**Харабати-баба теќе – исламско културно наследство во Македонија,
жртва на негрижата и мета на интерес помеѓу разни групи во исламот**
Виктор Трајановски, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје, Република
Македонија

Овој реферат ќе го започнам со цитирање на членот 2 од Законот за заштита на културно наследство на Република Македонија каде стои: Културно наследство во смисла на овој закон се материјални и нематеријални добра коишто, како израз или сведоштво на човековото творештво во минатото и сегашноста или како заеднички дела на човекот и природата, поради своите археолошки, етнолошки, историски, уметнички, архитектонски, урбанистички, амбиентални, технички, социолошки и други научни или културни вредности, својства, содржини или функции, имаат културно и историско значење и заради нивната заштита и користење се наоѓаат под правен режим согласно со овој и друг закон¹.

Токму поради исполнувањето на дел од ваквите функции или културни вредности, на листата за Заштита на културното наследство во Македонија, се нашло големото бекташко светилиште „Серсем Али баба“ или повеќе познато како „Харабати-баба“, теќето од Тетово, со сите негови објекти.

Впишувањето во листата на Културно наследство е највисока оценка за вредноста на ова бекташко светилиште и признание за неговата припадност на целото човештво. Имено, ова теќе низ историјата зрачело со својата духовност, а денес е со големо историско значење, белег на една поинаква цивилизација, вековно интересна и посетувана од историчари, културолози, патеписци и граѓани – луѓе од многу страни на светот². Бидејќи се работи за бекташко светилиште, најпрво би сакал во кратки црти да се запознаеме со основните карактеристики на бекташкиот дервишки ред.

Кога ќе се спомне бекташкиот тарикат или дервишки ред, всушност, станува збор за мистичен ред во исламот, познат како суфизам, чија основна цел е соединување со Бог. Бекташкиот дервишки ред се поврзува со името на **Хаци Бекташ Вели**, евлија, кој живеел

во Анадолија во втората половина на 13-тиот век, кој се смета за основач и духовен лидер, односно свет заштитник на бекташкиот тарикат според кого, овој тарикат го носи неговото име (Слика 1).

„Ова доктрина во исламот, звана бекташиизма, уствари го носит името бекташиизма од Хункар Аџи Бекташи Вели.“³

Бекташиизмот во форма каква што ја знаеме денес, не бил профилиран до 16 век. Поединецот одговорен за утврдување на постојната структура на бекташкиот ред бил **Бал’м Султан**. Тој спровел голем број на реформи, имал контрола над сè и ги унифицирал бекташките правила. Како резултат на оваа трансформација Бал’м Султан се смета за вториот светец и вториот основач (тур. İkinci Pir, пер. Piri Sani)⁴.

Што се однесува до суштината на учењето на бекташите, догмите или темелните точки на верското учење, бекташкиот тарикат нуди уникатно и препознатливо читање на Куранот; следење на учењата и практиките на пратеникот Мухамед и хазрети Али; почит кон семејството на пратеникот Мухамед – „ехли-бејт“, почит кон 12-те имами и 14-те безгрешни жртви т.н. масуми (masum-i rak); потоа, верување во евлии т.е. светци; следење на светиот пат на Хункар Хаџи Бекташ Вели и доктрината на четирите порти која не може да се замисли без ликот на муршидот или учителот кој го знае најдобро патот кој води до севишниот Алах, односно Хак, односно Вистината. Во популарната бекташка изрека “Eline, diline beline sahip ol,” со значење „биди господар на твоите раце, твојот јазик и твојот појас (во смисла на интимните делови)⁵, се инкорпорирани моралните вредности како што се: не кради, не повредувај, не убивај, не клевети, не навредувај, не лажи, не врши прељуба, не блудничи, кои не посетуваат на 10-те божји заповеди во христијанството⁶, а кои строго се почитуваат од страна на бекташите во текот на целиот нивен живот.

Историскиот развој на бекташкиот тарикат во Македонија, како и во целиот регион, се поврзува со подемот на бекташкиот ред од почетокот на XVI век, со дејствувањето на Бал’м Султан. За присуството на бекташкиот тарикат во Македонија во XVI век сведочи најстариот објавен пишан документ во врска со едно бекташко светилиште. Тоа е еден запис од 1544 година, чиј оригинал се чува во „Архивот на претседателството на владата

на Република Турција“ во Истанбул. Станува збор за теќето Х’д’р баба⁷ во Македонски Брод кое се смета за најстаро бекташко светилиште во Македонија.

Од истиот период, од XVI век се претпоставува дека потекнуваат Дикмен-баба теќето во Канатларци, како и теќето Харабати-баба познато уште и како Серсем Али-баба теќе во Тетово. Денес, покрај овие, горе споменати теќиња во Македонија активно е уште и теќето Х’д’р-баба во Кичево.

Серсем Али-деде или Харабати-баба теќето од Тетово

Бекташкото теќе Харабати-баба во Тетово е најголемото и најразвиеното османлиско дервишко теќе на Балканот. Нема сигурни податоци за времето на неговата изградба. Според одредени извори, теќето го основал Серсем Али-деде⁸ во 16-от век. Други информации говорат дека теќето е основано во 18-от век, во времето на Харабат Мехмет-баба кој починал во 1780 г., кој на местото во кое се запалило кандилото на Серсем Али-деде го основал теќето. Токму поради ова и теќето се споменува со две имиња: Серсем Али-деде и Харабати-баба⁹. Она што со сигурност се знае, е поврзано со обновувањето и претворањето на Харабати-баба теќето во голем комплекс, а тоа е кон крајот на втората половина од 18-ти и почетокот на 19 век и му се препишува на познатиот тетовски управител Реџеп-паша (починал во 1822 г.) и неговиот син Абдул Рахман-паша, кои повеќе од еден век независно владееле во поголемиот дел од централна и западна Македонија. Харабати-баба односно Серсем Али-баба теќето *„изградено е на седми февруари илјаду петсто триес осма година ставени се темелите. Меѓутоа не бил во ова големина, помало бил. После за време на Реџеп-паша стариот што е тука закопан, и тој му има подарено на теќето овој имот.“*¹⁰

Теќето Харабати-баба се состои од комплекс згради кои претставуваат архитектонско единство: зграда за бекташки церемонии и обреди, за живеење на бабата и дервишите и зграда за домашна економија, сите оградени со високи сидови во кои постоеле и пушкарници за одбрана. Во рамки на теќето се наоѓаат повеќе турбиња (гробови). Прво е изградено турбето на Серсем Али-баба, првиот старешина на теќето, подигнато на многуаголна основа. Многу подоцна до него се изградени две простории: во едната е погребан Реџеп-паша, а во другата, поголема, се гробовите на бабите – лидерите

на теќето. Во тој текиски комплекс, наследникот на Реџеп-паша, Абдурахман-паша, издвоил мал дел во северозападниот агол за „Харемлик“ (женско оделение), со посебни сидови, а се состои од куле (торња) и приземје со еден спрат. Ова го подигнал за ќерката, Фатима, која, исто така, е погребана во турбето на теќето со другите баби¹¹.

Се чини дека не постои ваков комплекс на Балканот, каде што се содржани сите белези на бектешкиот тарикат, што го прави ова теќе едно од најубавите и најрепрезентативни бекташки светилишта на Балканот (Слика 2).

Судбината на теќето

Културното наследство носи белези на историски времиња и социо-културни и политички режими кои што го конструираат; тоа е поле на интеракција и договарање на интересите на различни социјални групи. Во таквата перспектива некои автори претпочитаат да говорат за „режим на наследство“¹².

Бекташите престојувале во Харабати-баба теќето до 1912 година, и не се користело ова светилиште за верски обреди сè до 1941 г. Теќето повторно било активно помеѓу 1941-1945 г., а потоа во седумдесеттите години било дефинитивно напуштено, односно, теќето било национализирано и претворено во угостителско-туристички комплекс, и три објекти кои го сочинувале теќето се користеле како хотел, ресторан и диско. На тој начин комунистите го отстраниле бекташкиот старешина Баба Ќазим Бакали, (умрел 1983 г.). Во овој период поради пијаната изопаченост на бројни гости во хотелот, ресторанот и диското, довело до сквернавење на надгробните споменици при што биле уништени и уринирани, а исто така, бил опожарен главниот комплекс со турбињата предизвикувајќи значителни штети на гробовите на многу светци закопани во нив. Извесен период во рамките на теќето бил сместен Музејот на тетовскиот крај.

По распадот на Југославија и создавањет на независна Република Македонија во 1991 г. македонската влада не успеа да ги задоволи барањата за негово целосно, правно враќање на нивните претходни сопственици, иако последните бекташки баби Таир Гаши а подоцна и баба Тахир Емини, (1941-2006) во еден дел од него повторно влегуваат. Во меѓувреме Музејот на тетовскиот крај е иселен, а престаната е и угостителската дејност и хотелското сместување.

Позитивно решение на прашањето за сопственост било на добар пат се до 15-ти август 2002 година, кога група на исламски фундаменталисти, односно вахабисти, наоружани со калашникови и пиштоли навлегоја во скапоценото Харабати-баба теќе во Тетово и зазедоа контрола на поголемиот дел од објектите изјавувајќи дека ќе го вратат повторно имотот за изведување на нивната пет дневна молитва, т.е. ќе го претворат во џамија. Оваа узурпација беше спроведена со очигледно одобрување на сунитските верски власти, односно официјалната Исламска верска заедница во Македонија. Тие го окупирале теќето, секако без судска одлука и без правен документ, само за да наложат фактичко присуство тука и да го присвојат целиот комплекс.

Главното прашање кое се јавува е зошто овие исламски фундаменталисти сакаат да го приграбат ова бекташко светилиште и да го претворат во џамија? Постојат повеќе од 25 џамии во Тетово, 12 од нив се во околината на теќето. Зошто оваа група не сака да своите верски обреди да ги извршува во овие џамии? Речиси четиринаесет години подоцна, истата оваа група и понатаму, истакнувајќи го нивниот екстремизам, перманентно ги тормози припадниците на бекташката заедница, заплашувајќи ги и загрозувајќи ги нивните животи. Исто така, оваа радикална група, претставува постојана закана и за сите оние кои доаѓаат да го посетат ова прекрасно бекташко светилиште, често претставувајќи им го бекташизмот како отпадничко движење, давајќи им погрешни перцепции на посетителите, а неретко заплашувајќи ги и спречувајќи ги посетителите доколку изразат желба да ги видат турбињата и да го посетат дервишот во теќето, велејќи им да се држат подалеку од бекташите "еретици".

За јавноста бектешиската заедница стана одново интересна откако таа се посомнева во извештајот на СВР Тетово за пожарот во кој изгоре дел од познатото Харабати-баба теќе во Тетово, кое се случи на 13 декември 2010 година. Бектешите тогаш побараат полицијата повторно да направи увид и да утврди дали навистина причината за пожарот е прегреана светилка во една од собите на теќето. Тогаш беше опожарена внатрешноста на просторијата во која се вршат верските обреди. Изгорени беа околу 30 метри квадратни таванска резба, стара повеќе од 300 години, со што е нанесена огромна штета на овој познат локалитет од исламскиот период, изграден уште во 1538 година. Пожарот ја разгоре и дилемата околу сопственоста на објектот и ги зовре односите меѓу Исламската

верска задница и Бектишиската заедница кои се во тивка "војна" околу сопственоста на познатиот локалитет¹³. Имено, бекташите војна водат со Исламската верска заедница која не ги признава и недозволува да биде регистрирана оваа верска заедница во Единствениот судски регистар како верска заедница. Последните години од XX век, помеѓу бекташите се јавува идеја за формирање единствена заедница на бекташите во Македонија, која набрзо била правно реализирана, од страна на бекташите од Харабати-баба текето.

Нивната регистрација во Единствениот судски регистар траела само неколку години, т.е. до донесувањето на „Законот за правна положба на црква, верска заедница и религиозна група“¹⁴ во 2007 година. Заради формално-правно задоволување на критериумите за пререгистрација на овој закон, неизбежно било пререгистрација и на бекташката заедница. Токму со ваквиот Закон започнува голготата односно агонијата на бекташката заедница од Харабати-баба текето во Тетово, која поради сплет на околности не може да се избори за своја (пре)регистрација до ден денес.

Иако, навидум нивниот проблем лежи во пререгистрација која сè уште не може да се изврши, сепак, скриената заднина на проблемот е спорот на бекташката заедница со Исламската верска заедница во Македонија околу имотно-правните односи за објектот Харабати-баба теке во Тетово. Според кажувањата на моите соговорници, ИВЗ го попречува формирањето и регистрација на независна тарикатска заедница во Македонија за да не се добие самостоен правен статус на бекташката заедница во Македонија, а со тоа да се оневозможи водењето на спорот за текето во Тетово.

Објаснувањето на надлежните судски органи за одбивањето на регистрацијата било во тоа што нивното име „бекташка“ веќе било содржано во името на Ехлибејтска бекташка религиозна група на Македонија, со седиште во Кичево, а која е уредно регистрирана во Единствениот судски регистар. Случајно или не оваа регистрирана група веднаш добила поддршка од Исламската верска заедница. Исто така во образложението на судските органи стои дека изворите на учење биле исти како кај друг регистриран верски субјект т.е. со Исламска верска заедница, која е регистрирана на 14 ноември 2008 година и дека не бил доставен доказ за сопственост на седиштето наведено во барањето, врз основа на кој судот би можел да утврди дека седиштето Харабати-баба теке е нивен имот¹⁵.

Бекташите сметаат дека овој потег на ИВЗ за непризнавање е последица на проблемот со текето во Тетово, а сè со цел да се оневозможи нивно понатамошно регистрирање и постоење и на тој начин да се изгуби правната битка околу сопственоста врз текето.

Харабати-баба текето има потенцијал за генерирање на огромно богатство кое се должи на фактот дека неговиот вакф имотната сопственост е огромна. Ако текето е вратено во целост на бекташката заедница, средствата кои би требале да бидат генерирани во текот на овие својства ќе бидат значајни за обезбедување доволно приходи за одржување на потребите на заедницата. Постоењето на недоразбирања и контрадикторности на релација ИВЗ-Бекташиска заедница во голема мера условува да се уништува текето и да се губат неговите историски и културно-уметнички вредности.

Исламското културно наследство од периодот на турско владеење во Македонија, како дел од нејзината севкупна мултицивилизациона слика, станува се позагрозено пред се поради негрижаа на човечкиот фактор. Знаејќи ја ваквата состојба која со години се провлекува во тетовското теќе, македонската влада преку своите институции, до ден денес не покажува интерес во решавање на овој случај. Дали се работи за немоќ поради опструкции и големо влијание на ИВЗ во политиката, или пак станува збор за незаинтересираност и апсолутна негрижа за културното наследство од страна на владата, ќе остане знак прашање.

Доколку ги погледнеме членот 4 и членот 5 од Законот за заштита на културно наследство, ќе најдеме на *Цели на заштита*, а таму стои следно: Основна цел на заштитата е: 1. Зачувување на културното наследство во изворна состојба; 2. Создавање на што поповолни услови за опстанок на културното наследство и за задржување на интегритетот на сите податоци што тоа ги носи во себе како сведоштво, извор или своевиден документ;... 4. Оспособување на културното наследство, според неговата намена и значење, да служи за задоволување на културните, научните, едукативните, естетските, верските, економските, туристичките и другите потреби на граѓаните и на општеството. (2) *Оперативна цел на заштитата* е преземање на активности за спречување на дејства, појави и влијанија со кои се врши или може да настане оштетување, уништување, растурање, исчезнување, деградирање и противправно присвојување на културното наследство. (3) *Крајна цел на заштитата* е пренесување на

културното наследство на идните генерации. Додека во членот 5 стои: (1) Културното наследство е темелна вредност на Република Македонија што се заштитува во секакви околности. (3) Културното наследство се заштитува според неговите вредности, значење и степен на загрозеност, без оглед на времето, местото и начинот на создавањето или кој го создал и во чија сопственост или владение се наоѓа, како и без оглед дали е од световен или религиозен карактер и на која конфесија припаѓа или дали е регистрирано¹⁶. Овие членови од Законот за заштита на културното наследство покажуваат како Државата, односно ресоротно министерство, треба да се однесува, да се грижи и/или да го заштитува културното наследство. Меѓутоа, согледувајќи ја целата ситуација, во овие членови од Законот, повеќе е прикажан еден идеален или замислен модел на функционирање на нештата, кој се коси со реалната состојба која е сосема различна и далеку од идеална. Така, иако Министерството за култура на Република Македонија целиот комплекс во тетовското теќе го има ставено под заштита на државата, како културно наследство од посебно значење, кое треба да го заштити и одржува, таа многу малку, речиси и да не вложува во ова културно наследство што е меѓу ретките во државата од овој тип. На тој начин бекташите од ова теќе, се оставени сами да ја водат битката околу грижа за теќето од уништување, преку самостојни поправки, одржување и заштита на овој историски споменик. Но исто така, оставени се сами да се справуваат со постојаните напади и навреди од страна на радикалната група која бесправно го има узурпирано теќето повеќе од десетина години.

Бекташите сметаат дека, како последица на вооружениот конфликт од 2001 година, како и неодговорниот однос на државата кон културното наследство, а притоа имајќи предвид и периодот на комунизмот кога на верниците на бекташката верска заедница не им беше дозволен пристап, на жалост уништен е голем дел на објектите во самиот комплекс. Доколку се продолжи со ваквиот игнорантски однос кон теќето и кон бекташката заедница, лесно може да го сними ова значајно бекташко светилиште од мапата на исламското културно наследство, и од листата на Културно наследство во Македонија (Слика 3).

Бекташите од Харабати-баба теќето, постојано апелираат до Владата на Република Македонија, до политичарите, до странските дипломати и до останати влијателни тела за

помош, но без успех. Она што оваа верска заедница постојано апелира до органите на власта и ги повторува нивните барања е следно: прво регистрација согласно законот, како легална верска заедница, потоа, спроведување на денационализација и враќање на имотот за кои, велат, дека поседуваат и тапи, трето, отстранување на противзаконските радикалисти, узурпатори на теќето и помош за реконструкција на теќето.

Слика 1. Хаџи Бекташ Вели, основач и духовен лидер на бекташкиот тарикат



Слика 2. Дел од објектите во Харабати-баба/Серсем Али-баба теќето, фотографии направени при сопствено теренско истражување, во теќето Харабати-баба, 2013 г.



Слика 3. Абдул Муталиб, дервиш во бекташкото теќе Харабати-баба во Тетово. Фотографија направена при сопствено теренско истражување, во теќето Харабати-баба, 2013 г.



Библиографија:

1. Ване Георгиев, Стејт Департментот ја осудува ИВЗ за окупација на бекташкото теќе, во: Глобус, неделн весник, достапно на: <http://www.globusmagazin.com.mk/?ItemID=339C8A1065706E4FB704B4FED1661E61>, веб-страницата последен пат е посетена на 12.10.2016 г.
2. Гојко Ефтоски, Арабати баба теќе: Културно-истриски споменик на минатото, достапно на: <http://www.utrinski.mk/?ItemID=E8DC0CFC3BB4D845AEECA37AFFCCA8D0>, веб-страницата последен пат е посетена на 11.10.2016 г.
3. Елизабета Конеска, Дилеми околу историјата на црквата Св. Никола или Х'д'р баба турбето во Македонски Брод, во: Гласник, год. 50, број 1, Институт за национална историја, Скопје, 2006 г.

4. Закон за заштита на културно наследство, достапно на:
http://www.kultura.gov.mk/documents/Zakon_za_zastita_na_kulturnoto_nasledstvo.pdf,
 веб-страната последен пат е посетена на 11.10.2016 г.
5. Македонски православен календар, Светиот Архиепископски Синод на Македонската Православна Црква - Охридска Архиепископија, 2015 г.
6. Метин Изети, Тековите на тесавуфот, Здружение за културна афирмација „СКОФИА“, Тетово, 2008 г.
7. Службен весник на Република Македонија, број 154, година LXIX , 7 декември 2012,
 достапно на:
<http://www.slvesnik.com.mk/Issues/59A663CC6B61A64094D8390F618ACE5E.pdf>.
8. Сопствени теренски истражувања, 2014 година, западен дел на Македонија.
 Дервиш на 58 годишна возраст, Албанец.
9. Сопствени теренски истражувања, 2013 година, западен дел на Македонија.
 Старешина - баба на 74 годишна возраст, Албанец.
10. Указ за прогласување на законот за правната положба на црква, верска заедница и религиозна група, во: „Службен весник на Република Македонија“ бр. 113 од 20.09.2007 година.
11. Bendix, Regina F., Aditya Eggert & Arnika Peselmann (ed.) 2012: Heritage Regimes and the State. Goettingen Studies in Cultural Property, Vol. 6. Goettingen: Universität Goettingen.
12. Džemal Čehajić, Derviški redovi u jugoslovenskim zemljama sa posebnim osvrtom na Bosnu i Hercegovinu, Grafo-art atelje, Sarajevo, 1986.
13. Frank Kressing, A Preliminary Account o Research regarding the Albanian Bektashis - Myths And Unresolved Questions published in : KASER, Karl; K RESSING, Frank (2002), Albania - A country in transition. Aspects of changing identities in a south-east European country. Baden-Baden, pp. 65-92. Достапно на: http://www.philhist.uni-augsburg.de/lehrstuehle/volkskunde/lehre_verkn__pfung_mit_digicampus/ss07/Religion_als_Bestandteil_von_Ethnizit__tskonstruktionen/Downloads/Preliminary_Account_Albanian_Bektashiyye.pdf.

14. John Kinglesy Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Luzac & CO., London W.C., 1937.

15. Stephen Schwartz, *The Harabati Baba Teqe in Tetova Under Wahhabi Attack*, достапно на: <http://www.islamicpluralism.org/1682/the-harabati-teqe-in-tetova-under-wahhabi-attack>.

¹ Закон за заштита на културно наследство, достапно на: http://www.kultura.gov.mk/documents/Zakon_za_zastita_na_kulturnoto_nasledstvo.pdf, веб-страната последен пат е посетена на 11.10.2016 г.

² Гојко Ефтоски, Арабати баба теке: Културно-истриски споменик на минатото, достапно на: <http://www.utrinski.mk/?ItemID=E8DC0CFC3BB4D845AECA37AFFCCA8D0>, веб-страницата последен пат е посетена на 11.10.2016 г.

³ Сопствени теренски истражувања, 2013 година, западен дел на Македонија. Старешина - баба на 74 годишна возраст, Албанец.

⁴ John Kinglesy Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Luzac & CO., London W.C., 1937, стр. 56.

⁵ Frank Kressing, *A Preliminary Account o Research regarding the Albanian Bektashis -Myths And Unresolved Questions published in* : KASER, Karl; K RESSING, Frank (2002), *Albania - A country in transition. Aspects of changing identities in a south-east European country*. Baden-Baden, pp. 65-92. Достапно на: http://www.philhist.uni-augsburg.de/lehrstuehle/volkskunde/lehre_verkn__pfung_mit_digicampus/ss07/Religion_als_Bestand_teil_von_Ethnizit__tskonstruktionen/Downloads/Preliminary_Account_Albanian_Bektashiyye.pdf.

⁶ *Македонски православен календар*, Светиот Архиепископски Синод на Македонската Православна Црква - Охридска Архиепископија, 2015 г., стр. 7.

⁷ Повеќе за ова теке види кај Елизабета Конеска, *Дилеми околу историјата на црквата Св. Никола или Х'џр баба турбето во Македонски Брод*, во: Гласник, год. 50, број 1, Институт за национална историја, Скопје, 2006 г.

⁸ Серсем Али деде бил Тетовец и служел како везир во Високата Порта во времето на Султанот Сулејман, кој истовремено бил оженет со сестрата на Серсем Али Деде, Махидевран Султан. Меѓутоа тој подоцна ја оставил службата и се повлекол во главното бекташко теке во Киршехир, каде стигнал до положба Поглавар.

⁹ Метин Изети, *Тековите на тесавуфот*, Здружение за културна афирмација „СКОФИА“, Тетово, 2008 г., стр. 195.

¹⁰ Сопствени теренски истражувања, 2014 година, западен дел на Македонија. Дервиш на 58 годишна возраст, Албанец.

¹¹ Džemal Ćehajić, *Derviški redovi u jugoslovenskim zemljama sa posebnim osvrtom na Bosnu i Hercegovinu*, Grafo-art atelje, Sarajevo, 1986., 176.

¹² Bendix, Regina F., Aditya Eggert & Arnika Peselmann (ed.), *Heritage Regimes and the State*. Goettingen Studies in Cultural Property, Vol. 6. Goettingen: Universität Goettingen., 2012.

¹³ Ване Георгиев, Стејт Департментот ја осудува ИВЗ за окупација на бекташкото теке, во: Глобус, неделен весник, достапно на: <http://www.globusmagazin.com.mk/?ItemID=339C8A1065706E4FB704B4FED1661E61>, веб-страницата последен пат е посетена на 12.10.2016 г.

¹⁴ Види: Указ за прогласување на законот за правната положба на црква, верска заедница и религиозна група, во: „Службен весник на Република Македонија“ бр. 113 од 20.09.2007 година.

¹⁵ Службен весник на Република Македонија, број 154, година LXIX , 7 декември 2012, достапно на: <http://www.slvesnik.com.mk/Issues/59A663CC6B61A64094D8390F618ACE5E.pdf>.

¹⁶ Закон за заштита на културно наследство, достапно на: http://www.kultura.gov.mk/documents/Zakon_za_zastita_na_kulturnoto_nasledstvo.pdf, веб-страницата последен пат е посетена на 11.10.2016 г.

**„Го заштитија нашето“: етнографија и антропологија на
нематеријалното културно наследство во р. Македонија**
Ивана Лазеска, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје, Република
Македонија

Апстракт: Истражувањето на нематеријалното културно наследство од гледиштето на етнологијата и антропологијата во светски рамки со одвива неколку децении наназад, но во последните десетина години овие истражувања значително се поинтензивни и во Р. Македонија. Преку разгледувањето на Конвенцијата за заштита на нематеријалното културно наследство на УНЕСКО, Законот за заштита на културно наследство на Република Македонија и преку теренските истражувања може да се согледа она што за „обичниот“ човек во Македонија значи нематеријално културно.

За интересот за нематеријалното културно наследство и за неговата заштита, ме поттикнаа две работи. Тоа беа штипскиот обичај „Четрсе“ (кој се практикува на верскиот празник Св. Четириесет Маченици на 22 март) и орото Копачка од пијанечкото село Драмче кои во 2013, односно 2014 година, станаа дел од репрезентативната листа на УНЕСКО за нематеријално културно наследство. Оваа вест предизвика кај мене да добијам впечаток дека институциите кои се овластени за заштита на културно наследство во Република Македонија започнале навидум сериозно да се занимаваат со истражување, заштита, презентација и промоција на нематеријалното културно наследство. Интересен е податокот дека Р. Македонија е една од земјите со најмногу ратификувани конвенции кои се однесуваат на културното наследство, а се предложени од страна на УНЕСКО. Исто така, Р. Македонија се приклучи кон земјите во светот кои се залагаат за нов пристап во заштитата на културното наследство и тоа веднаш после Хрватска, Македонија е втора европска држава, а осумнаесета во светот која ја ратификуваше Конвенцијата за заштита на нематеријалното културно наследство на УНЕСКО.

Зачувувањето на нематеријалното културно наследство на народите низ светот е една од најважните задачи кои пред целата меѓународна заедница ја постави УНЕСКО со усвојувањето на Конвенцијата за заштита на нематеријално културно наследство од 2003

година. На Балканот, во југоисточна Европа, каде културите и народите се меѓусебно испреплетени, оваа задача е исклучително осетлива и бара сериозен практичен и теоретски пристап во дефинирањето и планирањето на процесот на евидентирање и заштита на наследството.

Интересот на антропологијата за културното наследство не е повеќе само во рамките на барањето општи етнолошки модели на човечка организација, туку тие се прошириле и во тековните дебати за глобализираните човечки комуникации, економска размена и политички приврзаници. Културното наследство се изучува во антропологијата не само поради еволутивната и интракултурната значајност, туку поради важноста за преговори со останатите луѓе, заштита на ранливи заедници, бранење на културни идентитети, поврзување на културата со развојот и наоѓање на ефективни патишта кон одржливост. Според ова, антропологијата денес се занимава со нови општествени форми на интрасубјективни односи. Со оглед на овие теми, полесно е да се разбере односот на антрополошките истражувања во програмата на културниа политика, специфична за заштитата на нематеријалното културно наследство.

Конечно, нематеријалното културно наследство е живо наследство, наследство кое се случува во сегашноста, во кое се препознаваат неговите наследници. Тоа не претставува само наследна традиција, туку, пред сè, претставува современа манифестација. Кога наследството ја зголемува вредноста на заедницата, тоа започнува да и служи на државата. Доколку го имаме ова на ум, се чини дека е неизбежно да се земе во предвид поимот за владеење во релација со власта. Работата во политичката антропологија сугерира истражување на конструкциите и моделите на легитимните авторитети. Како што предложил Марк Оже (Marc Auge), во односите со институционализираната моќ, треба да се истражуваат и истражувачите. Културните форми и активности се развиени од владите како дел од социјалните менаџерски програми. Тие очигледно се отвор помеѓу власта и заедницата, дефинирани од многу форми на непостојаност.

Законот за заштита на културно наследство е основна нормативна рамка, според која се остварува заштитата на културното наследство во Република Македонија. Како

системски закон, опфаќа прашања што се од значење за единството на системот на заштита на културното наследство, како и прашања што се заеднички за повеќе сродни или различни видови културно наследство и правни институти и процеси за функционирање на оваа област. Иако Република Македонија ја стекна својата независност во 1991 година, како самостојна република, таа немаше преземено никаков конкретен чекор во форма на закон за заштитата на културното наследство сè до 2004 година. Па така, Законот за заштита на културно наследство за прв пат во Службен весник на Република Македонија е излезен на 02.04.2004 година. Како главна карактеристика на овој закон, но и на останатите закони на Република Македонија кои се донесени по осамостојувањето на државата, е „препишувањето“ од западноевропските закони и генерално е во согласност со заложбите на Република Македонија за влез во Европската Унија. Колку ова „препишување“ на законот се вклопило во целиот македонски институционален систем, и колку помага или одмага во извршување на практичната работа на заштитата на културното наследство ќе биде претствено во понатамошниот дел од овој труд.

Најпрво, за да можеме да го разбереме целкупниот процес на заштита на културното наследство ќе се обидам го разберам Законот за заштита на културно наследство донесен во 2004 година и е во сила сè до денес.

Дефинирањето на културното наследство е клучно во овој закон и има точно утврдено значење. Уште на самиот почеток на дефиницијата, се воочува дека во законот ќе се прави јасна дестинкција помеѓу материјалните и нематеријалните добра. Од поглед на истражувач кој е засегнат за нематеријалното културно наследство, ќе напомени дека овој закон е можеби на добар пат бидејќи со направената разлика на културното наследство како материјално и нематеријално, законот го препознава постоењето на едно вакво наследство кое со години наназад не го добивало заслуженото внимание. По препознавањето и разбирањето, следните логични чекори би биле истражување и заштита. Исто така, значи дека досегот на заштита е проширен и врз категоријата *добра* кои што дотогаш не биле предмет на заштита. Очигледно е дека станува збор за нов национален модел на заштита од дотогашниот, каде што природата на самите добра не игра никаква улога во поглед на нивниот правен третман како заштитени добра. Предметниот поим не опфаќа кои било материјални и нематеријални добра од културно и историско значење,

туку само тие што се наоѓаат под соодветен правен режим, воспоставен заради нивната заштита и користење.

Неопходно е да се напомене и изразот *заштитено добро* (анг. *Protected property*) кој е генерирачки поим со правно и со техничко значење. Како таков, тој претставува една апстракција, што е плод на теориската глобализација направена со цел да се профилира претпознатлив модел за глобално препознавање на односот кон одделни категории добра. Па така предметниот поим, несомнено, е прифатлив поради неговата функционалност. Самиот негов израз е доста сугестивен, со него не само што се изразува, туку и се нагласува суштинската разлика наспроти оние категории добра што го немаат истиот статус, т.е. не претставуваат заштитени добра. Како општа категорија, самиот поим подразбира исклучително широка и разгранета номенклаура содржини за кои државата пропишува посебен правен режим и обезбедува различни видови правна, физичка или техничка заштита.

Понатаму во законот се прави основна поделба на културното наследство, кое според неговите *својства* се дели на: **недвижно, движно и духовно**. Според неговото *значење* се дели на културно наследство од особено и од друго културно и историско значење (или значајно културно наследство). Поделба е направена и врз *степенот на загрозеност*, па така постои **незагрозено и загрозено** (културно наследство во опасност) културно наследство. Во поделбата на културното наследство според својствата недвижното и движното се она што го прават материјалното културно наследство, додека духовното, всушност е нематеријалното културно наследство. Според законот, основна цел на заштитата на културното наследство е зачувувањето на културното наследство во изворна форма, создавање на поповолни услови за опстанок на културното наследство и за задржување на интегритетот на сите податоци што тоа ги носи во себе како сведоштво, извор или своевиден документ, ширење на сознанија за вредностите и значењето на културното наследство и за неговата улога во културната идентификација и оспособување на културното наследство според неговата намена и значење, да служи за задоволување на културните, научните, едукативните, естетските, верските, економските, туристичките и другите потреби на граѓаните и на општеството. Оперативната цел на заштитата на културното наследство е преземање на активности за спречување на дејствија, појави и влијанија со кои се врши или може да настане оштетувања, уништувања, растурање,

исчезнување, деградирање и противправно присвојување на културното наследство. Како крајна цел на заштитата на културното наследство е пренесувањето на истото на идните генерации.

Прашањето околу тоа како би се заштитувало културното наследство, односно нематеријалното културно наследство, во овој закон се одговара доста обемно, но не и конкретно. Па така, би се вршеле дејности од областа на културата што во целост или делумно се однесуваат на заштитата на определен вид културно наследство, потоа би се вршеле управни, стручни и други работи на заштита што се од значење за остварување на функциите на државата и правата и должностите на граѓаните и правните лица во врска со културното наследство, организирање мрежа на специјализирани служби и постојани советодавни и координативни тела за заштита, како на национално така и на локално ниво, утврдување на национална стратегија за заштита и нејзино ефикасно спроведување, развивање на свест за значењето на културното наследство и опасностите на кои е изложено и потребата од неговата заштита, изградување и унапредување на компатибилен информативен систем за културно наследство и негово поврзување со специјализираните и општите системи и мрежи на национално и меѓународно рамниште, меѓународна помош, соработка и заштита на националното културно наследство и стимулирање на невладините организации и приватните иницијативи за заштита и користење на културното наследство¹.

Конкретно за заштитата на нематеријалното културно наследство е одвоена една дополнителна ставка, а тоа е дека заштитата на културното наследство се остварува и со изработување и чување на записи за него, како и со поттикнување на негово пренесување во изворните и другите средини. Едно е јасно дека со изработување и чување на записи од нематеријалното културно наследство тоа не се заштитува во целост. Можеби тоа е само првиот чекор, од долгиот пат кој треба да се помине за да еден обичај, песна, празнична прослава, танц да се заштити од заборав. Што се однесува за поттикнувањето на пренесување на нематеријалното културно наследство, воопшто во овој закон не е посочено со кои мерки би се поттикнал тој процес, а не би била далеку од вистината доколку кажам дека во практичната работа на луѓето кои се овластени да го применуваат овој закон, не е превземен некој конкретен чекор.

Нематеријалното културно наследство е поделено на три видови и тоа:

- **Фолклорни добра** како обичаи, обреди, преданија, умотворби, народни песни, приказни, легенди, пословици, гатанки, танци, игри, стари и ретки занаети, традиционални вештини и други изрази од нематеријалното народно творештво.
- **Јазикот** како литературен односно стандарден јазик и негово писмо, како и локалните говори на ист јазик (дијалекти)
- **Томоними** како имиња на езера, реки, извори и други водени објекти (хидроними) градови, села и други населби (оиконими), природни или административни подрачја (хороними), патишта (дромоними), земјоделски просторни објекти (агроними), планини и други објекти на природата поврзани со шума (дендроними) и други изворни, локални и официјални називи што се предметни за топонимијата на Република Македонија².

Од горенаведените видови на нематеријалното културно наследство, всушност сите се елементи на материјалната и духовната култура. Социјалната култура која нераскинлив дел од живеењето на еден народ и која е мошне специфична во многу делови од светот, па и во Македонија како да е ставена под тепих. Причините за ваквиот пропус во овој закон можат да бидат многубројни, но последицата е јасна. Многу од социјалните практики исчезнуваа, а и роднинските односи и терминологиите сè повеќе го губат своето значење или пак едноставно се забораваат.

Законот за заштита на културното наследство теоретски е доволно оформен и ги опфаќа сите позначајни ставки околу заштитата како на пример категории на културно наследство според кое се дели на културно наследство од особени значење и исклучително културно наследство, потоа ги опфаќа инструментите за заштита, се посветува внимание и на националниот регистар на културно наследство и стекнување на меѓународен статус.

Она што фрла сенка врз овој закон е практичното спроведување на истиот, но не и само тоа. Тука се и сите оние национални или меѓународни листи на кои се впишуваат елементите на нематеријалната култура со цел да се заштитат, па се добива впечаток дека ако некој елемент не е дел од некаква листа, тој како да не го носи значењето и тежината

на нематеријално културно наследство, па оттука и не заслужува да биде заштитено. Во реалноста е невозможно сите нематеријални културни добра да бидат впишани во националната листа на културно наследство на Р.Македонија, или пак на репрезентативната листа на УНЕСКО, па го поставувам прашањето што се случува со нематеријалните културни добра чие име не се наоѓа на некаква листа?

Бележки:

¹ Закон за заштита на културно наследство, Сл. весник на Р Македонија” бр.20/04 од 02.04.2004 година.

² Исто.

Социокултурен модел на развитие на град Раднево

Мария Младенова, Софийски университет „Св. Кл. Охридски“

Mariya Mladenova, Sofia University „St. Kl. Ohridski“

Socio-Cultural Model of Development in the City of Radnevo

Annotation: *Founded in the 1750s, The village of Radnevo, depending on its geographical location (in the Upper Thracian land, near the town of Stara Zagora) has provided the livelihood of its inhabitants mainly through agricultural activities. Before and, especially after the Liberation, the village was formed as a large cereal center, developing cereal-trade activities related to cereals throughout the region. This role is further enhanced by the construction of the Simeonovgrad – Radnevo – Nova Zagora railway line in 1872-1873. Trade and production of wheat and others continues to be the main way of subsistence for the inhabitants of the village until the Second World War. The new communist authority in Bulgaria decides to take on the path of heavy industry, and this requires energy. It turns out that the East Marshall Coal Basin is the largest in the country and it is decided to create Maritza-Iztok Mines – energy enterprise. The headquarters of the enterprise is organized in Radnevo village and the new city completely changes its socio-cultural development model.*

1. Социокултурно развитие на село Раднево от 1878 до 1944 година

Раднево е обявено за град на 7 септември 1964 година. От създаването си през 1750 година до 1906 г. селцето се нарича Радне махле, но след това се преименува на Раднево. От 1911 година селото придобива правата на околийски център. Още по времето на османското владичество, през 1872-1873 година е построена железопътната линия Симеоновград – Раднево – Нова Загора, от френската фирма „Барон Хирш“. Веднага след изграждането ѝ, във вече земеделско ориентирания район, търговията започва да се развива с бързи темпове. По време на османското владичество, Радне махле и селищата около него спадат към Ескизаарската кааза, Филибелски санджак. Впоследствие, някои от тях се числят към новообразуваната Енизаарска кааза, но без самото Радне махле и Караборун (дн. с. Знаменосец). От сто и четирите села в каазата едва 14-15 са с турско население и незначителен брой села имат смесено население – турско и българско (Койчева 1970).

Тъй като Ески Заара – добре развит зърнен търговски център е в близост до Радне махле, голяма част от жителите на селцето също се занимават с търговия на зърнени храни. След построяването на жп линията самото Раднево става търговски център. Железопътната линия разделя селото на две части – „Селото” и „Гарата”. В Радне махле се заселват търговци, чиновници и занаятчии – гърци. По-късно гърците са заменени от българи, които идват от съседните градове, особено от Стара Загора. Един от тези старозагорски преселници е и бащата на поета Гео Милев, който е роден в Раднево, както се е нарекло скоро след Освобождението селцето.

Селяните от околните села започват да наричат Раднево „Меркеза”. Това название се употребява и до днес. За хората от онова време е било голямо събитие, ако могат да отидат до „Меркеза”. Населението на селото расте. Наблюдава се голямо движение на хората. В една и съща година се изселват известен брой жители в градовете, но и в Раднево се преселват селяни от околните села. Преселването надминава изселването, тъй като Раднево расте. През 1940 година село Раднево наброява 800 къщи. Населението е предимно българско. Има няколко арменски семейства, около 100 души цигани. В „Селото“ живеят няколко семейства демирджии. Те са християни, но по външен вид приличат на роми. Не сключват брак с българи, а се женят само помежду си. Занимават се предимно с железарство и точиларство. През 1936 година общината ги оземлява и демерджиите започват да се занимават и със земеделие.

Най-старото обществено учреждение в Раднево е църквата „Св. Иван Рилски”. Построена е по инициатива на Драго Константинов, който е клисар в църквата на съседното село Караборун (дн. с. Знаменосец). Радневци чувстват срам, защото селата около тях са по-малки, а отдавна вече имат църкви. През пролетта на 1874 година Драго Константинов кани енорийския свещеник Георги Желев да дойде в Раднево. Всички селяни са събрани на мегдана и им се предлага да си построят църква. Константинов слага кърпата си на земята и пуска шест турски пари в нея. Всички останали селяни последват примера му. По този начин се събира известна сума, достатъчна, за да се построи църквата. На 4 май 1877 г. се поставя основният камък на постройката. След пет месеца църквата е завършена. Радневци канят майстори зидари от гр. Трявна, за да украсят сградата. Още през същата година църквата е разрушена от оттеглящите се турски войски по време на Руско – Турската Освободителна война, но след 3 години е възстановена отново. През 1936

година към църквата е построена камбанария висока 14 метра. Преди 9 септември 1944 г. – на 1 ноември се е празнувал празникът на радневската църква. На тази дата се е правел едnodневен събор в селото.

Друга важна обществена институция е общината на град Раднево. Тя е основана през 1888 година. Първият кмет, избран от селяните е Дичо Попов. Новото учреждение се е помещавало в една малка стаичка в пристройка до църквата. Общинският дом е построен едва през 1929 година. През 1934 г. Радневска община става централна община на 12 села – Знаменосец, Трън, Рисиманово, Любеново, Бели бряг, Трояново, Тихомирово, Даскал Атанасово, Тополяне, Българене и Константиновец. Жителите на цялата община са над 11000. През 1944 година селата Любеново, Рисиманово и Българене се отделят в самостоятелна община.

Първата просветно-културна организация в Раднево е читалището, което е основано от младежи през 1919 г. След 7 години се построява читалищен дом на централно място – между „Селото” и „Гарата”. Читалището се състои от театрален салон и библиотека. Годици наред в него се изнасят представления от Радневската театрална трупа и от чужди театри. Библиотеката е основана с няколко хиляди тома прочитна литература. През 1939 година читалището се снабдява и с кино апарат. Отначало самият читалищен салон се ползва за кино, но се оказва неподходящ за тази цел. Така през 1940 г. започва да се изготвя голяма постройка, специално за кино. Кино-театърът отваря врати през 1943 г. Общината помага за построяването на сградата като дарява 1 млн. лв. Популярната банка дава 300 хил. лв. помощи и 300 хил. лв. заем. Самата постройка заема площ от 700 м² и има 500 места, широка сцена, стаи за артистите, библиотека и магазини. Постройката, заедно с мястото, струват 4 500 000 лева.

Точни данни относно първото училище в селото няма. Предполага се, че то е основано не много след построяването на църквата. Отначало училището се е помещавало в частни къщи из селото, а по-късно се мести в църковните постройкци.

През 1896 г. се отваря и класно училище до втори клас. Едва през 1911 г. се открива и пълна гимназия. Междувременно, в района на „Гарата” се открива училищен клон с четири отделения за децата от тази махала. Той се помещава в частни къщи, а по-късно се мести в едно старо дъсчено здание, което по-рано е било търговски клуб, а след това – амбулатория. През 1912 година в село Раднево се построява нова самостоятелна

амбулатория. С порастването на „Гарата” става наложително там да се построи голямо училище. През 1931 г. то става факт. От 1927 г. съществува допълнително земеделско училище. Младежите, които са завършили трети прогимназиален клас, са се записвали в двугодишния курс на това училище. Земеделското училище е държавно. Персоналът му се състои от директор – агроном, учителка със специално земеделско образование и лекторка по шев и кройка. Лектор в училището е и участъковият лекар.

В Раднево земеделието и животновъдството са основният поминък на хората, търговията също е силно развита. Търговци са десет души гърци, двама арменци, един евреин и двама българи. Един от тези двама българи е хаджи Ангел. Той основава голяма търговска фирма, която съществува чак до 1930 г. През първите години след Освобождението се развива търговията със зърнени храни, а в последствие и търговията с манифактурни стоки, строителни материали и др.

Има и много занаятчийски работилници – сарачници, опиничарници (работилници за цървули), шивашки, коларожелезарски, дърводелски и др. Те процъфтяват, защото са свързани с нуждите на населението.

От двете страни на пътя, около постройката на гарата са се издигат множество сгради – търговски и занаятчийски дюкянчета, образуващи типичната източна чаршия. Таксите за пренос на стоките с железницата са много високи. За превоз на един вагон с жито, компанията на „Барон Хирш” е вземала толкова, колкото е струвала една трета от цялото жито. Вестник „Земеделие” от 1884 година съобщава, че Дирекцията на земеделието е влязла в преговори с компанията на Хирш, за да се намали таксата за пренос.

Скоро търговците започват да си строят къщи около гарата. Това са постройки на два етажа, като първият е магазин, а вторият – жилищен. Къщите са с модерна архитектура и изграждат образа на новия квартал, който започва да се оформя около гарата.

Появяват се и кръчми и гостилници. Една от първите е собственост на Илчо Шиваров.

В селото има и хотели. Първият е от 1926 година. Името му е „Борис” и се помещава в собствена сграда, на 150 метра от гарата, съществуваща до ден днешен, макар и запустяла. Братя Михалеви пък имат хотел на два етажа. Той продължава да съществува и след 1944 година.

Голямо значение за местната търговия има и тридневният панаир в Раднево, водещ своето начало от 1894 година. Панаирът не е мострен, нито международен, но е един от най-старите и най-големи Южнобългарски панаири, който масово се посещава от търговци от цяла България, Гърция и Турция. Панаирът се открива ежегодно една седмица преди Илинден и заради това се нарича Илинденски. Този панаир продължава и до днес, но преди четири години датата му се сменя, като се слива с празника на града – 7 септември, и сега продължава от 5 до 8 септември.

Антигръцките вълнения в страната през 1905-1906 година карат много гръцки търговци умишлено да фалират и да навредят на българските търговци. Вестник „Средна гора“ от 1905 година съобщава за такъв случай.

През 1923 година в Раднево се създава търговският картел „Житен клас“ с председател Христати Атанасов. Членове са други търговци на жито. Целта на картела е да компенсира останалите след щетите на гръците търговци. Картелът съществува до 1926 година.

От година на година село Раднево се издига като търговски център и е на първо място по търговия в Южна България. През 20-те година на XX век в Раднево е имало 20 души търговци с висше търговско образование, за сравнение със Стара Загора, където са били 8 човека.

Покрай търговията, в Раднево се развива и банковото дело. Според Берлинският договор (1878), аграрният въпрос не е напълно разрешен. Турците си остават собственици на земята и селяните имат нужда от пари, за да им я платят. Така започва да се развива лихварството. За да се предотврати експлоатацията на дребните селяни от лихварите, през 1905 година в Раднево се открива Земеделска каса. Тя кредитира само земеделските стопани, при наличието на солидни гаранции. Земеделските каси се създават още по време на османското владичество от реформатора Митхад паша и остават в наследство на българския народ. Такава каса в Раднево просъществува до 1930 година, когато се преустройва на Българска земеделска банка и става клон на Старозагорската банка.

На 9 август 1922 година в Раднево се открива агенция и на Българска народна банка. Първият ѝ директор е Ангел Маринов.

Най-изгодни за кредитоискателите са популярните банки. Техните влогове се увеличават, защото са влогове на дребни спестители, а същевременно това са банки за

дребни кредитори, гарантирани предостатъчно. На 9 февруари 1925 година е основана Радневската популярна банка по инициатива на управителя на агенцията на Българска народна банка, Ангел Маринов, и с участието и подкрепата на най-големите радневски търговци.

През 1928 година на 9 юли, група едри търговци, създават акционерно дружество с основен капитал 1 млн. лева и слагат началото на Радневската търговска банка. Тя има клон и в Нова Загора. При разрастването на работата ѝ, Българската търговска банка – София, откупува 514 от акциите на Радневската банка. По-късно същата се слива с Южnobългарската банка и става неин клон в Раднево. Радневска търговска банка просъществува чак до 1934 година.

От 1929 г. в Раднево е открит и клон на Френско-българската търговска банка, наречена още Интербанка. Тя съществува до 1934 г. и чрез реорганизация се преобразува в клон на новосъздадената през тази година Банка български кредит, която подпомага изключително търговците.

Още след прекарването на жп линията през Раднево, наред с търговията, се развиват и занаятите. До 9 септември 1944 г. в Раднево са регистрирани 150 занаятчийски предприятия. От занаятите процъфтяват тези, които са свързани с бита на населението. Първият занаят, който намира добър прием в Раднево и дава възможност за препитание е опиничарството (цървулджийството). Един от първите опиничари в селото е Еньо Петров – кундурджията. През 1885 година арменец Гарабед Степанян, в съдружие с Рупен Русчукян, отварят първата железарска работилница в Раднево и произвеждат прочутите навремето веялки за селскостопанско производство, дребен земеделски инвентар като плугове и др. По-късно се развива и арабаджийството (правене на каруци).

След Първата световна война, в Раднево, голяма коларо-железарница откриват братя Динчеви – Каньо, Димитър и Пенчо от с. Бели бряг. Отначало се занимават с коларо-железарство, но в последствие и те започват да произвеждат земеделски инвентар, и най-вече прочутите веялки на братя Динчеви. През 1923 г. те закупуват една динамомашина и със съгласието на общината започват да разпространяват електричество по главната улица, а след това и из цяло Раднево. Това се случва от 1928 до 1929 година.

Малко по-късно се появяват и други занаятчийски работилници. Христо Гайдов има шивашка работилница. Той е добър майстор и има 8 чирака и калфи. Шивачи са още

Стоян Георгиев, Йордан Стоянов, Гочо Манчев и др. Тенекеджийските работилници са две и са на евреи, единият от които е Моис. Кожухарски работилници имат Георги Шопов и Диньо Дичев – Лайпциг, който през 1928 година е награден със златен медал. Първата текстилна бояджийница е открита от Злати Петров през 1899 г. Бояджийницата е модерна и има желязна преса. След това през 1932 и 1935 година отварят врати още две бояджийници. В Раднево има и няколко дърводелски работилници. Освен това има и жени занаятчиики – плетачки, които имат и по няколко работнички.

До 1944 година в Раднево няма промишленост, освен няколко мелници по река Съзлийка. Ако може да се приеме за промишлено предприятие, от 1897, в Раднево има открит и дарак. Собственикът му е Митьо Николов. Този дарак съществува до Първата световна война.

Радневецът Петко Ангелов открива през 1905 година първата маслобойна за добиване на масло от орехи и сусам, защото по това време в района не се сее слънчоглед. Около 1920 г. е открита втората маслобойна за добиване на масло, вече и от слънчоглед. През 1926 г. Генчо Калчев и Минко Станчев откриват третата маслобойна за производство на слънчогледово масло. Отначало всичко се върши на ръка, но скоро маслобойната се сдобива с хидравлична преса, която значително облекчава труда.

През 1928 година в Раднево се открива предачница. Това предприятие не успява да се утвърди на пазара и приключва дейност през 1938 г.

През 1932 година се създава фабрика „Вата” – акционерно дружество за производство на медицински памук и превързочни материали. Това е първата фабрика за обработка на памук в България. Тази фабрика изнася памук за цялата страна. Тя има собствена сграда и в нея работят около 100 работника – мъже и жени.

През 40-те години на XX век радневки вече не носят традиционните си носии (сукмани). Жените се обличат с рокли от памучен плат и вместо кюркове, носят палта. Само старите жени продължават да се обличат по традиционния начин, а младите прибягват към носиите, когато има някакъв празник.

Отново през 1932 година в Раднево е открита Химикофармацевтичната лаборатория за производство на лекарства, предимно за сърдечно болни. В нея работят около 50 души. Предприятието работи до 1947 г.

През 1936 година в Раднево се създава фабрика за производство на гипсово брашно. Собственици са ѝ братята Стоян и Петър Бухчеви от Стара Загора. Гипсовата фабрика в Раднево е единствената фабрика за суров гипс в България и изнася по 500 вагона гипс на година.

Всъщност, земеделието, търговията и леката промишленост са препитанието на радневци от Освобождението до 1944 година. След Втората световна война, енергийните нужди на държавата и географското положение на региона, който се намира около Източномаришкия въглищен басейн, променят цялата съдба на Радневска община и нейното население. От земеделски, районът се превръща в индустриален.

2. Социокултурно развитие на град Раднево от 1944 до 2014 година.

След Втората световна война, България е една от страните в Европа с най-изостанала енергийна база. Само един процент от произведената в страната енергия се преобразува в електрическа. Специфичното енергопотребление на България е 6 пъти по-ниско от средното в света за онова време и 11 пъти по-ниско от средното в Европа. В сравнение с развитите страни, българската енергетика изостава до трийсет пъти. Само 13,2% от всички населени места в България са електрифицирани. Новата комунистическа власт в България иска да поведе страната по пътя на тежката промишленост и индустрия, а липсата на енергийни мощности е огромен проблем пред нея. Съществува огромно препятствие пред развитието на съвременната стопанска структура. Цялата стопанска програма на правителството би се обезсмислила, ако своевременно не се осигури необходимата електрическа енергия. Налага се бързо да се открият правилните средства и методи за усвояването на местните енергийни суровини.

Оказва се, че Източномаришкия въглищен басейн е най-големият в страната. Въглищата в него са 57, 2% от всички въглища в България.

Преди да се вземе решение за обработването на Източномаришкия басейн, славата на въгледобива в България се носи от Държавни мини „Перник“. Дълго време Перник е символ на миньорството и на въглищната промишленост у нас. Тази слава не е случайна. В продължение на седем десетилетия – от края на XIX век до началото на 60-те години на

миналото столетие, ДМ „Перник” са главният производител на въглища в страната, главният доставчик на гориво за Българските държавни железници, индустриалните предприятия, топлоелектрическите централи и населението. През определени периоди добивът на мината надминава 90% от целия национален добив. През 1960 г. ДМ „Перник” стигат своя връх и предоставят на страната 8 783 894 тона въглища. След това, поради изчерпване на голяма част от запасите, добивът в Пернишкия въглищен басейн, започва да затихва и да намалява.

През същата тази 1960 година, като резултат от стратегическа държавна далновидност, в противоположната на Перник част от България – в Югоизточна Тракия, влиза в експлоатация един нов открит рудник – „Трояново 1”. След четири години започва работа втори рудник – „Трояново 2”. След още пет години – трети – „Трояново 3”. Изградени са и три ТЕЦ-а. Започва работа СМЕК „Марица-изток”, със седалище в град Раднево. Това предприятие не изчерпва значимостта си с приноса за развитието на въгледобива и електроенергетиката ни. Мини „Марица-изток” имат особено важно значение за икономическия напредък на района, за изграждането и благоустрояването на селищата в него.

С изследването на Източномаришкия басейн става ясно, че в източната част на Тракийското поле има младотерциерен въглищен басейн. Географските му граници са: на изток – Свети Илийските и Манастирските възвишения, които слизат под Нова Загора, на север – подножието на Средногорските възвишения, на запад – тези между Стара Загора и Чирпан. Полите на Източните Родопи образуват южната му географска граница. Този басейн е изследван още докато страната е под османско владичество, след това изследванията продължават. Става ясно, че източната част на огромния басейн е най-подходяща за обработка и така започва съществуването си Мини „Марица-изток”. Първият правителствен документ след 9 септември 1944 година, по силата на който в Източномаришкия басейн се създава минно предприятие, е Постановление на Министерския съвет № 652 от 16 юни 1951 г. Точка първа на постановлението гласи: „На основание чл. 1 от Закона за държавните предприятия въглищните находища в източния район на Маришкия каменовъглен басейн се обособяват в Държавно минно предприятие на самоиздръжка под наименованието „Марица-изток”.”. Управлението на предприятието е в град Раднево. Община Раднево също преминава на собствена издръжка. Вместо

днешния модел на управление, чрез делегиран държавен бюджет, Радневска община е на самостоятелен бюджет и не само изплаща своя огромен дял за поддържане на икономиката на страната, но тъй като надвишава този дял, използва останалите средства за общински нужди.

Освен многото хора, които получават работно място по време на построяването на огромното по мащабите си предприятие, на постоянна работа след изграждането на комплекса са 8800 човека от региона и не само. Работа получават хора както от община Раднево и Стара Загора, така и от общините: Сливен, Нова Загора, Хасково, Кърджали, Казанлък, Чирпан и др.

Предприятието „Марица-изток” започва да развива голяма социално-битова дейност. С негови средства е изграден Културният дом в град Раднево (1980 г. сградата е завършена). Построени са хиляди жилища в града. Изграждат се две детски градини. За нуждите на „Марица-изток” от специалисти миньори в град Раднево през 1962 година се открива „Техникум по механизация и автоматизация на открити и закрити рудници инж. Иван Бънзаров”. Там и до днес се подготвят кадри за работа в минното предприятие. Може да се спомене и огромната благоустройствена дейност, която „Марица-изток” развива в град Раднево – водопровод, електрификация на целия град, пътна инфраструктура.

Преди двадесет години се създава и археологическия музей на град Раднево – „Марица-изток”. През своето 20-годишно съществуване Археологическият музей „Марица-изток” развива интензивна дейност. Проведени са 5 научни конференции, 15 изложби, регистрирани са над 250 археологически обекта, в това число надгробни могили, некрополи, открити селища и селищни могили, ямни комплекси, крепости, базилики. Проучени са 54 археологически обекта. Фондът на музея разполага с предмети от обекти в землището на гр. Гълъбово и землищата на селата Медникарово, Искрица, Полски градец, Мъдрец, Главан, Знаменосец, Староселец, Ковачево и др. АМ „Марица-изток” разполага с богата временна експозиция. Най-ранните находки в нея датират от каменно-медната епоха от гр. Гълъбово. Сред тях са костени женски фигури, свързани с религиозните вярвания на хората и две „култови масички”. В музея се съхраняват златни и сребърни накити от ранната бронзова епоха, които нямат аналог в България. Интерес представляват съхраняваните в музея предмети от Средновековието. Между тях са бронзови и стъклени гривни, бронзови кръстове, рисувана и сграфито керамика. За популяризиране на научната

дейност на музея са издадени 7 тома от поредицата „Марица-изток. Археологически проучвания” и том I от поредицата „История и култура на Раднево и радневския край”.

Вътре, в самата сграда на централното управление на „Марица-изток” също има малък археологически музей, който представя свои изложби с открити по време на работа експонати.

С помощта на предприятието в общината са изградени 16 паметника и паметни знаци на загиналите във войните. През 2010 г. на централната алея в града е издигнат и паметник на загиналите по време на изпълнение на служебния си дълг в комплекса „Марица-изток”. Къщата-музей на Гео Милев е възстановена със средства на предприятието и в най-скоро време очаква своето откриване за посетители.

Що се отнася до грижата за човека и неговите нужди, през годините предприятието изгражда свои почивни бази в Царево, Несебър, Велинград, Пампорово, Старозагорски минерални бани, Боровец и др.

„Марица-изток” предоставя средства за изграждането и на днешните сгради на общината, социални грижи, полицията, ритуалния дом, пощата и съда. Помещението на галерията в град Раднево също е изградено от Мини „Марица-изток”.

В североизточната част на [град Раднево](#) е разположен най-големият паметник в България на Българският светец Иван Рилски – покровител на българския народ и закрилник на миньорите, също изграден от „Марица-изток”. Мемориалният комплекс е висок 32 метра и е построен през 2007 г. по проект на скулптура Минчо Минев.

Болница МБАЛ „д-р Димитър Чакмаков” също е построена с помощта на комплекса. На територията на град Раднево е и психиатрична болница „д-р Георги Кисъв”, в построяването на чиято сграда „Марица-изток” взема участие.

Предприятието „Марица-изток” изменя изцяло облика на град Раднево. Докато преди 1944 година, това е район с изцяло земеделска ориентация, то след това тук се развива огромна тежка промишленост. Населението има заетост и регионът процъфтява икономически. Стъпката към минната индустрия в района го изгражда като това, което е днес.

2.1. Разрастване на град Раднево с разработването на Мини „Марица-изток”.

Навярно никой не мисли, че изграждането и пускането в ход на едно толкова мащабно предприятие, не променя живота на хората от региона в социокултурен план.

Самото находище на въглищния пласт минава през много населени места. Държавната политика по изселването започва още след 1960 година. За нуждите на предприятието са изселени и първите селища, през които ще мине рудникът. Това са село Търговище, върху което сега се намира язовир Овчарица, село Малка детелина и село Голяма детелина. Жителите на тези села получават пълно обезщетение от държавата – изплащат им се в пълен размер разрушените домове, добитък и прилежащи земеделски земи. На всички е даден шанс за получаване на гражданство в по-големите околни градове – Стара Загора, Нова Загора, Раднево. Предоставят им се нови домове. След 1989 г., когато започна връщането на земите в България, всички хора, имали земя в землищата на закритите села, са обезпечени чрез получаване на съседни парцели или рекултивирани от предприятието площи. Други села, в които рудниците навлизат са Гледачево, Трояново, а в последните години и Любеново, Константиновец и Бели Бряг. Хората от последните три села се погребват в община Раднево, като най-близка, от последните три години, тъй като самите гробища от тези села са вече изместени на територията на гробищния парк в Раднево.

В следствие на това закриване на селата, община Раднево се разраства, посрещайки потока от хора. В Раднево се обособяват два нови квартала – Гледачевски (от жители на село Гледачево) и Терфилийски (от жители на селата Малка и Голяма Детелина).

Повечето по-възрастни хора не приемат преселването си, понеже са откъснати от родните места, от поминъка си. Младите, обаче, приемат положително това, че им се дава шанс да живеят в град, където има училища, болница и др. Всички преселници в активна възраст получават право да работят в „Марица-изток“, което още повече повишава жизнения им статус.

Между новите жители на Раднево и кореняците не съществува никакво напрежение. Повечето от тези хора работят заедно и децата им се обучават заедно. Така или иначе, градската култура на Раднево е още много млада и се оказва, че хората, които идват тук от околните села, не носят със своите обичаи нищо ново и непознато за радневци.

Последните села, в които рудниците навлизат в момента са Бели бряг и Трояново. Във връзка с осъществяване на добива на въглища като част от Българския енергиен холдинг – БЕХ, Мини „Марица-изток“ ЕАД, гр. Раднево придобива чрез закупуване

земеделски земи и къщи в селата Бели бряг и Трояново, собственост на физически и юридически лица, попадащи в площта на предоставената концесия за добив на твърди горива-лигнитни въглища от находището на Източномаришки въглищен басейн с Решение № 655 от 13.07.2005 г. на Министерски съвет (д.в. бр. 61/2005 г.). Дружеството има Цялостен проект за разработване по години за срока на договора за концесия, т. е. за 35 години, който е одобрен от МИЕТ и в него са включени дългосрочните инвестиционни програми на дружеството, в които са предвидени и необходимите финансови ресурси.

Ежегодно се определят територии за развитие на минните дейности, съгласно утвърдени от Министерството на икономиката, енергетиката и туризма, годишни инженерни проекти. Те се разработват на базата на технически проекти за развитието на минните работи в средносрочен план на всеки пет години. Възложен е проектът за периода 2011-2015 година на „Минпроект” АД – като част от рамковия договор за съвместна работа. На основание на предварителните разчети на проектантите се очаква навлизането в зоната на санитарен минимум за отстояние на минните дейности до жилищни сгради да бъде достигнато до 2015 – 2016 г.

На всички собственици на земеделски земи, необходими за развитието на минните работи е направено писмено предложение за закупуване на имотите по цени определени от независим лицензиран оценител, който е избран от минната компания след проведена процедура по Закона за обществените поръчки. С всеки собственик на земеделски имот се провеждат и лични преговори за осъществяване на сделка за покупко-продажба, по цени по-високи от оценките в размер от 600 до 1000 лева на декар, съобразно категориите на земите в землищата на посочените населени места, при реална пазарна цена на земята в региона от 350-400лв/дка. От 2007 г. до момента, в повечето случаи обаче, собствениците изразяват несъгласие с предложените цени и заявяват претенции от порядъка на 2500 – 5000 лева за декар земеделска земя.

В момента не се извършва отчуждаване на земеделски имоти, независимо че с последните изменения в Закона за енергетиката от 2009 година се дава правна възможност при непостигане на съгласие от страна на собствениците на недвижими имоти, попадащи в границите на концесионната площ, да се предприемат действия по принудително отчуждаване на имотите, по реда на Закона за държавната собственост.

Политиката на Дружеството е да постигне съгласие със собствениците за доброволна продажба на имотите, тъй като осъзнава деликатността на въпроса. Същевременно се изготвят и Подробни устройствени планове /ПУП/ за 10 годишни периоди, с оглед осигуряване на възможност за принудително отчуждаване, при евентуално разминаване в разбиранията между страните за осъществяване на сделка. През 2008 година е възложено от Мини „Марица-изток” ЕАД на „Мапекс” АД изработването на Подробни устройствени планове за периода 2008-2018 година. Те се предоставят на заинтересованите общини и се публикуват в Държавен вестник. Обсъждат се с общините и се одобряват от съответните общински съвети.

Към настоящия момент се осъществяват сделки за покупко-продажба на имоти в регулация, след предложение от собствениците, по цени, определени от лицензиран оценител, в зависимост от размера и състоянието на имота. Работният борд на рудника е на по-голямо разстояние от изискуемите 500 м. и неработният борд е на повече от 1000 м. от последните къщи, някои от които са много стари и необитаеми от години.

През 2008 г. Мини „Марица-изток” ЕАД закупува терен за разширение на съществуващия гробищен парк в гр. Раднево. През месец декември 2011 г. възледобивната компания сключва договор с Община Раднево, по силата на който Мини „Марица-изток” поема ангажимента да изготви за своя сметка Подробни устройствени планове, да промени предназначението на закупения терен за разширения на гробищния парк, което е изключително тромава административна процедура, да изготви работни проекти за гробищен парк и разширение на пътя с изграждане на паркинг към него, както и изпълнението на строително-монтажните работи по изработените проекти. От своя страна, ръководството на Община Раднево издава Заповед за прекратяване на всички дейности по извършване на погребения в гробищния парк на с. Бели бряг. Тази заповед се издава във връзка с изискванията на чл. 14 от „Наредба 21 за хигиенните изисквания за изграждане и поддържане на гробищни паркове /гробища/ и погребване и пренасяне на покойници” издадена от Министерството на здравеопазването.

С досега отправените жалби собствениците се надяват да постигнат по-високи цени за продаваните от тях имоти, но това не може да принуждава дружеството да заплаща в пъти по-високи стойности.

Ръководството на Мини „Марица-изток” ЕАД води преговорите със собствениците при спазване на действащото в Република България законодателство. Преди няколко години се проучва и международният опит и практика за осигуряването на развитието на минните работи при аналогични на източномаришкото находища в Германия и Гърция. От 2007 година в дружеството е създаден специален отдел „Недвижима собственост”. През 2009 г. бе извършено социологическо проучване от агенция АФИС за нагласите и очакванията на живеещите в селата Бели бряг и Трояново, свързани с неизбежното изселване.

Както настоящият, така и предишните ръководни екипи на дружеството винаги са осъзнавали сериозността на проблема и социалната несправедливост спрямо жителите на тези села.

Ситуацията не е еднозначна. От една страна, стои социалният проблем на жителите на селото, които изживяват изключително голям емоционален стрес, тъй като ще трябва да напуснат родните си места и домовете, които са градили с години труд и всеотдайност. Те имат моралното право да защитават своите интереси. От друга страна, Мини – „Марица-изток” имат ограничени правомощия, като стриктно спазват законодателството на страната ни. С напредването на минните работи стои заплахата от срутване на бордове в един от рудниците на компанията, което дори може да застраши живота на хората работещи там, което Мини „Марица-изток” като отговорна компания не би могла да си позволи.

С хората от село Бели бряг са проведени 6 срещи през периода 2009-2012 г., както и беше организиран приеман ден на ръководството в сградата на Управлението. Поставяните въпроси са еднотипни. Като реален резултат от срещите са постигнати редица споразумения в полза на хората:

- Редовно отразяване в местния вестник на промените в нормативната уредба и законодателството на страната, свързано с изселването на хората, отразяване на срещите, писмен и публичен отговор на въпросите поставени там и решенията им;
- Определяне на изкупни цени на декар земеделска земя в зависимост от категорията, значително по-високи от реалните пазарни такива;

- 6 месечен гратисен период за отложено предаване на владението на закупените от компанията жилищни имоти;
- Осигуряване на възможност за отдаване под наем на сграда, собственост на компанията, на желаещи наематели за обособяване на магазин за стоки от първа необходимост на хората;
- Предвижда се осигуряване на възможност на хората да вземат всичко, което могат от къщите и дворовете си, включително и строителни материали, за да не се рушат и разграбват.

Освен това, по силата на сключения през август 2005 г. Концесионен договор между Министерски съвет на Република България и Мини „Марица-изток” ЕАД за добив на въглища от находище „Източномаришки въглищен басейн”, само за 2010 г. дружеството е изплатило близо 13 млн. лв. в републиканския бюджет, като 30 на сто (почти 4 млн. лв.) от тази сума постъпват в бюджетите на общините Раднево, Гълъбово, Нова Загора и Симеоновград.

През 2010 г. специално за придобиване на поземлени имоти дружеството е усвоило 1 575 656 лв., а за купуване на урегулирани поземлени имоти със сгради – 1 157 763 лв. Това са средства, с които реално са осъществени сделки и са придобити имоти пред фронта на минните работи.

Мини „Марица-изток” е търговско дружество и няма правомощия да предлага обезщетения за пропуснати ползи на жителите. За такива хората могат да претендират само по съдебен ред.

И в днешните условия на затруднена икономическа картина в Република България, въгледобивното предприятие се опитва да създаде на хората възможно най-малки неудобства. Въпреки че държавният закон му дава право да навлезе в земята на собствениците, дори и ако те не са съгласни, Мини „Марица-изток” се старае да постигне консенсус със собствениците и да им наложи възможно най-малко вреди.

Значението на „Марица-изток” се изяснява още повече като се вижда какви правомощия ѝ се дават от държавата. Това е предприятие с национално значение, част от

националната сигурност на България. И неговото положение като икономически стабилизатор в региона на град Раднево е по-малката му роля в държавата.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА:

Койчева 1970: Койчева, Величка. Известия на историческото дружество в България. С., кн. 23, 1970

Овчарова 1946: Овчарова, Донка. Етнографско изследване на село Раднево, околия Старозагорска. Дипломна работа, представена в катедрата на Славянска етнография при СУ. С., 1946

Демонични представи в селищното пространство в съвременността.

Росен Гатин, Софийски университет „Св. Кл. Охридски“

Rosen Gatsin, Sofia University „St. Kl. Ohridski“

Demonic Concepts in the Settlement Space in Modern Times.

Annotation: *The research ascertain that demons exist in modern times. Most persistent beliefs are related to domestic space. Role in the preservation of this notion holds continuity between generations. Family and village festivals provide a favorable environment for preservation of folk beliefs. The rise of the new images and phenomenon's that borrow features from traditional demonic layers has become modern tendency.*

В традиционната българска култура селищното пространство се свързва с вярвания, отнасящи се до съществуване на различни свръхестествени същества и явления, които се активират или появяват на точно определено място и в точно определено време. Все още, въпреки развитието на технологиите и променените представи на хората, е възможно селищното пространство да бъде разгледано като т.нар. карта или територия, която според различни вярвания е обитавана от свръхестествени същества.

Трудно е днес да говорим за възпроизвеждане на класическия слой демонология, за който имаме данни от различните извори. Една от причините е, че селото губи своята поминъчна основа. Но чрез селищното и жилищно пространство е възможно да се представи митологичният пласт от вярвания, който днес битува в съзнанието на местното население. Разглежда се

жилищното пространство в селска и градска среда (фиг. 1). По същия начин се разглежда и **селищното пространство** – село (фиг. 2) – град (фиг. 3).

Селищното пространство е разгледано съгласно митологичния модел, който предлага Мирча Елиаде. Според него всяко жилище се намира в центъра на всемира и на това основание Сътворението или конструкцията е възможна единствено чрез премахване на профанното пространство и време и установяване на свещеното пространство и свещеното време. Жилището е Микрокосмос, а огнището е център на света. Прагът като граница разделя двете пространства (Елиаде 1995: 420). Градът винаги е *imago mundi* (изображение на света).

Демонизация в селското и в градското пространство.

При концентрично изобразяване успоредно на двете пространства: село – град, като в центъра стои жилището, става ясно, че в градското пространство се наблюдава процес, който не може да се регистрира на територията на селото. Зеленин различава персонажи, свързани с мястото, което обитават (локални), атмосферни, сезонни (Зеленин 1991: 410-424 от Виноградова 1999). Демоничните образи, които според представите и вярванията съществуват и делят еднаква територия с човека, са изключително концентрирани в жилището. Според представите на информаторите, градското – обществено пространство – е лишено от съществуването на демонични образи. Рационалното и наивно обяснение, което се дава от местните жители е това, че постоянната светлина в града не позволява съществуването на демонични персонажи.

Класическите представи за демонични същества при населението от градски тип се пречупват през призмата на съвременните постановки, които се налагат чрез средствата за масова информация. По този начин се получава комбинация от стари мисловни структури, надградени с нови представи.

Като локация на демонични образи в града, може да се приеме гробищното пространство (Отвъдният свят е считан като обиталище и на невидими, свръхестествени същества, които могат да проникват в живота на човека и понякога значително да му влияят (Маринов 1981:248), различните храмове, където езическите и християнски представи се преплитат. Но основното място, където в градското пространство може да се говори за вяра в демони, е жилището.

Това явление може да бъде използвано като пример за условно движение на демоните заедно с хората.

Ако приемем в „лабораторни условия“, че българското село е „генератор“ на традиция и там се е зародила и утвърдила вярата в демонични същества, то излизането на човека от тази среда и установяването му в града е съпътствано с миграция и на самите демонични образи. Тази постановка би могла да се демонстрира чрез сравнение между жилищното пространство в градска среда и жилището в селска среда.

Пространството на **двата типа жилища** е представено под формата на кръг, съставен от по-малки кръгове (фиг. 3). В центъра на градското жилище е кухнята, където обикновено има комин, чийто първообраз е селското огнище, където се е приготвяла храната за семейството и където, според народните представи, е най-важното място от дома. В следващия кръг са спалните помещения. Домът завършва на прага. В градския тип жилище е

възможно да следва тераса, докато в селското жилище естественото продължение е двор със стопански постройки.

Жилищното пространство е разгледано в контекста на темата, а именно – като територия, която според народните представи е обитавана от демонични образи. Разделяйки селищата на две категории: село – град, може да бъде направено сравнение, което да представи различни процеси, които протичат в етапите на развитие на демоничните представи в съзнанието на хората. До голяма степен днес няма разлика между жилищното пространство в селска и градска среда. Още повече, че засилените миграционни процеси в посока големия град допринасят унифицирането на жилището да се реализира по този начин.

С унифициране на жилището не може да говорим за пренареждане на митологичната картина в градската среда. Точно обратно. Ако в българското село днес може да се наблюдава промяна в митологичната карта, то в градското пространство този процес е почти невъзможно да бъде регистриран. Както вече беше казано, демоничните образи в града биват отнесени главно в домашното пространство. Докато в селата може да се наблюдава промяна във вярата относно локацията на демоните. Тези процеси, които условно могат да се нарекат „градски“. Гражданеенето на селата превръща жилищното пространство в силен притегателен център, който акумулира в себе си вярата в демонични същества.

Демоничните образи, обитаващи жилищното пространство в градска среда, които най-често могат да бъдат регистрирани в разказите на информатори (Враца, Мездра, Роман и др.) са вампир и таласъм. Това са демони, които според народната вяра могат да се появят в рамките на

жилището. Входната врата на градското жилище се обособява като място, от където е най-вероятно да бъде нарушен балансът в дома. Често на вратата се поставя подкова, червен конец със синец, здравец, клонка от върба.

Най-красноречивото свидетелство за вярата в демонични същества в градското жилище в нашата съвременност е погребалната обредност. Тази сложна и консервативна система от правила и норми на поведение, която почти не се променя във времето, отключва вяра в свръхестествени същества. Трудно бихме могли да говорим за разлика в отношението към мъртвеца в селското и градското жилище. И ако родилните обичаи и сватбените тържества вече са се изнесли извън жилищното пространство, то смъртта регулярно присъства в дома, което именно отключва вяра в демони. Тези обстоятелства, от друга страна, допринасят демоничните същества да придобият такъв непреходен характер. Погребалната обредност и отношението към мъртвеца дават отговор и на направеното по-горе заключение за основните демони в градското жилище (вампир, таласъм) – това са антропоморфни образи, които водят своя произход от човешки същества. Вампирът произлиза от точно определен човек. Макар че приема образа на човек, вампирът е само душата на човека със същия образ. (Георгиева 1993:197).

По време на теренните проучвания в Северозападна България са извършени наблюдения на няколко погребения в градска среда. Не бяха регистрирани основни разлики между отношението към покойника по критериите село – град. Той се поставя в най-представителната стая, пази се през нощта, не се оставя сам. Общността следи за спазване на всички обредни практики. Веднъж, това се прави от страх покойникът да не се превърне в зъл мъртвец. А също така и от уважение към него. Присъствието

на „уважение“ е лакмус, че вярата до голяма степен граничи с обредна практика, но въпреки това я има. Действията (отваряне на прозорци, закриване на огледала, поставяне на черен плат на входната врата), които извършват членовете на общността при наличие на смърт в жилището, са едни и същи в градска и селска среда.

Всичко това показва, освен че хората „пренасят“ със себе си вярата в демонични същества, още че жилището е територия, която е най-устойчива за съхранение на отломки от класическия пласт на традиционната култура.

ИЛЮСТРАЦИИ:

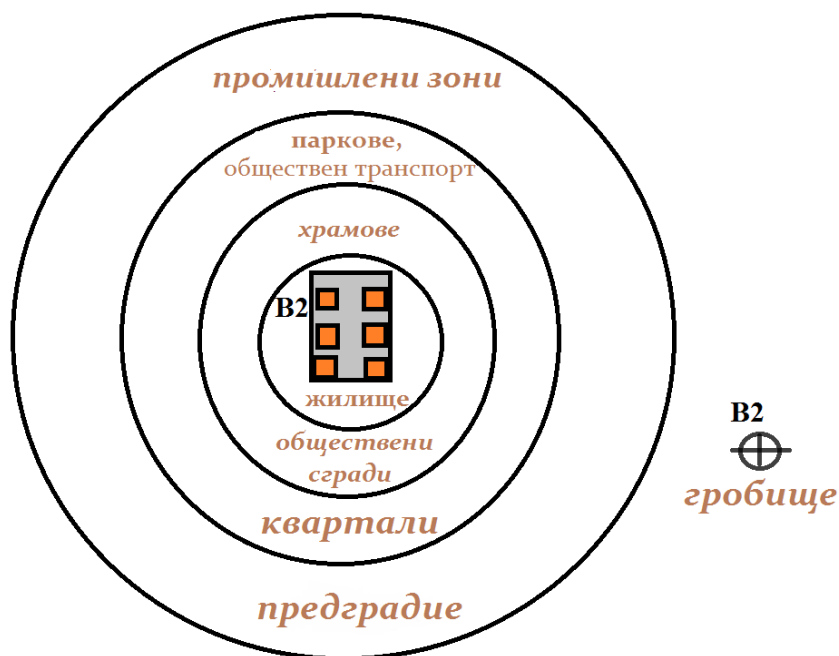
Фигура 1. Селищно пространство – село:



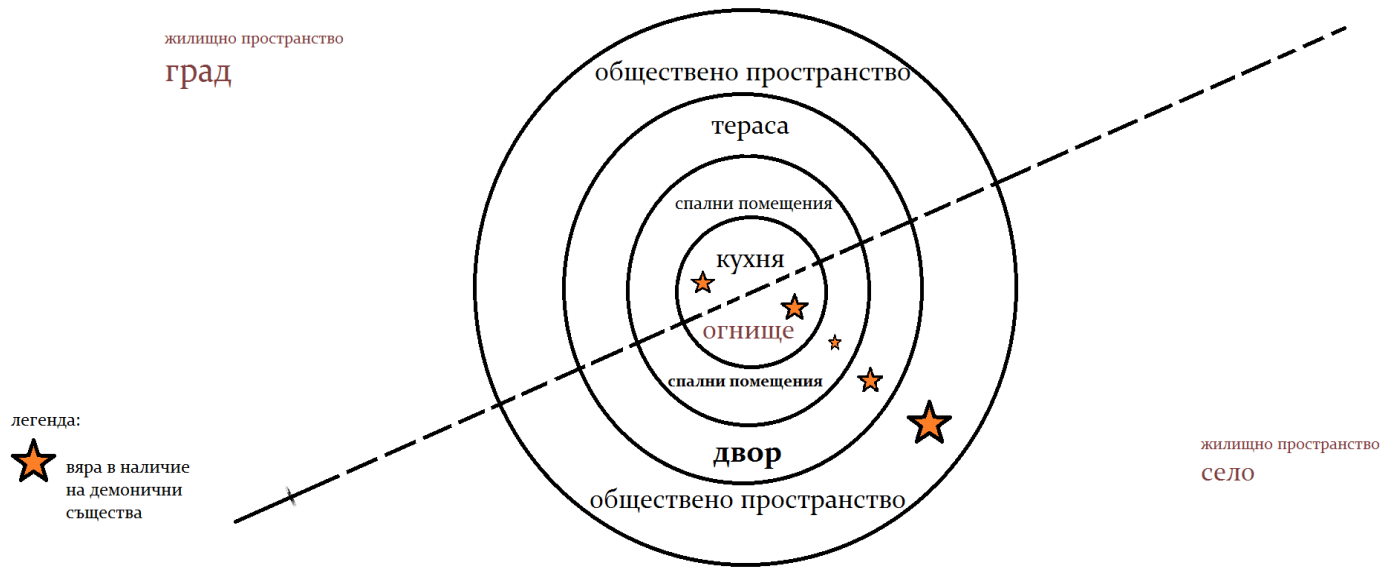
Фигура 2. Селищно пространство – град:

ЛЕГЕНДА

<i>B1 - Вещица</i>	<i>C - Сянка</i>
<i>B2- Вампир</i>	<i>C2 - Стихия</i>
<i>y - Устрел</i>	<i>C3 - Стопан</i>
<i>B3 - Върколак</i>	<i>K - Караконджо</i>
<i>M - Мамниче</i>	<i>Λ - Ламя</i>
<i>З - Зазидан</i>	<i>З1 - Змей</i>
<i>T - Таласъм</i>	<i>B4 - Вихри</i>
<i>H - Нави</i>	<i>C4 - Самодиви</i>
<i>E - Екот</i>	<i>Б - Болести</i>



Фигура 3. Жилищно пространство: ГРАД /СЕЛО:



ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА:

Виноградова 1999: Виноградова, Л. Славянские древности. т. 2. Москва, 1999

Георгиева 1993: Георгиева, И. Българска народна митология. София, 1993.

Елиаде 1995: Елиаде, М. Трактат по история на религиите. София, 1995.

Зеленин 1994: Зеленин, Д. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. Москва, 1994.

Маринов 1981: Маринов, Д. Избрани произведения. Т.1. София, 1981.

Циганските махали в Шумен от началото на XIX век до наши дни

(втора публикация)

Димитринка Демирова, Институт за етнология и фолклористика с
Етнографски музей, БАН

Dimitrinka Demirova, Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum, BAS

Gipsies' Hamlets in Shumen Since the Beginning of the 19th Century till Our Days

Annotation: *The first historical references for Gipsies and their hamlets in Shumen(also Shumla, Shumna) were found in the short story of Barbié du Bocage, back at the beginning of the 19th century. In 1810 Gipsies not only live in Shumen but they have settled. Listing the 27 hamlets in Shumen Barbié du Bocage makes a specific reference to the Gipsy colony-Chingjane mahalesi, located in the north-west part of the city and next to „Chiftoluka”(The Jewish neighbourhood). The Gipsies have had an active membership in this craftsman trade. They have become Muslims. The Gipsies have been taxed with the Kaptian Vergisi (value added tax). The activities Gipsies have been mainly involved to earn a living were tinsmith's trade, basket-making, horse-selling, begging, sorcery, thefts. Mostly they have been noted as musicians(Sazande), military staff or as „self- employed” persons.*

In the statistical data for population census of Bulgaria from 1st January 1888, 60 people in the town of Shumen have been specified as persons whose mother tongue was Romany.

There are two Gipsy hamlets in Shumen to date. One of them „Bjalata prust”(„Mlada Gvardija”), where representatives of „Horahane Roma”(turkish Gipsies, Muslims) and a little bit of DasikaneRoma (bulgarian Gipsies, Christians) live and a second one called „Vitosha”(„Bojan Bulgaranov”), where the so called Charale or Kjuldzhi (master chefs) live.

Since the end of the Second World War till the present day the life of Gipsies in Shumen undergoes various policies of the ruling BCP(Bulgaria Communist Party). So according to both internal and external factors periods of full recognition of the national and cultural identity of Gipsies alternate with periods of their complete denial and belonging to the so called socialist nation.

From both Gipsy hamlets there have been some people to stand out- the so called „pioneer” activists of the Gipsy movement in Shumen. Thanks to them a Cultural Education Roma Organization has been established two times in the same city- in 1946 and 1966. During the Seventies and the Eighties of the 20th century they have also developed contacts with the International Roma Union. Two times some ensembles have been also established in order to promote and popularize the Gipsy music and culture.

Despite repressions of Gipsy activists they have used their influence over the Gipsy population in the town of Shumen and have interceded with the authority to obtain financial resources for improving the lives of people who have lived in the hamlets at that time. This led to the providing of water and sanitation infrastructure in „Bjalata prust”; a permanently updated record system of the unemployed has been made and they have been provided with work places. New housing has been built in „Vitosha” and the whole infrastructure of this neighbourhood has been also improved.

After 1989, in spite of all strategies and programmes for working with the Gipsy population the life of the people living in those hamlets has not changed a lot. Today the number of

Gipsies in Shumen have decreased because many of them could not stand the social and political crisis after 1989 and have left Bulgaria.

Още от времето на османското робство етническата структура на Шумен е доста разнообразна. Тук живеят заедно представители на няколко етноса – българи, турци, цигани, арменци, евреи. Предмет на настоящата статия е исторически преглед на териториално-селищното устройство, социално-икономическото и културно развитие на циганските махали в град Шумен от Възраждането (XIX в.) до наши дни. Статията има за цел да покаже, че циганските махали в града са доста устойчиво явление. Те са се оформили още с появата на циганите в града и са се запазили и до днес. По-голямата част от циганското население на Шумен още със заселването си в града живее уседнал живот, упражнява традиционни занаяти, които са част от общия икономически облик на града. Другата цел е да се покаже, че животът на циганите в Шумен след Освобождението винаги е бил зависим от политиките на българската държава спрямо циганското население в цялата страна. Така, в зависимост от тези политики и отношението на управляващите към циганите е различно. Има периоди на признаване на етническата и културната им идентичност, и периоди на пълното им отричане и стремеж към асимилация.

За постигане на тези цели е използван богат документален материал от фондовете на Централен държавен архив (ЦДА), Архива на МВР и Държавен архив – Шумен. За разкриване живота на циганите в Шумен по време на османското владичество много ценни се оказаха разказите на чужди пътешественици, минавали през българските земи през XIX в. и изследванията на шуменски краеведи. А за периода след Втората световна война до наши дни помогнаха разказите на самите жители на циганските махали в Шумен.

Циганските махали в Шумен през XIX век

Една от основните етнокултурни характеристики на дадена общност е нейният начин на живот. Още при пристигането си на Балканския полуостров и в Европа, по отношение на начина си на живот циганите се разграничават на две големи групи – „уседнали” и „чергари”. При уседналите цигани в България процесът на отсядане е започнал по различно време и по различен начин в селата и в градовете. Най-голям брой цигани пристигат на Балканите заедно с османското нашествие (XIV-XV в.), като служещи в помощните военни части или занаятчии, обслужващи армията. Съхранените

османски регистри подробно описват циганите по възраст, занятие, семейно положение и ги групират в данъчни единици, наречени джемаати, разделени на махали. Махалите са поселищни части, обособени по етнически признак, със свои отговорници, наричани кетхуда (кехая). Така империята използва принципа на груповата отговорност, характерен за отношението към покорените народи (Марушиакова, Попов 2007: 114).

Първите налични сведения за цигани и техните махали в Шумен са съвсем нищожни. За първи път за цигани в Шумен споменава Барбие дьо Бокаж в началото на XIX в. Роден е в Париж през 1793 г. Географ при Министерство на външните работи на Франция, професор в Сорбоната, член на Географското дружество (Цветкова 1981: 114-129). Източниците на Б. дьо Бокаж за описанието на Шумен са няколко. Първият е Васиф ефенди, който в 1774 г. е работил върху летописите на Османската империя. Част от неговия разказ е преведен на френски от Косендьо Пърсивал. Вторият, е чиновник при великия везир Кьор Юсуф. Той е разказал подробно за обсадата на Шумла от русите в 1810 г. Третият източник, представлява умален план на чертеж, изготвен по заповед на великия везир Кьор Юсуф паша в 1810 г. (илюстрация № 1). Този план е достигнал до Барбие дьо Бокаж чрез доктор Залони, тогава лекар на великия везир. Към тях, авторът е прибавил и други данни, извлечени от съобщения на географи и пътешественици: Бошкович, Гугомос, Васиф ефенди, Кералио и д-р Уолш (Божкожич 1975: 42-52). От Б. дьо Бокаж научаваме, че през 1385г. Шумла пада под властта на мюсюлманите. Властта е предадена на Али паша, или Кара Али, син на Хайредин паша и везир на султан Мурад Първи. След като описва военно-географското разположение на града, авторът прави изключително ценно в историческо отношение описание на икономическото развитие, на етническия и религиозен облик на Шумен (Шумла, Шумна). Шумла или Шумна (употребява и едното, и другото име), е важна крепост на Османската империя в подножието на планината Хемус. Градът е описан и от Р. Божкович, хърватски учен и хуманист, посетил Цариград през 1761 г. с научни интереси, а през 1762 г. придружавал английския посланик Портър: „Шумла е главен град на едноименната каза, административно подведомствен на санджака Силистри. Разделя се на Горен и Долен град. „Горният” обхваща западната по-висока част, която се обитава от турци, арменци, евреи, цигани. „Долният” град заема източните по-ниски квартали, предимно населени с българи и отчасти турци.” (Джумалиев 1971: 42-48). В града работят много и различни работилници – предачници, работилници за коприна,

дъбилни, леярни за мед, които през 1762 г. били под ръководството на един грък. Произвеждали се турски дрехи от сукно, кинкалерия, грънчарски изделия и вино. Медникарите и тенекеджиите, които се смятат за най-изкусните в цяла Турция, са достигнали голямо съвършенство в изкуството си. Калайджийството и тенекеджийството са помощни занаяти на бакърджийството. По косвен път може да се твърди, че циганите в Шумен активно са членували в съществуващия в града Калайджийски еснаф, тъй като в описанията на чужди пътешественици се споменава, че през XIX в. в Шумен е имало общо 18-20 български и цигански калайджийски дюкяна (Джумалиев 1960: 91). Изброявайки занаятите, развити в Шумен, Г. Джумалиев споменава железарството като стар занаят, упражняван от българи, турци и цигани. Професиите в този бранш са: ковачи, подковачи, налбанти, брадвари (балтаджии), ножари, леяри. Две названия на майсторите ковачи от Североизточна България – Кюлджи и Чарале потвърждават разказа на Г. Джумалиев. Названията са изведени от пепелта, в която се работи („кюл” на турски и „чхар” на Романес) (Марушиакова, Попов 2007: 311-312).

Б. дьо Бокаж твърди, че през 1810 г. Шумла бележи голям ръст в броя на населението си в сравнение с 1385 г. (началото на османското владичество). Годината е неточна. Шумен пада под властта на османците през 1388 г. Причина за увеличаването на населението е развитието на занаятите и общият икономически възход на града, а както казва авторът, и заради „благоприятното разположение на града, здравия въздух, който се диша, и качеството на водите”. През 1385 г. Шумла е бил само едно село от 700-800 къщи. В 1810 г. населението е около 30 000 жители, разпределени в 4 000 къщи, от които 750 са български, 46 – от арменци, 38 – от евреи и останалите – от гърци и турци. Точно тук за първи път се споменава присъствието на циганско население в града: „...също както [в] целия Изток и дори в много европейски държави т. нар. „чингянет” цигани скитници, които обикалят мюсюлманските провинции и за които едни считат, че са по произход от бреговете на Инд, а други смятат, че са дошли от вътрешността на Етиопия. Броят им е толкова малък, че те се смесват с другите жители. При все това са им отредили, както в другите градове, място за строеж, което образува отделен квартал.” (Цветкова 1981: 119). Последното изречение ни доказва, че през 1810 г. в Шумен не само, че живеят цигани, но и че те са уседнали, предоставено им е място за строеж и живеят в отделен квартал.

Всяка подчинена народност, позната под името „рая“, живее в отделни обособени места или квартали, в които се намират нейните храмове и черкви. Според Б. дьо Бокаж броят на кварталите в Шумла, прорязани от много мръсни и тесни улици, често криволичещи, е общо 27 и повечето от тях са взели името на някоя джамия, разположена в тях. ЧИНГЯНЕ МАХАЛЕСИ (кварталът на циганите) се намира в северозападната част на града (най-високата), западно от площада при Рейс джамиси и заема стръмните поли на Чифутлука (Еврейския квартал). Данните за кварталите и улиците са идентифицирани от Георги Джумалиев (Джумалиев 1971: 42-48).

Мюсюлмани или християни са били първите цигани в Шумен? Според дьо Бокаж от 37-те религиозни сгради (джамии) в Шумла се открояват 7. Той не споменава за джамия, която е била циганска. Най-близката такава е Рейз джамия, на площада между Арменския (Ермени махалеси) и Циганския квартал. Построена е от камък през 1774 г. от рейс ефенди Абду Резак. Друг източник, който косвено ни дава отговор на този въпрос е С. Сейже (1829 г.). Сейже е френски пътешественик, пътувал заедно с френския художник Дезарно. Двамата се движат заедно с руската войска от Петербург по време на Руско-турската война от 1828-29 г. Описва Одрин (Адрианопол). Освен че прави едно уникално описание на циганка, която е била водач на войската през българските земи, доставяла храна на казаците, той ни дава ценни данни за циганите по българските земи през XIX в., по-точно за тяхната религия: „Тази стара вещица, клекнала до огъня, чиято червена светлина хвърляше неясна светлина върху повехналите ѝ жълтеникави черти, представляваше картина, достойна за чудните цветове на Уолтър Скот. Покрита с нещо като чалма, тя носеше мъжки обувки, вързани с дебела кръстосана сиджимка, шалварите ѝ в синьо прикриваха горе-долу крехките ѝ крака. Върху жилетка с неопределен цвят тя бе наметнала вместо палто стар конски чул – червен и продупчен, като допълняше така тази най-странна и най-отвратителна натруфеност. Това противно лице обаче не изглеждаше съвсем лишено от женска суета. И въпреки че видимо никаква вода освен небесният дъжд не бе изчиствала от дълго време кирливия слой по костеливите ѝ пръсти, тя носеше два големи сребърни пръстена, а дългият ѝ сбръчкан врат бе украсен с два реда черни мъниста, размесени с турски парички. Срещат се множество цигани не само скитащи из планините, но дори уседнали в градовете на Румелия. При все това, че не се бяха отказали от странните идолопоклонски церемонии, свойствени на народността им, те външно следваха

предписанията на мюсюлманството. Затова те не само са търпени, но дори покровителствани от турците в споровете им с християните. При все това ми се видя, че тази раса води мизерно съществуване, което се дължи очевидно на отвращението им от труда и на скитническия им нрав. В градовете те упражняват някои занаяти и търгуват по малко на дребно.” (Цветкова 1981: 185). Това твърдение може да ни послужи като аналог и за религията на циганите в Шумен, т.е., че те стават мюсюлмани, за да бъдат приети добре от турците. В плана на Шумла от 1810 г. са отбелязани и квартални гробища на всяка от народностите в града. Циганските гробища се намират по източния скат на Чуфтлукбаир (Пенков 1963: 75-90).

Съществен принос за разкриване историята и начина на живот на циганите в Шумен през XIX в., както и съжителството им с другите етноси в града, има шуменският краевед, служител на Шуменския исторически музей Минко Пенков. Той споменава, че цигани живеят в Шумен вероятно от XVII в. До Освобождението наброяват 50-60 души. По картата на Б. дьо Бокаж и картата на Г. Джумалиев, в които е посочено мястото на Ченгене махалеси, уточнява, че това е днешната циганска махала Витоша, намираща се над Арменската махала. Уточнява религията и езика на циганите. Те са мюсюлмани, говорят цигански и турски език. Изпълняват турски и мюсюлмански обреди (Пенков 1972; Пенков 1956).

По време на османското владичество представителите на всеки етнос сами уреждат религиозните, училищните и гражданските си дела. Махленските работи се извършват от един избран от населението старейшина – махалебашия, чието главно задължение е да събира разхвърляните данъци („кефили” – гарант за събиране на данъци). Други задължения на махалебашията са да следи за реда и законността в махалата и да съблюдава обичайно-правните норми. Всеки етнос в своята си махала си има свой махалебашия и различно наименование: за християните – мухтари (кметове), за арменците – миллет мюдюрю, а за циганите – черибашия. По косвен път може да се предположи, че циганите в Шумен също са имали свой черибашия, тъй като те живеят уседнало в своята махала, участват активно в икономическия живот на града, а следователно плащат и данъци. Още през 1522-1523 г., по времето на султан Сюлейман I Великолепни, в „Обширен поименен опис на приходите и данъците от циганите („капть”) на вилаета Румели...”, освен описаните данъци, е представен списък на професиите, практикувани от циганите. Един от данъците, с които са облагани

циганите в Шумен, е каптиан вергиси (данък добавена стойност). М. Пенков изброява дейностите, с които циганите са се прехранвали: калайджийство, кошничарство, продажба на коне, просия, баяния, кражби. Най-често те са отбелязвани като музиканти (сазанде), военни или „на свободна практика”. В песните си те възпявали величието на османците и техните владетели (Пенков 1956). В Североизточна България етнонимите Мехтери и Давулджи обозначават връзките им с османската военна музика (Марушиакова, Попов 2007: 313). Най-често срещани като музикални инструменти при циганите по това време са зурните и тъпана, но се използват и други, напр. дайре. Многобройни са и свидетелствата за групи от цигани музиканти в съчетание с танцьорки, наричани ченгии (Марушиакова, Попов 2011: 39-40).

Циганите в Шумен след Освобождението

Дали е имало цигани в Шумен след Освобождението? Кратък отговор на този въпрос дават данните от преброяването на населението в България от 1 януари 1888 г. За населението на Шумен са дадени две таблици:

1. Население по вероизповедания

религия	мъже	жени
православни	7025	5395
мохамедани	4637	4074
католици	14	22
протестанти	7	2
армено-григорианци	359	463
израилити	566	596
непознато		1

2. Население по вероизповедание и матерен език

Език	общо	мъже	жени
Български	12287	6938	5350
Руски	24	12	12
Сръбски	7	3	4
др.слав.езици	87	57	30
Турски	8528	4499	4029
Гръцки	45	30	15
Еврейски	1153	568	585

Цигански	60	28	32
Немски	30	14	16
Французки	173	89	84
др.езици	765	371	394
Непоказани			2
Общо	43332		

Изводът, който може да се направи от тези две таблици е, че циганите (60 на брой, които говорят цигански език) са включени в числото на мохамеданите като вероизповедание (Преброяване 1888 г.).

Класификация на циганските групи в Шумен

Какви са днешните цигани в Шумен и какво е мястото им в общата класификация на циганските групи в България по схемата на Ел. Марушиакова и В. Попов (Марушиакова, Попов 1993: 114)? Болшинството от циганите в Шумен принадлежат към групата на т.нар. йерлии – уседнали цигани. Те са първата в исторически план общност, дошла в България през периода XIII-XVIII в. Йерлиите се делят на две големи групи: хорахане-рома (турски цигани, мюсюлмани) и дасикане-рома (български цигани, християни). Турчещите се хорахане-рома в Североизточна България често се наричат просто миллет, поради това, че турското население от този край категорично отказва да ги признае за турци. Те са живеели близо до големи турски казарми, плащали по-малък данък, занимавали са се с дейности, обслужващи казармата и още тогава са били наречени миллет. Забранявало им се да се смесват с турците, но статусът им е бил по-висок от този на останалите цигани. Ромите с преферирано турско самосъзнание се наричат още уста-миллет. Те говорят турски език, но се самоопределят като етнос различен и от ромите и от турците. Извеждат своя произход от неизвестно племе ковачи, идващи от Афганистан, които в последствие станали най-известните производители на оръжие в цялата Османска империя (Марушиакова, Попов 2001: 39-40).

„Бялата пръст” е един от кварталите на Шумен с най-ясно изразен цигански характер. Жителите му са типични представители на хорахане рома. Те са мюсюлмани и турскоговорящи. При тях има двойнствено самосъзнание. Официално казват, че са турци, говорят на турски, но помежду си говорят на цигански. Използваният цигански

(романес) език е по-скоро смесица от различни родствени диалекти от източнобалканската или „дръндарската” група (Марушиакова, Попов 2007: 321). Въпреки турското им самосъзнание, всичко, което правят като общност, те казват, че е циганско. Кварталът е цигански, клубът – също, организацията – също. Зачитат празниците на циганите – Васильовден, Гергьовден, 8 април. Името на квартала идва от неофициалното название на местността, заради белия цвят на почвата там. Разположен е в северозападната част на Шумен, на изток от т. нар. Татар махала, на юг от кв. „Еверест” и на север от ул. „Ген. Скобелев”. В този квартал живеят цигани от 70-те години на XIX в. (Марушиакова, Попов 2007: 319) или от 1900 година (разказ на Хасан Алиш Хасан – Кули и Иван Станчев – Шекера). Първоначално тук се заселват малко повече от 10 семейства (рода): Араболлу, Хараллъ, Есир милети (преселват се от Татар махала), Паша милети (от Преслав), Кямалли и Чакмакови (от Новосел), Забунови (от Мадара), Чаушеви, Джамбазови, Яланджъ Асан, Джумбаи. По-късно пристигат още Пътерите и др. Сегашните жители на квартала са потомци на тези първи родове. Още първите жители на квартала са си построили къщи и са имали траен поминък. Например, дядото на Кули се е занимавал с търговия, имал е работници (ратаи). Занимавали са се с добитък, някои са обработвали земя. В квартала е имало тухларница на рода Ямъкови. През 1946 г. точно в тази тухларница са правени тухлите за построяването на клуба на циганите. Друга дейност на жителите на „Бялата пръст” е кошничарството, т.е. те принадлежат към т. нар. сепетджии. През зимата режели дърва на българите, а през лятото работели селскостопанска (кърска) работа. Категорично се разграничават и се срамуват от циганите в другата махала – Витоша, които преди 1990 г. също са били мюсюлмани, но после масово стават евангелисти. Въпреки неприязънта им обаче, много често се сключват бракове между представители на двете махали. Казват, че предпочитат момчета от „Бялата пръст” да се женят за момичета от „Витоша”, но е срамно тяхно момиче да се омъжи за момче от „Витоша”.

В „Бялата пръст” живеят и представители на дасикане-рома, около 20 къщи. Те са дошли по-късно (някои казват от 20-те години, други – от 50-те години). Били калайджии. Езикът им е цигански, но говорят и български, и турски. Интервюираните представители на хорахане рома твърдят, че не приемат добре дасикане-рома, защото крадат и живеят в мръсни къщи. Те са християни, но не ядат свинско. Дасикане-рома също се разделят на множество подгрупи. Това са например бургуджиите, джамбазите,

тужарите и т.н. Сред тях са налице слаби тенденции към българеене, но някои групи съхраняват с гордост ромското си самосъзнание и традиции (напр., част от бургуджиите в Шуменско се наричат „парпул-рома” – „истински цигани”).

Други представители на йерлиите живеят в другата циганска махала в Шумен – „Витоша”, която се намира точно на мястото на най-старата Ченгене махалеси от XIX в., на север от Арменската махала. Там живеят най-вече представители на т.нар. дръндари, или музиканти (Шумен, Салманово, Ивански, Твърдица). Техният диалект се различава от диалекта на останалите йерлии и затова те не се смесват с другите ромски групи. Пазят ясен спомен за произхода си от Котелския край, поддържат връзки с други дръндари (напр. в Лясковец, Омуртаг, Златарица), единствено те празнуват по оригинален начин Петльовден (Ихтимия или Башнуден) и т.н. (Колев, Крумова 2008: 85-91). Дръндарите идват от Котел след пожара през 1894 г. (разказ на Жана Величкова Демирева). Дядо й (Бекир Алиев) бил на 14 години, когато станал пожарът в Котел. Циганите – музиканти избягали и се разпръснали. Една част от тях се установила в Толбухин (Добрич). Там работели земеделска работа – косели, жънели. Някои събрали пари и заминали за Разград и Хърсово. Там имало работа за мъжете музиканти. Работели и в Тутракан, свирели по сватби и вечеринки. В Котел останали много роднини на дядо Бекир от рода Памукови. Друга група от Котел се отправя към Шумен и Върбица. Това са днешните жители на квартал Витоша. Шуменските музиканти са толкова известни, че те рядко се задържат на работа в своя град. Наричат ги „кеменджии” – професионални цигани музиканти, които през зимата обикалят Северна България, а през пролетта и лятото обслужват семейни празници (посрещания, изпращания, сватби, угощения, веселби). Групите включват 2-3 цигулари и изпълнители на кларинет, зурна, лаута, тамбура и тъпан (Кацарова 1937: 385-387). Ето имената на някои по-стари музиканти и сегашните им наследници: Алтън Шишков, Мокоолу и синовете му Джемал и Евгени; Хасан Чинчири; Демирко; от рода Чирпанови – Мемедали и брат му Демирко; синът на Мемедали – Росен Чирпанов; братя Чакърови – Талито и Хасан и техните синове Евгени и Живко. От Шумен някои цигани се изселват в Ивански и Салманово. Там, освен с музика, те се препитават със земеделска работа. Трета голяма група цигани – музиканти от Котел се заселват в Омуртаг и Тича, а друга група – в Лясковец и Златарица (разказ на Ж. Демирева).

Освен музикантите, в кв. Витоша се заселват и големи групи турскоезични (или слабо владеещи романес) цигани от региона, определящи себе си като Чарале или Кюлджи (и двете думи означават прашни, т.е. ковачи, работещи с пепел), или като етнически неутралното Миллиет, Уста – миллиет (означава етнически неутрална група или народ от майстори – ковачи). При тях циганският език е вече забравен и се забелязва почти завършена форма на промяна на етническата идентичност (те се самоопределят като „турци”).

В Шумен и повече в Шуменския регион е многобройна групата на кошничарите (с. Мараш, с. Златар, гр. Шумен и т.н.). Те се числят към подгрупите на хорахане-рома.

Втората голяма циганска общност в България са т.нар. калдараши (известни също така като бакърджии). В Шумен няма калдараши, но представители на тази общност живеят в отделни села в Североизточна България.

Третата голяма ромска общност в България са т.нар. рудари, с преферирано румънско (по-рядко – българско) самосъзнание. Говорят старинен вариант на румънски език. По религия са православни християни. Рударите също отказват да се причислят или да бъдат причислявани към циганите (Марушиакова, Попов 2001: 41-42). Рудари се срещат само в някои Шуменски села (напр. Мътница, Драгоево и др.).

Държавна политика спрямо циганите през 70-те и 80-те години на XX в.

Каква е политиката на управляващите в България спрямо циганските махали през 70-те и 80-те години на XX в.? В архивните документи на Окръжен комитет на БКП и на Общински народен съвет – Шумен се откриват данни за стремежа на управляващите да полагат грижи за повишаване на стандарта на живот на циганите, с цел отвлечане на вниманието им от националистически прояви.

През 70-те години на XX в. се формира нов тип международно обединение на цигани – роми от различни страни. През 1967 г. във Франция се създава Международен цигански комитет, който започва да търси пътища за привличане на организациите на своите събратя от Източна Европа (Марушиакова, Попов 1993: 50-53). „Справка за разузнаване” от 1972 г. дава информация за интереса, проявяван от задгранични разузнавателни центрове към циганското население в България. Описва посещенията в България на цигански активисти от различни европейски държави (Иванов, Архивна

сбирка:1-5). Голяма роля в дейността на Международния ромски съюз играе Югославия. Тя иска да въвлече българските цигани в своята политика за създаване на автономна ромска област в рамките на Югославската федерация. Управленията на Държавна сигурност следят отблизо международната дейност на циганите. Тяхната цел е да не допуснат никакви контакти между дейците на Международния ромски съюз и представителите на циганската интелигенция у нас, защото това би попречило на провежданата в България асимилационна политика. Не се позволява представители на България да участват в Първия световен конгрес на Международния комитет на циганите в Лондон през 1971 г. и в международния цигански фестивал „Рома” в гр. Чандигар, Индия.

В запазени протоколи от заседания на Изпълнителния комитет на Общински народен съвет се открива информация за работата с циганското население на гр. Шумен от 1972 г. Констатира се, че циганското население е изостанало в културно и битово отношение. Жилищата им са примитивни, кирпичени, построени на заграбени земи, извън регулация. Населението е малограмотно, изостанало, с чувство за малоценност, въпреки че за тях работи отдавна Постановление 258/17.12.1958 г. През 1971-72 г. в квартал „Боян Българанов” („Витоша”), на ул. „Скобелев” (минаваща покрай кв. „Витоша” и кв. „Бялата пръст”) са извършени редица благоустройствени мероприятия: канализиране на улици, асфалтова настилка с двустранен тротоар, построени са две нови чешми, поставени са общо 300 кв. м. калдъръм, направен е проект за обществено отходно място, шахти за отводняване, на три пресечки през р. Енчева старите мостчета са заменени с железни. По отношение на жилищното строителство, за 1969 г. е имало план за нов цигански квартал в северозападния край на града. През 1972 г. се прави ревизия на това решение. Предвижда се разсредоточаване на циганите сред българите, с цел премахване на циганската среда. Приема се Програма на ИК на ОНС за подобряване битовите условия на циганското население и Решение № 281 на МС от 21 юли 1972 г. Разрешава се БНБ да отпуска заеми за жилищно строителство за граждани от цигански произход в размер до 3 000 лв., със срок за погасяване до 15 години. Програмата включва дейности за благоустрояване, хигиенизиране и жилищно строителство, трудово устройване и заетост, и просвета. Предвижда се да се създаде картотека на циганското население по домакинства, която да предлага работа на безработните. Спира се приемането на граждани от цигански произход за жители на

Шумен, а нежелателите да се изгонят. В цитирания документ е направено много интересно предложение от Изпълнителните комитети на народните съвети до Държавен комитет за планиране и Комитет за труда и работната заплата за увеличаване на лимитите за численост на категорията „ученици”. Български цигани под 18 годишна възраст, които не учат и не работят, се обучават непосредствено в производството. Сроктът за обучение е 12 месеца. Те се прикрепят към опитни работници, наречени наставници. Освен това, тези работници да бъдат битово устроени в държавни жилища или в общежития. А младежи и девойки цигани с добър успех в училище или активисти от Комсомола, да бъдат издирени от ОНС и ДКМС и да бъдат предлагани на МНП за обучение в 8-месечни подготвителни курсове, с оглед приемането им във ВУЗ (ЦДА-136-68-67-2). В сферата на народната просвета се дават парични помощи за социално слаби деца и юноши. В пансионите в Шумен и в Салманово да се приемат ежегодно по 120 циганчета. Двете читалища „Гривица” и „Девети септември” да служат за приобщаване на циганското население. Едно много интересно предложение е да се сформира малък оркестър от талантиливи музиканти цигани. Препоръчва се в детска музикална школа да се приемат повече деца циганчета. Да се радиофицират всички домове на циганските семейства. Накрая се препоръчва да се следи и да не се допуска в семействата на преименуваните цигани новородени да се именуват с турски имена (ДА – Шумен,164-9-20-222).

През 1974 г. в Доклади, Информации и Справки за работата с турското население и циганите се констатира някои „тревожни” факти. За периода 1946-1974 г. процентното съотношение на циганите, спрямо останалите етноси, се е повишило от 3,54% на 5,77%, докато на българите е намаляло от 59,20% на 57,85 %.

3.Справка за състава на населението в Шуменски окръг – 1974 г.

	брой 31.08.1946 г.	%	брой 31.12.1974 г.	%
в окръга	222 141	100	246 858	100
българи	131 503	59,20	142 814	57,85
турци	82 170	36,99	88 243	35,75
татари	486	0,22	590	0,24
цигани	7 865	3,54	14 250 *	5,77
други	117	0,05	961	0,39

*вкл. циганите, получили български имена

4.Раждаемост

	1946	1974
в окръга	19,7%	18,3%
български семейства	15,4%	15,4%
турски	27,4%	22,4%
цигански	25,7%	25,0%
татарски	0%	0%
други	0%	0%

Причината за тази статистика е повишената раждаемост и повишеният естествен прираст на населението от небългарски произход. При общ прираст за окръга 18,3 на 1 000, за българите е 15,4, за турците е 22,4, за циганите е 25. В задължителното основно образование българчетата представляват 60% от общия брой. През 1974 г. техният относителен дял е намалял на 44%. В същите документи по години се изброяват конкретни суми, които се отпускат за асфалт, тротоари, водопровод, шосировки, жилища. В програма за 10 години се поставят конкретни задачи, които целят да не се събират повече от 5-10 цигански семейства на едно място, строеж на едно- и две-фамилни къщи, отпускане на помощи и жилищни заеми за решаване на жилищните проблеми на циганите. Отчита се, че е намалял броят на скитащите – от 261 през 1969 г. на 80 към 1971 г. Отстъпено е място за строеж върху 400 дворни места. Построени са общо 609 нови жилища, 106 от тях със заеми от ДСК. 50% от циганските деца посещават детските градини. Седем души цигани са членове на БКП. В ДКМС членуват 290 младежи от цигански произход. 16 цигани са били съветници в ОНС – Шумен. Горепосочените задачи са важни за изпълнение, защото въпреки успехите, все още се отчитат проблеми. Кварталите и жилищата са в лошо състояние. Все още децата не са достатъчно обхванати в училище. Сред циганите много често се сключват ранни бракове. Трудовата заетост все още не е достатъчна. Сред циганското население има престъпност (ДА – Шумен-500-10-33-29, 60).

Следващият документ, който има за цел „подобряване работата сред българските цигани и тяхното активно привличане в изграждането на развито социалистическо общество”, е Решение № 1360 на Секретариата на ЦК на БКП от 9.10.1978 г. За административното изпълнение на това решение е издадено и Постановление № 7 на Министерския съвет от 26.01.1979 г. „За по-нататъшно подобряване на работата сред българските цигани”. Както и в предходните решения, и

този документ подчертава волята на БКП за въвличане на циганите в общественно-полезен труд, за повишаване на тяхното образование и професионална квалификация, засилване на тяхното самочувствие и комунистическо съзнание (Марушиакова, Попов 2007: 137-138).

Политиката за подобряване работата сред циганите от страна на държавата през 70-те и 80-те години на XX в. е съпроводена от засилен интерес на Международния цигански съюз към циганското население в социалистическите страни. В Литерно дело № 4880 в Архива на МВР на стр. 19-24 откриваме Съдоклад от Димитър Иванов, секретар на ИК на ОНС-Шумен относно Отчет на председателите на ИК на ОНС-ти от Шумен и Върбица по изпълнение Решение № 1360 от 09.10.1978 г. на Секретариата на ЦК на БКП и Разпореждане № 7 на МС от 26.01.1979 г. за по-нататъшно подобряване на работата с българските цигани. През м. август ОК за ДНК (Окръжен съвет за държавен и народен контрол) прави оценка на направеното. Резултатите са:

1. Ликвидиране на бившия „музикантски квартал” във Върбица и предоставяне на жилищен фонд за циганите в самото населено място. В Шумен – благоустрояване и хигиенизиране на кв. „Милан Борисов” и кв. „Млада Гвардия” с компактно население от български цигани. Помага се на населението да строи жилищни сгради. Обособява се кв. Ивански, но разсредоточаването става бавно.
2. Работа за включване в общественно-полезен труд на българските цигани. Те да се картотекират и да се устроят в материалното производство.
3. АПК да предлагат на циганите заеми от ДСК за жилищно строителство.
4. Съгласуваната дейност с масовите и политически организации не е достатъчна. Нужно е да се организират курсове за прием във ВУЗ, ПУЦ (професионално-учебни центрове), борба срещу религиозните предразсъдьци, сватбите по 2-3 дни и др.

На стр. 26-29 в същото дело има документ на ОУ на МВР, рег.№ 5647, екз. 2 от 19.10.1979 г., наречен План-програма за работа сред българските цигани по линия на Държавна сигурност за времето 1979-1982 г., в който пише, че за изпълнение на Решение № 1360 на Секретариата на ЦК на БКП от 09.10.1979 г. и Разпореждане № 7 на Бюрото на МС от 26.01.1979 г. (ЦДА-136-68-67-2) по линия на ДС да се направи следното: да се следят настроенията сред циганското малцинство; да се вербуват ученици и интелегенти; да се следят лицата, владеещи езици, да не правят услуги за превод на документи на Циганския съюз; на базата на приключилото ГДОП „Конгресмени” отдел 06ДС да разработи лица за контакти с Циганския съюз, за улавяне

плановете му (м.12 1979 г. – м-р Цанков); компрометиране на обекти от ЦС, които идват в България; профилактика в махалите с помощта на обществените организации – ОФ, ДКМС и др. (АМВР, Литерно дело № 4880, 19-29).

Обяснението за тези мерки е, че през 1978 г. в Женева, Швейцария, се провежда Вторият конгрес на Циганския съюз. Стефан Демирев, Руси Забунов и др. активисти на циганското движение в Шумен получават покани за участие в конгреса. Управляващите правят всичко възможно това да не се случи. Образува се следствено дело „Конгресмени“, като действията на активистите и връзките им преди това с представители на Циганския съюз се определят като цигански национализъм, застрашаващ сигурността на България.

Едно от най-запомнящите се мероприятия от този период е прокарването на водопроводна и канализационна мрежа в кв. „Бялата пръст“. За да се изтъкне грижата на властта за циганите, тази дейност се обвързва с дейността на Културно-просветната организация на циганите в Шумен. През 1979 г. става прокарването на канализацията, а през 1980 г. – на водопровод (по спомен на Иван Станчев – Шекера). Това е едно от най-важните събития от миналото на квартала, защото човек може да си представи как във втората половина на 20 век хора от един квартал на голям град в България не са имали течаща вода, а отпадъчните им води са се стичали по улиците, където ходят. Макар, че управата на града отпуска пари за тази дейност, в нейното осъществяване се включват пак всички жители. Ентузиазмът е бил същият, както при построяването на клуба. На снимката, която бе предоставена от внучката на Руси Забунов – Селиме (Илюстрации № 3 и 4), на преден план са Тодор Каракашев и Руси Забунов (вътре в изкопа), дългогодишни ромски активисти в квартала. Освен канализацията и водопровода в Бялата пръст, точно по същото време (може би 1980 г.) Р. Забунов издействал от управата на Шумен пари за построяване на нова сграда за читалището, до Сестринското училище. Не е ясно по какъв принцип е избрано мястото, но то се намира на еднакво разстояние от двете цигански махали – „Бялата пръст“ и „Витоша“. Строежът е станал съвместно с един българин – Станчо Вичев. Когато обаче сградата става готова, се оказва, че новото читалище е обявено за българско и се нарича „Девети септември“. Това продължава до началото на 90-те години, когато читалището е предоставено за ползване и от българи, и от роми. Сега на фасадата има и втора табелка – читалище „Екипе“ (Илюстрация № 2).

Съвременно състояние

Информация за съвременното състояние на махалите с преобладаващо циганско население в Шумен се открива в два важни документа на Община Шумен – „Общ план за развитие на Шумен за 2014-2020 г.” и „План за действие на Община Шумен в изпълнение на Областна стратегия за интегриране на българските граждани от ромски произход и други граждани в уязвимо социално положение, живеещи в сходна на ромите ситуация за периода 2014-2020 г.”.

За периода на последните две преброявания на населението в България (2001 и 2011 г.) населението на община Шумен от 104 456 души (2001 г.) е намаляло на 101 780 души през 2007 г. и на 93 649 души през 2011 г. Най-голямо е намалението през 2011 г. – със 7 667 души. За периода 2007-2011 г. населението на града Шумен от 86 954 души е намаляло на 80 855 г., или с 6 099 души (табл. 5, 6, 7).

Табл.5.Динамика на населението на община Шумен през 2007-2012 г. (Общ план: 38)

година	население	прираст	%
2007	101 780		
2008	101 978	198	0.20
2009	101 597	-381	-0.37
2010	100 827	-770	-0.76
2011	93 160	-7667	-7.60
2012	92 693	-467	-0.50
общо	592 032	-9087	-8.9

Табл. 6. Динамика на населението в България и Шумен за 2007 и 2011 г. (План за действие:13)

територия	население-31.12.2007 г.	население-31.12.2011 г.	промяна
Р България	7 640 238	7 364 570	-275 668
Североизточен район за планиране	992 081	961 965	-30 116
област Шумен	196 559	179 668	-16 891
община Шумен	101 780	93 649	-8 131
град Шумен	86 954	80 855	-6 099

Табл. 7. Намаление на населението на община Шумен и град Шумен за периода 2001–2011 г.

година	население община Шумен	население град Шумен
2001	104 456	
2007	101 780	86 954
2011	93 649	80 855

Табл. 8. Етническа структура на населението в община Шумен и град Шумен, според данните от преброяването на населението през 2011 г.

територия	отговорили на въпроса за етническа принадлежност	българска	Турска	ромска	друга	не се самоопределят
община Шумен	87 377	68 781	13 179	4 042	721	654
град Шумен	74 930	61 584	10 029	2 165	600	552

В цитирания по-горе План за интегриране основната целева група са 4 042 български граждани от ромски произход от Шумен, най-вече жители на кв. „Витоша” („Б. Българанов”) и кв. „Млада гвардия” („Бялата пръст”) (табл.8). Задачите, залегнали в този план за периода 2014-2020 г. за работа с ромското население са: обхващане и задържане на ромските деца и ученици в образователната система; достъп до качествени здравни услуги, повишаване броя на квалифицираните роми, работещи в здравната система, чрез медиаторството и здравно-социални центрове; разширяване обхвата на здравноосигурените лица от ромската общност; достъп на ромите до пазара на труда и повишаване дела на заетите сред тях; противодействие на проявите на нетолерантност и на омраза; популяризиране на ромската култура; подобряване на жилищните условия и на прилежащата техническа инфраструктура (План за действие: 52).

Данните на НСИ от преброяването от 2011 г. дават информация за още няколко показатели за живота на ромското население в Шумен: население по квартали, образователна структура по етническа принадлежност, възрастова структура по квартали, брой членове в едно домакинство по квартали, брой, вид и материал на жилищните сгради и характер на застрояването (табл.9).

Таблица 9

квартал	Брой	нискообразовани	Брой членове в едно домакинство
Център	12 663	402	2.01
Шумен юг	12 085	331	2.13
Б. Българанов -1	2 632	193	2.15
Б. Българанов-2	5 015	361	2.18
Добруджански	3 652	211	1.84
Тракия	11 381	638	2.05
Херсон	3 952	153	1.82
Бялата пръст	3 067	177	2.35
Гривица	6 316	533	2.26

(План за действие: 13 и 19)

Квартали – територии с компактно ромско население са ж.к. „Еверест”, ж.к. „Бялата пръст” и ж. к. „Боян Българанов”. В тях ромите са или с ниско образование, или без образование. Най-малко от тях са с висше (26) и средно (276) образование. За тях е характерно и най-голям среден брой лица в едно домакинство.

Въпреки заложените дейности в плановете на град Шумен и община Шумен, животът на циганите през периода 2001 – 2011 г. не е станал по-добър. Кварталите с компактно циганско население имат донякъде вид на гета. Населението в тях е със средна продължителност на живота 42 години. Нисък е образователният му статус. Почти половината от циганите в трудоспособна възраст са безработни. Преобладаващата част от безработните са без професия. Те полагат нискоквалифициран труд в сивата икономика. Циганите в Шумен споделят, че са дискриминирани на пазара на труда. Повечето от тях свързват живота си като един кръг от социални помощи, гледане на деца и временна работа. От друга страна, българите не познават циганската общност и се ръководят от негативни представи за нейните представители. Доста хора от цигански произход, за да подобрят начина си на живот, намериха алтернатива в т. нар. трансгранична трудова мобилност. Заминават за Западна Европа, за да работят нелегално и полулегално в сферата на селското стопанство, строителството и др. Този начин на съществуване повтаря донякъде познатите исторически модели на т. нар. гурбет от времето на Османската империя.

Предпочитани страни за циганите от Шумен са Германия, Белгия и Холандия (Марушиакова, Попов 2012: 282-285). Сега в циганските махали в Шумен почти няма семейство, на което повечето членове да не са в друга държава. Тези, които са тук, се издържат с пари, изпратени от чужбина, работят сезонна работа (събиране на билки, почистване на къщи и амбулантна търговия). Единственото нещо, което ги сплотява сега (отнася се за циганите от кв. „Витоша”), е тяхната циганска евангелска църква, която има вече клон и в чужбина (гр. Дуисбург, Германия).

От изложената в статията информация за миналото и настоящето на циганските махали в Шумен може да се направят няколко извода.

Няма писмени данни за началото на циганско присъствие в Шумен. Но от първите писмени сведения за цигани в Шумен от XVIII и XIX век става ясно, че те живеят уседнало в отделна махала, занимават се с калайджийство, кошничарство, продажба на коне, баяния и са били танцьори и музиканти (военни и на свободна практика). Плащали са данък. Стават мюсюлмани, за да ги приемат по-добре османците.

Сегашните цигански махали в Шумен са основно две – „Витоша” и „Бялата пръст”. Те са се оформили от края на XIX и началото на XX век. Във „Витоша” живеят представители най-вече на дръндарите (музикантите), които са се преселили от Котел. В „Бялата пръст” живеят представители на хорохане рома – цигани с двойствено (циганско и турско) самосъзнание.

След Втората световна война животът на циганите в Шумен изцяло е подчинен на различните политики на управляващите по отношение на всички цигани в България. Има периоди на признаване на националната и културната им идентичност, както и периоди на пълно отричане, смяна на имената, забрана за контакти с представители на международното циганско движение. За да отвлечат вниманието им и да се пресекат опитите за турчесене, за търсене на прародината им в Индия, социалистическа България и управляващата я комунистическа партия полагат много усилия за подобряване на икономическия, социалния, образователния и културен статус на циганите.

След 1989 г. циганите в Шумен попадат под ударите на дълбоката криза, в която изпада България. Това довежда до влошаване на техния живот и до обезлюдяване на махалите.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА:

Божкович 1975: Божкович, Руджер Йосип, Дневник на едно пътуване – от Цариград до Полша, С, ОФ, 1975

Бюхтеншютц 2000: Бюхтеншютц, Улрих, Малцинствената политика в България. Политиката на БКП към роми, помаци и турци”, София, ИМИР, 2000

Джумалиев 1960: Джумалиев, Георги, Икономическо развитие на Шумен през епохата на турското владичество. в Известия на Народния музей –Коларовград, кн.1, 1960

Джумалиев 1971: Джумалиев, Георги, Интересно описание на Шумен от 1810 г.-микрогеографско проучване” в сб. „Шумен и Шуменско”, 1971

Джумалиев 2008: Джумалиев, Георги, Поглед върху Шуменското възраждане

Кацарова 1937: Кацарова, Райна, Научен архив на БАН, Сбирка „Музикално минало на градовете”, 1937 г.

Колев 2003: Колев, Господин, Един циганин в ЦК на БКП. Преживелици, терзания, размисли.София: Вини-1873, 2003

Колев , Крумова 2005: Колев, Деян и Крумова, Теодора, Между Сцила и Харибда. В.Търново, Астар, 2005

Колев, Крумова 2008: Колев, Деян и Крумова, Теодора, Календарни празници на ромите в България, инф. справочник, София, Отворено общество, 2008

Куманова 2010: Куманова, Мария, съавт., Шумен в изследванията на краевода Георги Джумалиев , изд. Фабер, 2010

Кънев 1998: Кънев, Красимир, Законодателство и политика към етническите малцинства в България, в сб. Общности и идентичности в България, съст. и ред. Кръстева, Ана.София, Петекстон, 1998

Марушиакова, Попов 1993: Марушиакова, Елена и Попов, Веселин, Циганите в България, София, Клуб’90, 1993

Марушиакова, Попов 1995: Марушиакова, Елена и Попов, Веселин, Студии романи, т.2, София, Клуб’90, 1995

Марушиакова, Попов 2007: Марушиакова, Елена и Попов, Веселин, Студии романи, т.7, София, Парадигма, 2007

Марушиакова, Попов 2012: Марушиакова, Елена и Попов, Веселин, Цигани в Източна Европа, София, Парадигма, 2012

Пенков 1956: Пенков, Минко, Към историята на шуменските цигани, във в. Коларовградска борба, бр. 52/30.06.1956

Пенков 1975: Пенков, Минко, Поселищен и демографски облик на Шумен под османско владичество, в Известия на народния музей –Шумен, кн.5, 1975

Пенков 1963: Пенков, Минко, Турски каменни надписи от Коларовград- Известия на Народния музей –Коларовград, т.2, 1963

Цветкова 1981: Цветкова, Бистра, Френски пътеписи за Балканите, XIX в., т.2, С., Наука и изкуство, 1981

Цветкова 1975: Цветкова, Бистра, Френски пътеписи за Балканите, XV – XVIII в., С., Наука и изкуство, 1975

Българско княжество – Статистическо бюро.Резултати от преброяването на населението в Северна и Южна България на 1-вй януарий 1888, кн.23,

Шуменский окръгъ, София, Типо – литография на Б. Зилберъ, 1888г.
Бюлетин на НСЕДВ, 2003г., бр.3

в. „Ромско слово” („Романо перас”), окт.1996 г., спец. изд., бр. единствен

в. „Цигани”, 1993/15

НСИ –Население по области, общини, населени места и самоопределяне по етническа принадлежност към 2012 г.

НСИ – Население – градове в България

Постановление № 258 на Министерския съвет от 17.10.1958 г. „За уреждане въпросите на циганското население в България”

Общ план за развитие на Шумен за 2014-2020 г.

План за действие на Община Шумен в изпълнение на Областна стратегия за интегриране на българските граждани от ромски произход и други граждани в уязвимо социално положение, живеещи в сходна на ромите ситуация за периода 2014-2020 г.

Архивни източници

1. ЦДА: ф.136,оп.68,а.е.67
2. ЦДА: ф.1Б, оп.5, а.е. 420; оп.6-4749,4034; оп.15-765; оп.25-71; оп.27-2,6,18,20,29; оп.28-1,6,15,19; оп.29-20; оп.55-1341
- 3 . АМВР, У06 – ДС: ф. 22, оп.1, а. е.75, 88
4. АМВР, У06 – ДС: ф. VIA, а.е.46 – Литерно дело № 4880
5. ДА- Шумен: ф.164, оп.9, а.е. 20
6. ДА – Шумен: ф. 268, оп.1, а.е.1,2
7. ДА – Шумен: ф.500,оп.10,а.е.33
8. ДА – Шумен: ф.714К, оп.1, а.е. 16, 56
9. ДА –Шумен: ф. 1119, оп.1, а.е. 1,2,5,6,11,21
10. <http://prehod.omda.bg> – Архивна сбирка на Михаил Иванов. Циганите, Справка за разузнаване от 1972 г.

Списък на информаторите

1. Александър Антонов Станчев
2. Али Хасанов
3. Антон Русев Забунов
4. Гюлизар Мехмед Хасан
5. Елфиде Ахмедова Хамдова (Елка Милчева Забунова)
6. Жана Демирева
7. Живко Милчев

8. Иван Станчев – Шекера
9. Илияна Донева
10. Снежана Антонова Найденова (Селиме)
11. Филип Тодоров
12. Флора (Фатима) Романова
13. Хасан Алиш Хасан – Кули

ИЛЮСТРАЦИИ:

1. Умален план на чертеж на Шумен, изготвен по заповед на великия везир Кьор Юсуф в 1810г.
2. Строителството на Клуба на циганите в кв. „Бялата пръст”, 1946 г
3. и 4. Жители на кв. „Бялата пръст” прокарат водопровод и канализация в квартала

Образът на кръчмата в българското изкуство, проследен през карикатурната образност на границата между две политически системи (1940-1960те)

Емил Антонов, Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей,
БАН

Emil Antonov, Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum, BAS
The Image of the Pub as Represented in the Bulgarian Art between Two Political Systems in 1940-1960s

Annotation: *The thorough political and social transformation in Bulgaria after World War II brings forth a profound change also in the national art and cultural policy within only a few years. The present paper focuses on the creation and use of cartoons and other such visual materials that condemns the alcohol use and abuse as an evil antisocial activity. These materials serve the ideological propaganda of that time and help the political elite to establish a new socialist society as opposing the previous bourgeois one.*

Мислейки за образа на кръчмата в изкуството, пред мен изплуваха емблематичните описания на Иван Вазов на заведението с надпис „Народна кръчма на знаменосецът!“ („Немили-недраги“) – бедната кръчма в „немилата“ чужбина, превърнала се в „малката България“ – дом за изтерзаните хъшове, в който те мечтаят, изявяват духовността си, споделят любовта си към родината. Емблематично е и въздействащото с експресивността си платно на Мърквичка „Ръченица“, запечатало традиционното мъжко всекидневие. Тези донякъде романтични образи на кръчмата са от края на XIX век, но още през първите години на XX век тя се утвърждава като символ, противостоящ на здравето. Мрачната и потънала в паяжини пивница на дядо Йордан Герака от повестта „Гераците“ (1911) на Елин Пелин олицетворява развалата и отчуждението, породени от откъсването от земята, от полския труд и традициите. През 1920те и 1930те години – времето на интензивна модернизация на България – кръчмата става все по-често обект на представяне в карикатури в произведения на творци като Илия Бешков, Райко Алексиев, Стоян Венев, Чудомир и др.

Настоящото изследване не претендира за научна изчерпателност и пълнота на разглеждания проблем, тъй като е трудно да бъдат обхванати всички изкуства, използвали образа на заведенията и пиенето в своите публични изяви в период на повече от две десетилетия. Настоящата статия е само опит, чрез фокусиране върху някои аспекти и фрагменти на едно художествено изкуство – карикатурата, да се покажат определени идеологически тенденции, които новата власт в България налага след средата на XX век. Изворова база на изследването са вестници и списания, издадени в периода от 1940-те до края на 1960-те години, както и онлайн-

архиви с визуални материали, албуми, монографии и сборници с изследвания по темата.

Някои от най-изтъкнатите имена, работили по тези въпроси у нас са проф. Иван Еленков, доц. Наталия Христова и доц. Катерина Гаджева, чиито изследвания съответно в областта на социалистическата култура, на образите в изкуството, и на визуалната ѝ репрезентация през 50-те години в България имат огромен принос в анализа на процесите, протичащи през периода след Втората световна война. За пространството на кръчмата в българското село пише доц. Петко Христов, а сп., „Български фолклор“ (1997/1,2) има тематични броеве във връзка с подобни изследвания.

Обществено-политически контекст преди Втората световна война

Независимо от засилената миграция от селата към градовете в началото на XXв., до средата на 40-те години на века по-голямата част от населението на България е предимно селско. Мнозина българи произвеждат вино и ракия за домашна консумация, а употребата на алкохол в кръчмата (на село) или друго подобно заведение (в града) има социализираща функция. Този тип заведения в българското село са място за сключване на договори и имат неформално ролята на институция (Христов 2014: 126). В българската, а и в балканската традиционна култура изобщо, кръчмата е не просто място за консумация на алкохол, а пространство за социален контакт, както и социално приет начин за прекарване на свободното време. Употребата на алкохол пък, играе важна роля в отбелязването на различни житейски събития – весели или тъжни.

През 20-те год. на XX век у нас започва комплексна програма за социална реформа, в рамките на която се развиват редица области – хигиена, превантивна медицина, образование, лечебна педагогика и др. Като част от процесите на модернизация у нас, силен тласък получава въздържателното движение: темата за алкохолизма и борбата с него става водеща в обществения дебат; десетки са проведените в села референдуми за затваряне на кръчми, съгласно приетия през 1909 г. от Народното събрание „Закон за допитване до народа по общински работи“. Жителите на редица населени места търсят начини да разрешат проблемите с пиянството чрез гласуване против заведенията (до 1934 г.), най-голямата антиалкохолна агитация тече по времето на управлението на БЗНС (1919-1923 г.).

Установеният след държавния преврат през май 1934 г. авторитарен режим води покрай редицата последствия и до засилена цензура и стриктно съблюдаване на „правилната“ политическа линия в изкуството и другите сфери на обществения живот. След забраната на

политическите партии и техните издания, въздържателните съюзи започват да добиват по-ярко изразен политически характер, поради което издаваните от тях вестници също са спрени (Наков 2009). Това води и до липса на критика чрез образи в пресата до 1944 г. по темата за пиенето. Същевременно модернизационните процеси продължават на всички нива – засилва се урбанизацията, както и връзките между града и селото. Една от най-съществените програми за модернизация на селото е базираната на европейски модели програма „Образцово село“, чиято основна цел е издигането „на здравно-хигиенния въпрос като културна норма и въвличането на селяните като активни участници в процеса на установяването ѝ“ (Ангелова 2008: 199).

Отношението към кръчмата се свързва с опозицията „здрaво-болно“, „чисто-нечисто“, „културно-некултурно“. Многобройни са примерите през периода за осмиване на кръчмата с думи и образи: от добродушно-шеговитото отношение, през бистренето на политиката в кръчмата (карикатурите на Райко Алексиев), до жлъчното ѝ осмиване и заклеяване. Същият карикатурист, с псевдоним Фра Дяволo, списва седмичния вестник „Щурец“ (1932-1944), където често се появяват образите на пиещите. Многобройни са примерите за осмиване и с рисунки на кръчмата, дори когато тя не е основна тема. Във всекидневника „Зора“ (1933-35) излизат карикатури на Чудомир – пример за това „намигване“, шеговито отношение към вредните, но здраво вкоренени „нездравии“ навици (разказът „Резняк“). Пример е и Илия Бешков (1901-1958), чиито карикатури биват помествани в сп. „Маскарад“ (1922-1923), „Див дядо“ (1922-1923), „Българан“ (1916 - 1924), в. „Стършел“ (1946- за в. *Стършел – виж по-нататък*) и др. От 1925 г. той сътрудничи на в. „Пладне“ (1928-1934) и редица други издания, като често изобразява персонажи от кръчмите (илюстрация № 1).

В ситуацията на икономическа несигурност след голямата депресия, през 30-те години в общоевропейски план се засилват националистическите идеи. В България има копнежи по едно ново „Възраждане“, свързано с идеи за възстановяване и съхранение на „автентичната“ народна култура. „Търсенето на българщината“ приема характера и на антилиберални утопии, засилва се критичното отношение към градския начин на живот. Писателят-философ Стефан Йовев например твърди, че „цивилизованият човек“ живее в ненормална среда, а причината е начинът на живот в градовете от XIX в. насетне (Димитрова 2011). През 1930-те години, под влияние на засилващи се националсоциалистически идеи, по-силно разпространение добиват егзистенциалните идеи (виж Promitzer, Ch.). Алкохолизмът се разглежда като един от основните фактори, ограничаващи прогреса, отразяващи се негативно върху „народното здраве“ и застрашаващи нацията с дегенерация. Така например в списвания през 30-те години вестник „Здрава раса“–

издание за „здравна просвета, наука, спорт и въздържание“ (1930-1940), силен акцент се поставя върху значението на дисциплината и утвърждаване на въздържателното движение по примера на Германия.

Промени след смяната на политическата система

По отношение на борбата с алкохола и питейните заведения у нас, въпреки „дефашизирането“ на културата и постепенното ѝ „съветизиране“ от средата на 40-те, се наблюдава известна последователност от предходния период. Авторитаризмът в българското общество постепенно е заменен от тоталитарни идеи, които по сходен начин третират „слабите“, „зависимите“ и „различните“ в обществото. „Намесата на държавата в частния живот е разглеждана в най-добрия случай като снизходителна протекция, а в най-лошия – като насилствена биополитика“ (Рагару 2015: 115). Социалистическата пропаганда постепенно прониква на всички обществени нива чрез театралното, филмовото и фотографското изкуства, както и чрез предаванията по вече наличните в почти всеки дом радиоапарати. Чрез всички тези медии се изобличава консумацията на алкохол, определяна като бягство от реалността; настъпва време на „пуританска трезвост“ (Рагару 2015:114) и на всенародно „пречистване“ от „гнилите“ буржоазни порядки. Политическият преврат през септември 1944 г., управлението на правителство на ОФ и изграждането на социалистическа държава от съветски тип в България, е свързано и със заклеяването на консумацията на алкохол, като един от символите на предишния „загнил“ строй. Публичното предлагане на спиртни напитки, както и частното им производство и свободна търговия, са осъдени като анти-обществени дейности. Първоначално въздържателните дружества са възстановени, отпада и забраната да имат печатни издания, но само за около три години, след което са закрити отново, за да не станат убежище на политическата опозиция (Наков). Тази трансформация в отношението към алкохола след идването на новата власт обуславя постепенната, но сигурна промяна и в образите на кръчмата в т.нар. народно изкуство: кръчмата бива „скрита“, табуизирана в общественото пространство.

Правителството на ОФ инициира институционални и законодателни промени. Мощната пропагандна кампания започва постепенно, но все по-уверено след 1944 г. По времето на действие на VI ВНС (07.11.1946 - 21.10.1949) са приети Закон за намаляване броя на кръчмите и ограничаване на пиянството (ДВ, бр. 154 от 07.07.1947), както и Закон за монопола на спирта и подсладените спиртни напитки и търговия с плодови ракии и вино (ДВ, бр. 178 от 04.07.1947) (Койчева: интернет). Говори се за „врагове на народната власт, нарушители на законите и

наредбите или чиито заведения са станали вражески гнезда” (Койчева 2013). През 50-те години се учредява и т.нар. хоремаг – съкращение на обозначението на обществени заведения, създадени по съветски модел – „хотел-ресторант-магазин“. С времето системата на „Хоремаг“ се превръща в своего рода реклама на новия, „по-добър” и „прогресивен“ строй (Ганев 2008). Пример за словесно противопоставяне на новия социалистически строй със стария, ретрограден и определян за „хищен“ такъв е стихотворението „И в езика стана смяна!”: „Ресторанта `Хищен рак` днес е вече `Хоремаг`” (Величков 1948: 29).

С налагането на Закона от 1947 г., социалистическите идеали се фокусират предимно върху създаването на „новия“, социалистически човек – здрав, „чист“, работоспособен. За тялото се говори в категориите на „бодрост“, „здраве“, „жизнерадост” и др. (Попова 2004), а кръчмите и кафенетата се осъждат като свърталища на „безделници и лентяи“. За утвърждаването на социалистически „еманципация, морал и ред“ се изисква скъсване с „буржоазните съблазни“. Под съветска диктовка, една от първите стъпки в областта на културата, които предприема новата българска власт, е одържавяването на средствата, с които се създава или се разпространява изкуство. Карикатурата е обявена за „мощно агитационно средство за идейното превъзпитание на народа“, която трябва „да мобилизира силите на народа в борбата му против всичко гнило, нищожно и ниско“ (Динков 1954: 1, 4). Цялата буржоазна преса бива заклеймена, като „безидейни“ са определени дори илюстрациите на хумористичните вестници, осмиващи и отричащи прекомерната консумация на алкохол, като например хумористичният седмичник в. „Дармадан” (31.05.1931): на първата страница на броя са нарисувани трима мъже, стоящи зад бъчви, от където тече алкохол, а върху бъчвите пише: „вино, мастика, вермут, сливова, коняк, гроздова, ром, джиброва, бира”, т.е. все синоними на враждебното. Пример са и образите във в. „Пижо“, в който са изобразени двама костюмирани господа, седящи в кресла и на маса в заведение и с чаши в ръка (1942, бр. 1, 3).

Всички творчески организации се поставят под строг контрол и постепенно стават институции за цензура и автоцензура. Физическата разправа с политически неудобни интелектуалци и артисти върви успоредно на лансирането на верни на режима творци (Братоева-Даракчиева 2013: 23). Всички художници, включително и карикатуристи, които не споделят новата идеология са нарочени за народни врагове, голяма част от тях са подложени на репресии (напр. Борьо Зевзека, Кочо Щъркелов и др.). Райко Алексиев е пребит до смърт през ноември 1944 г. заради политически по характер карикатури на Сталин, обявен е за „виновен“ и за шаржовите си – например в историите за „Гуньо Гъсков“ той гротескно илюстрира сцени с ядене

и пиене, които отразяват истински случки на автора и обкръжението му (илюстрация № 2).

Появяват се множество „публични“ доноси срещу художници. За карикатурата (буржоазната = не-прогресивна) се говори, че „не е изкуство“ и че от нейните създатели нищо не става, с което „България бе изтрита от картата на световното изкуство“ (Генов 2004: 11, 53). Пример за търсенето и намирането на „врага“ с партийен билет е разправата с художника Александър Жендов през 1950 г. (Христова 1998: 161).

Карикатурата

Борбата срещу „злото“ на кръчмите и „буржоазните заведения“ се води с образ и слово чрез всички медии, активно се използва осмиващият заряд на шаржираните рисунки в пресата. Редакторите във вестниците и карикатуристите са тези, които по онова време „определят“ чисто визуално образите на „нормалността“. Периодът от средата на 1940-те е свързан с политическа промяна и последвана от социална такава – национализация, колективизация, забавени индустриализация и урбанизация. Пропагандира се дух на колективност и масовост в конструирането на новата утопия – отричане на индивидуалното съзнание, отричане на чувствеността, както и на тялото, и неговите нужди извън тези, свързани с труда.

Карикатурните изображения от в. „Стършел“ (от 1946 г., а от 1948 г. е официално издание на БКП) например, дават израз на конфликта между България и западните държави. Изобилие на долари, алчни капиталисти, бомби – недвусмислен визуален израз на антизападните идеи и на засилващото се съветското влияние, с основен противник САЩ. С гордост е заявена омразата към старото и обичта към новото, което носи в себе си характеристиките на здравето и прогреса във всичките им измерения. Целта на вестника е не само да размива, но и да „възпитава“ широката публика (Величков 1948: 8). Художественото майсторство остава на втори план, на преден план излиза партийността (Параскевов 2012: 65). Сатиричният печат у нас е отражение на обществено-политическите промени в обществото (Велчева 1988: 18).

На оцелелите автори в изкуството – изобразително, плакатно, фотографско, радио- и кинопроизводство – е наложен определен стил; свикват се комисии за провеждане на конкурси, открито се възлагат поръчки на „доказали се“ творци. Не случайно, още през март 1945 г. на заседание на Отдела за Агитация и Пропаганда, се обсъждат проблемите за решаване в Съюза на българските писатели и Съюза на българските художници. През 1946 г. последният вече е

поставил на преден план задачите на изкуството да описва различните типове работници и герои на труда (Христова 1998: 156/157). На Петия конгрес на БКП през декември 1948 г. е приета програма за социалистическото преустройство на българската култура. Така се създава ситуация на страх от репресии и творческа неяснота около бъдещите партийни повели. Въпреки това обаче, има и някои изключения: ярък представител на групата от безпартийни дейатели на културата е Илия Бешков, който твори и по време на авторитаризма у нас през 30-те години. Той заема хуманно-обоснована гражданска позиция през смутни за творците години от края на 40-те и началото на 50-те (Христова 1998: 160). Бешков е сред малцината автори, които преди, но и след Втората световна война правят илюстрации (често шаржирани), изобразяващи обществени заведения за хранене (ресторанти или кръчми), и консумация на храна или алкохол.

Постепенно вестниците и списанията биват залети от образи на бригадири и бригадирки, застанали „на пост“ срещу класовия враг, който не е „трудоу“, а мошенически. Техните идеологизирани образи служат на пропагандата (Попова 2004), която, както вече бе отбелязано, цели „громенето“ на капитализма и на неговото пагубно влияние, което често се свързва и с консумацията на алкохол. На заглавната страница на въздържателния вестник „Трезвен зов“ 5.12.1945, бр. 1 се срещат заглавия като „Въздържателното дело на нови основи“ и „Към повече трезвост“, както и стихове: „Послушай ме другарю, съвета изпълни: по кръчми не изгаряй най-скъпите си дни....!“, а в статията „Терорът на алкохола“ авторът д-р Петър Кърджиев пише за „упоителна“ отрова, предлагана в „примамливи заведения – кръчми, аперетиви и др.“ (пак там). В следващите броеве (до 6-ти) на същия вестник липсва визуален материал, но често се споменават думи като „алкохол“, „вино“, „пиене“, „пиянство“ и „въздържание“, и по-рядко „кръчма“: това е пример за недостатъчна наличност на карикатури на анти-алкохолна тематика, отстъпваща мястото си на политическата в този период, както и на табуизирането на думата и образа на „кръчмата“. На заглавната страница от 1946, бр. 6 е поместена карикатура на пиян с бутилка в ръка с надпис: „Кой пречи на стопанския план?“. В следващ брой (9-ти) има изображение на трудов млад мъж, устремен към Свободата, която е на хоризонта като изгряващо слънце, но на краката му са вързани две големи гюлета – „Мизерия“ (с верига с надпис „алкохол“) и „Болести“ (с верига с надпис „тютюн“). Темата за въздържанието в пресата продължава заложените през първата половина на XX век тенденции, но разликата е в цялостния пропаганден контекст на останалите материали.

Карикатурата, плакатът и фотографиите са най-използваните за целите на социалистическата пропаганда през този период политически ангажирани изображения. Чрез тези изкуства се изобразяват „машиниите на буржоазията“, „реакционните асове“, конспиратори, спекуланти, валутни афери, лентяи, бюрократи, „цялата вакханалия на реакцията“. В този период хумористичните герои са основно вечно недоволният „Мърморков“, закоравелият бюрократ „Попивко Папкин“, жертвата на реакционни слухове „Киро Торука“ и прикритият фашист „Неоткрит Прикритков“ – всички те са равнопоставени като социални недъзи. Един от малцината, които дръзват да се противопоставят на конюнктурата в карикатурното изкуство е Александър Божинов, натрупал опит още през 20-те години. Според него „карикатурата трябва да бъде преди всичко изкуство, едно художествено произведение. И като такова, тя не може да бъде вулгарна, нито обидна“ (Стайков 2013).

Социалистическият морал трябва рязко да се разграничи от буржоазния лукс и излишество, а потреблението е „изчистено“ в съответствие с идеологическите изисквания на новия строй. „Старото“, „реакционното“, олицетворено в образа на „Киро Торука“, допуска физическа разправа над него. Насилието и смъртта му предизвикват радост – израз на процесите, които текат в социалистическата държава по това време (илюстрация № 3).

Вестник „Стършел“ е новата за времето си сатирична медия, изпълнена с илюстрации, шаржиращи враговете и представящи основните политически дискурси и проблеми от ежедневието. До средата на 1950-те вестникът публикува основно политически карикатури, активно обслужващи действията на Партията. Различните карикатури засягат различните обществени проблеми, в рисунките се използва най-често манипулативност и хиперболизация. Освен в „Стършел“, макар и по-рядко, такива има от средата на 1950-те и във в. „Народна младеж“, сп. „Младеж“, в. „Пулс“ и др. Първоначално основна „мишена“ са представителите на градския елит до 1944 г., представяни като „фашистки“ елементи: така се раждат карикатурните образи на т.нар. *зози* (за девойките) и *суинги* (за младежите) – богаташки деца, чиито идеали са основани на консумацията, лентяйството, джаз-музиката, западната мода и др. Отличителните белези на тези образи са много конкретни и лесно разпознаваеми: скъпи луксозни дрехи, обувки с висок ток, кръстосване на краката при сядане, пиене на кафе и т.н. Те са с нисък социален статус, определен и от присъствието им в увеселителни заведения (Angelov 2017).

Между 1949 и 1951 г., група преподаватели, обявени за „реакционни“, са уволнени от Художествената академия в София, поради несъгласие с течащата „сталинизация“. Наложено е и „социалистическият реализъм“, изпълнен със схематичност и идеологически догматизъм. В

периода от края на 40-те и началото на 50-те години концепцията за забавлението като такава бива заклеймена: всяко едно „удоволствие“ е обявено за грях на бившия елит – изолиран от политическия и икономически живот, и отречено. Карикатурите, както и при плакатното и фотографско изкуства, насаждат негативизъм към представителите на буржоазията, които са подложени на гонения, наказвани и „превъзпитавани“ в трудови лагери. Визията на образите в шаржиращото изкуство (карикатура) „агитира“ за нуждата от всеобща мобилизация на народните маси в отстояването на „новото“ срещу старото и ретроградното (Angelov 2017). Образът на буржоата е равностоен на спекулант, диверсант и богаташ, който води празен и развратен живот, трови себе си и другите с алкохол. По този начин се посочва „врагът“, скрит вътре в обществото. Подобна тенденция е обяснима в годините след Втората световна война – време на лишения, когато луксът е невъзможен.

Ярка илюстрация на идеологическата критика чрез изкуство се проявява във файлетона „Човекът, за когото яденето беше професия“ (Л. Кънчев – Фаргелет), чийто главен герой е описан като „Бил Робертсън, или просто Бил“ – световен рекордьор по ядене (Сборник Стършел 1957: 386). В края на повествованието той умира от лакомия, преяждайки с развалени яйца. „Този път той посегна към яйцата. Започна да ги помита едно след друго. Острозъбата му уста се задръсти. Стана му лошо ... Един час по-късно в заведението „Синият папагал“ един човек умря. Били Робертсън, който трябваше да умре от глад, умря от преяждане.“ (Сборник Стършел 1957: 388). Дадени са само неговото име, както и екзотичното име на заведението, но топосът на действие не е уточнен – предполага се, че е САЩ или Западна Европа. Героят си мисли, че може да се застрахова за 100 000 долара и да умре от глад, т.е. той е мошеник, който търси печалба чрез измама. По назидателен начин краят му е фатален.

Във в. „Стършел“ има и рубрики като тази за гражданина Мърморков, който пазарува в колониалния магазин като израз на негативното отношение към консумацията и пазаруването (Величков 1948: 43). Тези, а и всички подобни рисунки, предварително се разглеждат от Съюза на художниците, както и в дирекция „Печат и пропаганда“ (по 18-то постановление от април 1945 г., към Наредба-закон за Камара на народната култура).

По този начин, с налагането на тоталитарния режим, в края на 1940-те и началото на 1950-те се ражда новата, официална култура, която е идеологически унифицирана, със социалистическо съдържание и национална по форма (Еленков 2008). Определена промяна в идеите за социалистическото изкуство настъпва осезаемо през 1955-1956 г., след XX-я пленум на КПСС и съответно в България – Априлския пленум (Христова 1998: 173). В резултат на

преследванията и контрола по много от темите в изкуството, българските творци и интелигенция все повече се отдалечават от политиката и предпочитат да остават само в собственото си вътрешно-идейно поле (Христова 1998: 178). След 1956 г. се наблюдава кратко „омекване“ – до 1958 г. и събитията в Унгария. От средата на 1950-те години започват и медицинските дискурси по темата – по съветски модел и първоначално само преводни материали и без образност, а после и местни трудове.

След 1958 г. „класовият враг“ е заменен с образа на „хулиганите“, които пият, пушат, участват в неформални събирания, организират „джамбурета“, слушат западна музика (Angelov 2017). През 1950-те, след маргинализацията на старите елити, пропагандата си набелязва като противници представителите на новото младо поколение, което живее в града, забавлява се и води празен живот. Те са критикувани, че имат девиантно поведение – това вече не са селяните, които не искат да влязат в кооператива, а обитателите на градската среда, които се свързват с модерното западно влияние. Техните изображения изобилстват в карикатурите от 50-те, обявени публично като „хулигани“ (също и тарикати), и такива, които се „скатават“ от работа. И след справянето с проблема „хулигани“, в края на 1950-те остава опасението, че градската младеж като цяло е изложена на опасни западни влияния чрез продуктите на вражеска култура, при цялостния процес на урбанизация в обществото. Целта е да се спрат тези вредни влияния, като младежта се насочи към родната масова култура: един дълъг процес, който се реализира през 1960-те години (Angelov 2017).

Темата за кръчмите като затваряни, отричани, или пренебрегвани пространства през периода може да бъде засечена и в карикатурите, появили се в следствие на активната антирелигиозна кампания от края на 1950-те години, под влияние на процесите в СССР. Като продължение на политиката още от средата на 1940-те, представителите на ОФ активизират пропаганда срещу всички религиозни общности в страната. След 1957 г. има кампания в пресата чрез статии и образи (основно карикатури), а и съветска атеистична литература се разпространява навсякъде, но постепенно затихва в края на 1960-те (Nazarska 2017). Специализирани издания, които използват визуалните образи срещу верски „различните“, са вестници като „Стършел“, „Вечерни новини“, или насочените към проблемите на провинцията – в „Кооперативно село“ и др., които комбинират на страниците си едновременно политика, изкуство, но и хумористични и социални теми и материали. В тези карикатури другостта е буржоазна, консуматорска, лъскава, има и религиозна, показана е като „различна“ от „нормалното“. Религиозните хора са представени като врагове (вече не са въоръжени),

присъстващи в обикновените сцени от живота (познатото ежедневие). Всички тези образи са представени в прегрешение с това, че са общували или по някакъв начин са свързани със стария политически режим. Православи духовници често са представяни визуално като отдадени на пиянство стари хора, заклеймени като все още жива буржоазност. В края на 1940-те тиражът на в. „Стършел“ е около 80 000, а в началото на 1970-те е над 200 000, което показва масовостта на изданието, чиято тематика е уж хумористична, но всъщност има голямо влияние при формиране на представите на населението по най-широк кръг от въпроси (Nazarska 2017).

Обобщено погледнато и плакатите, и фотографиите от периода са едни визуални идеологически послания (Гаджева 2012). Налага се образа на алкохолика и пияницата = враг и несретник, сам виновен за съдбата си.

Заключение

В българските медии против прекомерната консумация на алкохол и против питейните заведения започва да се пише и рисува още от втората половина на 1930-те години, основно в изданията на въздържателните дружества. След 1944 г. във въздържателни вестници като „Трезва борба“ (1932-1949) изцяло липсват визуални образи на алкохолна консумация в заведения, дори с идея осмиване (карикатури). Във фокуса на разглеждания период попадат главно темите за консумацията на алкохол, алкохолните забрани, алкохолизма и вредата от алкохола от медицинска гледна точка (по съветско влияние), но рядко за кръчмите. Основното внимание през първите две десетилетия след войната в изкуството е върху изграждането на новото социалистическо общество и нужната за това дисциплина. Кръчмата остава силен образ, но негативно натоварен като олицетворение на разрухата и разпада на предишния „загnil“ буржоазен строй. Животът е „окултурен“ по нов социалистически модел, който се налага чрез кина, театри и др., а негов контрапункт са представените като разядени от физически и морални болести образи на буржоазното общество. Кръчмата като топос се среща сравнително по-рядко, целенасочено се маргинализира като средище на порочен начин на живот от буржоазния период. Широко се изтъкват вредите от алкохола от медицинска гледна точка, в идеологическата пропаганда на преден план изпъкват идеите за чистотата, труда и работоспособността в противовес на наслаждението и консумацията.

Образите на не-прогресивните, вражески „елементи“ са представени като пиещи, декласирани, болни. Тяхното превъзпитание особено през 1940-те и 1950-те има както идеологическа основа, така и практическа насоченост.

ИЛЮСТРАЦИИ:

Илюстрация № 1

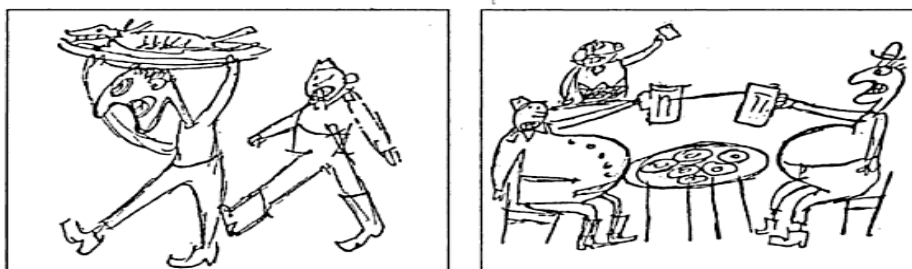


Александър Добринов
(1898-1958) – шаржова рисунка

от 1935 г. на 106 видни български поети, писатели, критици, певци, артисти, художници, архитекти, индустриалци, политици в някогашното кафене "Цар Освободител" – на ъгъла на бул. „Цар Освободител" и ул. "Г.С. Раковски". (<https://vesti.bg/razvlechenia/lyubopitno/otkriti-sa-neizvestni-risunki-na-aleksandyr-dobrinov-5428471>)

Илюстрация

№ 2



ресе и азъ нали имахъ петъ лева та таманъ влѣзохъ въ преговори съ крѣчмара да ни даде за петъ лева лимонада да се почерпимъ и той рече:

– Шо? Со лимонада ли ке тровишъ освободителотъ на Македонията наша бре келешъ? И азъ му рекохъ че толкозъ ми сж паритѣ и той ми рече пари не сакамъ пиенето отъ менъ и взе да ни налива вино въ водни чаши той налива ние шмъркаме, ние шмъркаме той налива и вика Ристосъ воскресе и Македония воскресе и сжшо си шмърка самостоятелно и изпихме цѣла кана вино и си изидохме ягнето плусъ главичката и се надухме като балони вследствие на ядене и почерпушка.

И после се целувахме съ крѣчмара и той все черпѣше и ние все пиехме и най-после на дойчо му се спуска колана отъ зоръ а на менъ ми се завъртѣ глава и после си пѣхме Дойчланъ юбералетъ и тирани чудо ще направимъ и крѣчмара рева въ знакъ на умиление и викаше на германчето:

– Да си ми живѣ златенъ, кога се вратимъ во Битола да ми дойдешъ тамъ да те гостимъ со охридска пастърва, та да помнишъ кой е Иованъ Битолчанинотъ.

Книгата „Гуньо Гъсков“ (1995, „Флорир“), е съставена по публикации на Райко Алексиев във в. „Щурец“ от 1932 г. до 1944 г. Илюстрациите са на Автора. Видният публицист, художник и писател е автор на няколко сборника с хумористични разкази и фейлетони, участвал е в няколко художествени изложби. Под талантливото му перо традиционният битово-еснафски хумор се издига до ярка критика на ниските човешки страсти, до безкомпромисно бичуване на недъзите на времето и обществото.

Илюстрация № 3

Историите за „Неоткрит Прикритков“ (Н. Мирчев)



Източник: Антон Стайков,

2013 (<http://www.newmedia21.eu/izsledvaniq/oformyane-na-novi-kulturni-identichnosti-ot-dvete-strani-na-zhelyaznata-zavesa-1945-1953-fredrik-ua-rta-m-i-bogomil-rajnov-sledvoenni-kra-stonostsi-na-tsenzurata/>)

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА:

- Ангелова 2008: Ангелова, М. „Образцово село“. Модернизационният проект за селото в България (1937-1944 г.). Благоевград: УИ „Неофит Рилски“, 2008
- Братоева-Даракчиева 2013: Братоева-Даракчиева, Ингеборг. Българско игрално кино: От „Калин Орелът“ до „Мисия „Лондон““. София. 2013
- Величков 1948: Величков, М (ред.). Антология „Стършел“, София, 1948
- Велчева 1988: Велчева, В. „Стършел“ в кипежа на политическата борба 1946-1948, София, 1988
- Гаджева 2012: Гаджева, Катерина: Между желаното и действителното. Фотографските илюстрации в българските списания (1948-1956), Институт за изследване на изкуствата, БАН, 2012
- Гаджева, К. Образът на героя.
http://www.phototreyman.com/articles_katerina_gadjeva.php?a=Obrazut_na_geroia_v_socialisticheskata_fotografia

- Ганев 2008: Ганев, Ганчо: Създаване и развитие на ловешкото общинско стопанско предприятие „Хоремаг“ (1948-1950), Известия на РИМ Ловеч, т. 8, 2008
- Генов 2004: Генов, Георги: Погромът над творците на изобразителното изкуство след 9.IX.1944г., София, 2004
- Димитрова 2011: Димитрова, Нина: Кафенето/Кръчмата – свърталище на „асфалтената“ интелигенция: визии на междувоенния български авторитаризъм, сп. „Философия“, 2011, бр. 3, 99-104
- Динков 1954: Динков, Тодор: Състояние и задачи на българската карикатура, София, 1954
- Еленков 2008: Еленков, Иван: Културният фронт, София, 2008
- Койчева интернет: Койчева, Цветомира: Кръчмите в България са национализирани преди фабриките, DarikNews, 2013, http://dariknews.bg/view_article.php?article_id=1038730
- Наков 2016: Наков, Александър. Спомени: <http://www.anarchy.bg/wp-content/uploads/2009/05/Nakov-Dosie.pdf> (13.12.2016); <http://www.anarchy.bg/articles/istinskata-borba-s-tyutyunopusheneto/>
- Неделчев 2012: Неделчев, Георги: Помни. Когда ты пьеш твойа семья голодна, 2012, <https://georginedelchev.com/2012/02/29/>
- Параскевов 2012: Параскевов, Васил: ”Ужилването”: Антизападните карикатури на страниците на вестник „Стършел“ в края на 40-те години на XXв., сп. „Любословие“, бр.12, Шуменски университет „Епископ Константин Преславски“, 2012
- Попова 2004: Попова, Гергана: Обезтелесеното тяло на социализма. Триумфът на плътта и господството на образите в обърнатата перспектива на публичността, <http://litenet.bg/publish4/avacheva/kritika4/content.htm> "Култура и критика, Ч. IV: Идеологията – начин на употреба, Електронно издателство LiterNet, 2004
- Рагару 2015: Рагару, Надеж: Жените в търсене на роли: полови идентичности и театрално изкуство в социалистическа България (1944-1954), сп. Балканистичен форум, 2015, бр. 1
- Сборник Стършел. 1957. София
- Стайков 2013: Стайков, Антон: Оформяне на нови културни идентичности от двете страни на желязната завеса (1945-1953). Фредрик Уъртъм и Богомил Райнов – следвоенни кръстоносци на цензурата, 2013. <http://www.newmedia21.eu/izsledvaniq/oformyane-na-novi-kulturni-identichnosti-ot-dvete-strani-na-zhelyaznata-zavesa-1945-1953-fredrik-ua-rta-m-i-bogomil-rajnov-sledvoenni-kra-stonostsi-na-tsenzurata/>
- Христов 2014: Христов, Петко. Кръчмата в българското село – „дом на дявола“ или обществена институция.- В: сборник Многообразие в единството. 2014. (<http://tksi.org/SUB/papers/2-2/2-2-18.pdf>)
- Христова 1998: Христова, Наталия. „Социалистическия реализъм“ и драма българского творца (середина 40-х – середина 50-х годов). В: Bulgarian Historical Review, 1998, 1-2, 152-178
- Чудомир, „Резняк“: (<https://chudomir.alle.bg/reznqk/>)
- Angelov 2017: Angelov, Anton. Zozas, Swings, Hooligans, and Other Personages of “Inappropriate” Behaviour in Caricatures—Bulgaria, 1940s–1960s. - in: The Multi-Mediatized Other The Construction of Reality in East-Central Europe, 1945–1980. 2017. 408-423
- Nazarska 2017: Nazarska, Georgeta. The Image of the Religious Other Through the Eyes of Bulgarian Cartoonists (1960–1970s). - in: The Multi-Mediatized Other The Construction of Reality in East-Central Europe, 1945–1980. 2017. 340-365
- Promitzer: Promitzer, Christian. Health Hygiene And Eugenics In Southeastern Europe To 1945.

Периодика:

в., „Трезва борба“ (1932-1949)

в., „Трезвен зов“ (1945-1946), към Въздържателно д-во „В.Левски“ (Лом)

сп. Български фолклор, 1997, кн.1/2

Интернет-източници:

- http://www.ekip7.bg/index.php?option=com_content&task=view&id=16837&Itemid=44 (20.12.2016)
- <https://fakti.bg/kultura-art/60787-izlojba-na-raiko-aleksiev-v-gabrovo> (19.12.2016)
- <http://desebg.com/2011-01-06-11-54-16/2474--1218-> (21.12.2016)
- <http://www.newmedia21.eu/izsledvaniq/oformyane-na-novi-kulturni-identichnosti-ot-dvete-strani-na-zhelyaznata-zavesa-1945-1953-fredrik-ua-rta-m-i-bogomil-rajnov-sledvoenni-kra-stonosti-na-tsenzurata/> (15.03.2017)
- <http://sm.a-bg.net/2008/07/08/vazdarjatelnoto-dvijenie-v-balgariya-2.htm> (15.12.2016)
- <http://sportnabiblioteka.bg/> (16.03.2017)
- [https://www.montpress.com/index.php?issue=882014&kind=&article=38971&rank=4&short=&numb=%D0%91%D1%80.%2088\(2220\),%20%D0%B3%D0%BE%D0%B4.%20%D0%A5%D0%A5V,%2025%20-%2026%20%D0%BD%D0%BE%D0%B5%D0%BC%D0%B2%D1%80%D0%B8%202014%20%D0%B3](https://www.montpress.com/index.php?issue=882014&kind=&article=38971&rank=4&short=&numb=%D0%91%D1%80.%2088(2220),%20%D0%B3%D0%BE%D0%B4.%20%D0%A5%D0%A5V,%2025%20-%2026%20%D0%BD%D0%BE%D0%B5%D0%BC%D0%B2%D1%80%D0%B8%202014%20%D0%B3) (29.04.2017)
- <http://www.lostbulgaria.com/> (15.12.2016)
- http://retrofonoteka.blogspot.bg/2013_01_01_archive.html (15.01.2017)
- <http://www.vesti.bg/bulgaria/politika/referendumite-v-bylgariia-ot-osvobozhdenieto-do-dnes-5397191> (22.02.2016)
- https://www.google.bg/search?q=%D0%B8%D0%BB%D0%B8%D1%8F+%D0%B1%D0%B5%D1%88%D0%BA%D0%BE%D0%B2+%D0%BA%D0%B0%D1%80%D0%B8%D0%BA%D0%B0%D1%82%D1%83%D1%80%D0%B8&espv=2&biw=706&bih=890&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&sqi=2&ved=0ahUKEwjqmLCi3IfSAhUCDxoKHfghBI8QsAQIFw#q=%D0%B8%D0%BB%D0%B8%D1%8F+%D0%B1%D0%B5%D1%88%D0%BA%D0%BE%D0%B2+%D0%BA%D0%B0%D1%80%D0%B8%D0%BA%D0%B0%D1%82%D1%83%D1%80%D0%B8&tbm=isch&tbs=ring:CUBkvyz6HTCzIjjAmzzbKZ7Z5pZKTCBIItOivyklzFprf7BWK36hxXXnp-YnWQctRcD6eMoyI4PP5ORrSvePfKsKYioSCcCbPNspntnmEVwzKFXfiwuQKhIJlcpMIEgi06IRsNNs6-7Q-SsqEgm_1KSXMWmt_1sBHAMWLcRS_13GioSCVYrfqHFdeenEeNo4Ic0wLhRKkJ5idZBy1FwPoRiJBSOo_1RHEIqEgl4yjIjg8_1k5BGLkJmRl18deCoSCWtK9498qwpIEWqFlf_1Bqg46 (30.04.2017)

Градското пространство и фурните за хляб

Станислава Момчилова, Софийски университет „Св. Кл. Охридски“

Stanislava Momchilova, Sofia University „St. Kl. Ohridski“

Urban Space and Bread Ovens

Annotation:: *The following topic reveals the role of the bread oven in the contemporary daily people's life in cities, by the example of the capital city of Sofia. Attention is paid to periods just like Antiquity and the Middle Ages, also current trends in bread making which gain importance amongst the urban society. Various cases are considered such as appearance and development of urban bakeries, working tendencies, style and affirmation in the urban space.*

Проблемите на градското пространство продължават да предизвикват интерес в проучванията на множество изследователи. Все по-забързаният градски живот носи нови сфери, в които е необходимо да се вникне, за да се установят множеството причини, наложили толкова много промени в съвременността. Фурните за хляб са един от тези феномени, които е интересно да се проследят, поради тяхното съществуване още от древността до днес. Авторът прави опит да разкрие появата и развитието на градските фурни, тяхното влияние и не малка роля в градското пространство. Използването на интердисциплинарен метод в проучването, доказва тяхната роля от миналото до днес, както и отново пробудения интерес към ръчно замесения насъщен. Жаждата за направения с майсторлък хляб е признак за появата на така наричаната от автора “култура на хляба”.

За да се създаде пълна картина за днешното състояние на фурните в градското пространство, е редно да се направи кратък обзор на миналото по нашите земи и да бъдат посочени някои примери. Още от древността жителите на градовете имат необходимостта да се усъвършенстват в определен занаят, като в настоящото изследване се обръща внимание именно на професията

хлебар и неговата роля в градската фурна. Данни за египетския, гръцкия и римския хляб могат да се открият на много места, но за съжаление, в периферията на информационния поток остават Балканският полуостров и Тракия, за които има само частични податки. Определени тенденции в начините за приготвянето на хляб и неговото видово разнообразие у съседните народи обаче, могат да бъдат полезни като аналогия при изследването на българските традиции. Представата за процеса на приготвяне на хляб в Средиземноморието, освен чрез писмените източници, може да бъде и визуално придобита. Множество теракотени фигури, открити в гробни комплекси от различни места на разпространение на гръцката култура, представят приготвянето на хляб. Не става ясно дали изобразените сцени предават част от ежедневно осигуряване на храна в дома, ритуал при определени празници или дар за храмове и некрополи, но претворените от глина модели улавят най-характерните елементи на процеса на правене на хляб, и го съхраняват за вечността. Теракотените фигури са и ценно свидетелство за сходните тенденции в производството на хляб в Средиземноморския свят и на Балканите, защото подобни фигури се откриват и на територията на Черноморското крайбрежие (Филипова 2013: 13). Не са малко обектите, в които са откривани фурни и пещи за хляб, но засега само на територията на Древен Помпей е регистрирано и добре изобразено съществуването на занаятчия хлебар. Римският хляб първоначално се прави по домовете, но когато започва да заменя *“maza”*¹, богатите класи започват да държат роби-хлебари, носещи ръкавици, за да месят тестото, и маски, заради дишането и потта им. Печенето на хляб през тези векове започва да еволюира. Първоначално става в жарава, впоследствие *„под камбана”* и накрая – в тухлена фурна. Около 30 г. пр.н.е., по време на царуването на Август, има 329 пекарни в Рим, които са управлявани от гърците с галски асистенти. Хлебопроизводителите са уважавани и богати, поради желанието за хляб и недостига на фурни. По този повод, задълбочено е изследван гробът на Еврисак², римски хлебопекар. Това е един от най-големите и най-добре запазени надгробни паметници в Рим. Изваяният фриз е класически пример на т.нар.

„плебейски стил” в римската скулптура. В Помпей е разкрита градска хлебопекарна в самия градски център, но не по-малко интересна находка отново от този район, е и намерената фреска, изобразяваща магазинче за хляб в сърцето на Помпей. Изобилието от готово изпечен насъщен е първото нещо, което прави впечатление (Laurence 1996: 50).

По нашите земи състоянието на намерени фурни от миналото е по-различно. До момента не са разкрити изображения на хлебари, фурни и изобщо дейност, свързана с приготвянето на хляб, запечатани като образ в материалната култура от Древността. Често са изобразявани житни класове, в съчетание с божества от гръцкия пантеон, основно върху реверси на монети. Известно е, че в антична Месемврия печенето и продаването на хляб е твърде разпространено като градски занят и в града има много хлебопекарни. На тях граф Амедей възлага изпичането на сухари за армията си (Ангелов, Георгиева, Гюзелев 1982: 164). Единствено по-голямо внимание би могло да се обърне на запечатаното изображение от тракийската гробница в Казанлък, чиято композиция представлява тържествена сцена, тълкувана като сватбено или погребално угощение. Върху трикрака маса, поставена пред съпруга, са изобразени плодове и хлебни изделия. В контекста ни са именно вторите, чието изобразяване не се свързва с приготвянето им, а вече като съществуващ продукт. Те включват едно руло, наподобяващо тестен сладкиш и две кръгли бели пити, едната от които е начупена. Питите са тънки, което предполага, че са безквасни и най-вероятно обредни (Рабаджиев 2002: 68). Друг пример са разкритите в средновековен Царевец две хлебопекарни. Те са с огромни пещи, около които са намерени складови и търговски помещения със значителни количества овъглено зърно, както и хромели за смилането му. Важно е да се спомене, че дори в Цариград през XVI в. повечето печива се приготвят в домашни условия и само се носят в пекарни, за да бъдат изпечени. Къщите от Средновековието са изработвани от плет, дърво и мазилка и огънят може да доведе до катастрофални резултати. По тази причина фурните за хляб са строени далеч от населени места, обикновено в близост до река, с вода на разположение за потушаване на пламъците.

Разглеждайки данните за фурните от древността, може да бъде установено, че информация за професията хлебар и фурната като социален център и част от градското пространство, са засвидетелствани по-оскъдно на територията на България и значително по-подробно в културите от Средиземноморието. Фурната съществува като част от градския облик, което е доказателство за нейната социална роля и необходимост още от древни времена. Целта на настоящото изследване е да установи дали все още е необходима връзката на съвременния гражданин с топлия хляб, излизащ от фурната.

Хлебопекарството се появява по повечето населени места, както в селата, така и по градовете. Дейността, свързана с приготвянето на хляб, е предимно работа, характерна за дома и фамилното огнище. Някои фамилии изнасят своите пещи и ги построяват в границите на имота, но въпреки всичко, те остават на територията на семейното владение. *“Баба ми, аз много съм я разпитвала, докато още беше жива и ми разказваше и показваше къде на двора им е била пещта за печене на хляб. Всяка неделя, всички жени в къщата, те едно време винаги са живеели със свекър, свекърва, и са пекли хляб за цялата седмица.”* (Павлина Михайлова – информатор. Разказ за спомени от миналото от село Петърч).

От началото на 40-те години на XX в. образът на бълващия пушек комин на една нова (за повечето села) сграда започва да добива все по-голяма популярност. Това са комбинирани постройки, които обикновено се състоят от помещения за фурна, баня, сушилни за плодове и пералня (Ангелова 2008: 108). Целта им се декларира в намерението преди всичко да се улесни селянката и *„чрез обществените фурни се цели да се даде на селското население качествен, здравословен и евтин хляб, като едновременно с това се облекчи селската жена...”* (Бирников 1942: 14). Във варианта фурна, комбинирана с баня и пералня, идеята е да *„се свърже работата за подобряване на храненето с тази за подобряване на хигиената“* (Калъпчиев 1942: 49-55). От този момент въпрос на престиж за всяко „образцово село“ е възможността то да разполага с „обществена фурна-комбинат“ (Ангелова 2008: 108). Постепенно се прокарва

идеята да се въведат комбинирани хлебопекарни с бани, перилни и сушилни по селата, от тогавашния началник на Службата по подобрието на бита в селото Димитър Бирников. До средата на 40-те години в страната има 17 такива фурни-комбинати.

С настъпването на промените фамилиите от покрайнините на градовете постепенно се пренасят на територията на градските пространства. Обитаването на къщите се заменя с насянането в малки градски кооперации, а семейното огнище е заменено вече единствено от печка. Това е периодът на преход, когато ежедневието от миналото, в случая печенето на хляб, е заменено от новото градско ежедневие, изпълнено с все повече ангажменти и трудова заетост. Поселенията на градовете вече не могат да пекаят свой собствен хляб в лична пещ, затова тази дейност се изнася в т.нар. *градски фурни*. Те обикновено са ситуирани в различни части на градското пространство, предимно в по-централна част, но не са изключение и тези, разположени по периферията, обслужващи също така и околните селски райони. Гражданите все повече започват да разчитат на фурни и хлебопекарните за набавянето на насъщния. В следствие на всичко това, периодът между 1944 г. и 1970 г. е времето на „великолепната петорка“ – в повечето градски квартали и села на България храна се купува от бакалията, плод и зеленчука и месарницата, а по-разширеният пазарен маршрут включва отделна хлебарница и квартална сладкарница (Шкодрова 2014: 94). Още от царско време са познати места за печене на хляб, като „*фурна Охрид*“ в столицата³ или други след 44-та. В центровете, а на някои места и в кварталите, съществуват и отделни фурни, които продават хляб и други тестени изделия. Много от тях предлагат ръчен хляб, питки, кифли, изработени и опечени на място – мирисът от техните пещи е един от най-привлекателните аромати на храна, с които се помни периода. Особено когато са в центъра, тези пекарни продават продукцията си за броени минути и моментите на изваждането на хляба от пещта обикновено са предхождани от струпване на дълги нетърпеливи опашки (Шкодрова 2014: 98). „*Хлябът излизаше „на фурни“ и се продаваше врял. Когато фурната свърши –*

започваше да се трупа опашка, която чакаше за новата „фурна“. В събота следобед ставаха скандали, защото хората купуваха повече от един хляб и фурната свършваше светкавично. Масово чакахме предимно деца и беше доста весело“ (Райна Гаврилова – информатор). С постъпването на масовата индустриализация и амбициите за свръхпроизводство, приоритетите постепенно се променят. Започва се политика на ново мислене, в което основна цел са висока продукцията и евтин хляб. Частните квартални фурни изчезват една след друга. Останалите се броят на пръсти, предизвикват носталгични спомени и се превръщат в атракция за гостите на градовете. „Преди национализацията през 1948 г. хлябът се правеше от малки пекарни. Първият хлебозавод се появи през 1956 г. Затвориха малките фурни, останаха няколко по селата. Тези по градовете, които продължиха да функционират, произвеждаха закуски, предимно гевреци.“ (Кръстьо Евтимов – хлебопекар).

В градската бакалия могат да бъдат намерени различни видове заводски хляб, но асортиментът не се поддържа постоянно и от около 28 разновидности на хлебни изделия, българите помнят в ежедневието си четири-пет. „Хлябът беше три вида: Добруджа, бял и типов. После излезе черният ръжен, на малки хлебчета, за риба“ (Олимпия Николова – информатор). Останалите – киевски плетен, Тракия, Сердика, Люлин, Стара Загора, Славянка, ръжен с ким, Витоша, три вида хляб без сол, земели, погачи, няколко вида питки, пълнозърнести – се появяват изключително рядко и днес почти никой не си ги спомня“ (Шкодрова 2014: 104). Освен това, заводският хляб доста рядко е мек и топъл (за разлика от този от фурната). Въпросът е дали именно това са причините за наблюдавания в наши дни „ренесанс“ на хляба, с огромното разнообразие на видове и наименования на хлебните произведения на българския пазар днес. Различни изследвания доказват, че човек подсъзнателно търси познати миризми от детството, които предизвикват носталгия към отминали изживявания. Пример за такава миризма е тази на топло изпечения хляб. Търсенето на близък до родния вкус е една от причините за съществуването на феномени като „неофобия“ например, в която се отключва страх от непознати храни и се залага

на добре познатия вкус, какъвто често е хлябът от миналото – този, с който сме захранени. Разбира се, среща се и обратното явление – хора, които обичат да експериментират и не изпадат в носталгия по хляба от техните спомени (Кръстева-Благоева 2010: 7-20). Факт е обаче, че хранителните навици на всеки човек са дълбоко вкоренени, както и че в съвременната среда се променят все по-често, поради кулинарната глобализация. Миграцията например, предизвиква неизбежни промени в хранителните практики. Когато се изграждат нови хранителни навици, това се отразява и на поведението. Важно е да се спомене, че е установена ролята на тестото сред емигрантите и то силно се цени, както и че то има най-силна роля за ориентацията към интеграция. Категорично може да бъде констатирано, че преселниците често търсят връзката си с родното именно чрез вкуса. Стараят се да намират храна, максимално доближаваща се до домашния вкус, да замесват ритуални хлябове по традиционни рецепти, да честват празници по народен обичай (Krasteva-Blagoeva 2009: 13).

След политическите промени през 1989 г., особено в годините от новото хилядолетие, се наблюдава изключителен подем в появата на малките градски фурни, целящи връщането на автентичност и вкус, познат от миналото. Само през изминалото десетилетие в централната част на българската столица са открити над сто нови фурни и пекарни, предлагащи немалък асортимент хляб. Условно, фурните в града (по примера на град София) могат да бъдат разделени на три по-големи категории, като разбира се могат да се открият и малки подварианти на основните. На база няколко критерия като: период на съществуване, школа на обучаване и етнически признак, авторът разделя фурните в големия град условно на:

- ✓ Стари – създадени преди 1989 г., разположени в централните райони на града. В тях са старите майстори.
- ✓ Нови – създадени след 1989 г. (предимно в периода след 2000 г.), условно делящи се на:
 - Пекарни, наблягащи на реклама, външен вид и обстановка.

- Пекарни, обслужвани предимно от собственик и поддържащи определен контингент клиенти на база качествено производство.
- ✓ Интернационални пекарни – демонстриращи етнокултурна принадлежност и разположани в райони със съсредоточено поселение, носещо сходна такава.

Старите пекарни са пространства с изключително силна информационна наситеност. Те имат важна роля за изграждане образа на градското пространство, тъй като обхващат дълъг период на съществуване, през който акумулират множество традиции, които възраждат в съвременното ежедневие на гражданина. Фурните за хляб отпреди 89-та не са много на брой, само някои успяват да се задържат на пазара, поради изместващата ги индустриализация. Например, една от най-старите софийски фурни, останала от миналия век, е хлебарницата на ул. „Цар Иван Асен II“ в София. Тя е построена през 1935 г. и оттогава не спира своята дейност. До 1969 г. печта е загрявана с дърва и въглища, сега вече – с дизелово гориво. Управителят Кръстьо Евтимов има сребриста коса и брашнена престилка. Работил е като технолог в хлебозаводи преди раздържавяването им. След 1989 г. наема настоящото помещение със старата каменна пещ и започва да използва уменията си на технолог, за да продава собствено производство хляб. Според сегашния арендатор *„качеството на печивата не се е променило. Причината е в тухления градеж, който запазва топлината и позволява хлябът и козунакът да се изпичат равномерно. Електрическите пекарни само изпърлят самуните отгоре и отдолу и оставят средата сурова“* (Кръстьо Евтимов – информатор). Както тази, така и други фурни със сходен период на съществуване, история и като цяло традиции, могат да бъдат разпознати дори и само по своя външен вид. Обикновено в тях не е предвидено да се влиза, а само през малък отвор се извършва продажбата на хляб (бул. „Янко Сакъзов“ 36), като в някои случаи може да се влезе, но умишлено не и да се остане вътре (и евентуално да се консумира продукт от техния асортимент печива). Тези пекарни са транзитни, обслужват дома, купува се и се прибира за къщи. При тях не се наблюдават

рекламни табели, надписи, изнесени информационни табла и друг тип реклами, те са стъпили здраво на земята със своето утвърдено място в градското пространство.

Авторът разделя условно новопоявилите се фурни на т.нар. „бутикови“, които обикновено залагат повече на уюта и топлината на домашно приготвеното тесто. Интериорът на подобен род заведения е добре подбран, често декориран в имитация на домашна обстановка, а като материали често се използват дърво и тухли. Асортиментът е голям, но прави впечатление, че тук по-рядко се извършва процесът на замесване на тестените продукти. Това често е изнесено в цехове, разположени обикновено в периферията на града. Тези новосъздадени градски пекарни са именно един от новите феномени, наложил се като съвременна необходимост от вече отдалечената домашна пещ. В тях хлябът е само страничен акцент, тъй като не малко внимание се отделя и на приготвянето на вкусни и ароматни сладкиши. В този род пекарни се усеща обаче и един нов елемент, несрещан в такъв вариант в старите столични пекарни. Тук не случайно се отделя специално пространство с видимост към фурната. Всеки клиент може да наблюдава напълно свободно тайната на вкусно приготвения ръчен хляб, за който отдавна само се говори. Причините за избор на подобен тип разположение се коренят в схващането, че когато човек наблюдава храна, той много често инстинктивно желае да я вкуси. От друга страна, градските навици са вече така отдалечени от миналото, когато тези процеси са ежедневие във всеки дом, че днес градският човек копнее да визуализира процеса на приготвяне на хляб и по този начин да се подсили интересът му към този така пренебрегнат в предходните години занаят. В първото десетилетие на новото хилядолетие занаятът започва да бъде оценяван и искрено уважаван. Така бутиковите пекарни залагат предимно на визуализацията, докато асортиментът е от смесен произход и не така съсредоточен. Пример за това са пекарни, разположени в пространства от типа на големи търговски центрове и поради тази причина имат изключително актуален дизайн. Обикновено ареалът на търговските центрове е считан за

символ на т.нар. свръхпотребление и се свързва с общество, което преминава границата на консумиране и попада в графата хиперконсумиране. Известно е, че на подобен род обществени места преобладава визия, свързана предимно с актуалното на пазара, изразено чрез новаторство и мода. Интересен феномен е как именно в подобен род пространства хлябът добива друга роля, тази на ново културно течение и застава редом до световни “fast food” вериги за хранене.

Другите пекарни от т.нар. ново поколение имат по-различен статус. Те се разграничават по качеството, което предлагат. Не всички съумяват да изваят модерен и атрактивен интериор, достоен за големия търговски център, за разлика от високия клас продукция, която успяват да предложат на своите клиенти. Често се разполагат в покрайнините на градския център, а по-рядко и в самия него. Това са предимно пекарни, в които главна позиция заема единствено и само собственикът. Обикновено той е майстор в занаята и водещото в неговото поведение е връзката, която може да се намери именно с традиционното минало. Този род пекарни са най-пряк наследник на хляба в българската традиция, тъй като са създадени именно с висока доза отношение и разбиране към връзката човек-природа.

Като последна категория фурни могат да бъдат обособени т.нар. от автора *интернационални* пекарни, носещи умишлено още в името си етнокултурната принадлежност на своя обект. Големият град винаги служи за притегателен център, както у нас, така и по света. Основната причина е икономическа, но това е и мястото, където чужди култури могат лесно да се нагодят и утвърдят. Всяка култура има свой вкус и кухня, затова се смята, че тя е едно „*допълнение на генетичната адаптация. Човекът яде онова, което природата на съответния ареал му поднася*“ (Пожарлиев 2013: 63). Така от началото на хилядолетието на територията на столицата възникват немалко пекарни, залагащи основно на своя произход. Със създаването си те внасят в града рецепти и вкусове на чужди традиции, от които обществото е било лишено в един предходен период. Появяват се пекарни с френски, немски, холандски, руски, гръцки, ливански, израелски и иракски произход, чиято цел е

да допринесат със своята културна характерност и отчасти да обединят културните общности на своя етнос, благодарение само и единствено на хляба. Според Надежда Савова⁴ *„няма друго нещо по света, което да обединява хората така, както хлябът може да ги обедини“*. Неслучайно интернационалните пекарни из столицата се локализират на определени места, където да бъдат удобни, както за сънародници, така и за случайни минувачи. Обикновено този род пекарни са разполагани в райони с увеличена концентрация на сънародници. За пример тук са именно: иракската пекарна (ул. „Цар Симеон“, напоследък населена с преселници от Сирия и Ирак), гръцка (ул. „Оборище“, в близост до гръцката фондация за култура), руски пекарни (в близост до руското посолство в кв. „Изток“, както и до руския лицей в кв. „Лозенец“). Интернационалните пекарни играят важна роля в развитието на мултикултурализма на един град и една страна.

Фурните за хляб винаги са имали основна роля и цел, насочени към сплотяване и обединяване, символ на топлото и уютно домашно огнище. Периодът на социализма, със своите ограничения, включително „вкусовите“, успява да притъпи временно нуждата от тази топлина, но след 1989 г., благодарение на множество фактори, като чужди влияния, носталгия по вкуса, както и осъзнат стремеж към прецизиране на вкус, българинът успява да оцени силата на ръчно замесения и приготвен с лично отношение хляб. Дори и не съвсем автентични, градските фурни и пекарни успяват да доближат отново милите спомени на млади и стари, както и да предоставят възможността, и избора да се опариш от горещия хляб. В тази връзка, периодът след 89-та година, предимно годините на новото хилядолетие, са времето, в което гражданинът има свободата да избира своя хляб – такъв, какъвто пожелае.

ИЛЮСТРАЦИИ:

Иллюстрация № 1.

Пекарната на майстор пекар Павлина Михайлова, София (личен архив):



Иллюстрация № 2.

Иракска пекарна „Танур“, София (личен архив):



ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА:

Ангелов 1982: Ангелов, Д., Георгиева, С., Гюзелев, В. История на България, т.3.

Втора българска държава, София, 1982 УН Библиотека.

Ангелова 2008: Ангелова, М. „Образцово село“ Модернизационният проект за селото в България (1937 – 1944 г.)“, УИ „Неофит Рилски“- Благоевград, 2008.

Бирников 1942: Бирников, Д. Щ. Проблеми в живота на селското земеделско население и мерки за тяхното разрешаване, Земеделско образование, 1942, кн. 3-4.

Калъпчиев 1942: Калъпчиев, Г. Рационализиране на хлебопроизводството в българските села – Земеделско-стопански въпроси, г. VII, 1942, кн.2. Фонд Калъпчиев, Обществени фурни в България, /машинопис/.

Кръстева-Благоева 2010: Кръстева-Благоева, Е. Вкусът на Балканите: храна и идентичност, Български фолклор, 2010, 1.

Пожарлиев 2013: Пожарлиев, Р. Философия на храненето. Културно-исторически контексти, С., 2013, УИ „Св. Климент Охридски“.

Рабаджиев 2002: Рабаджиев, К. Елински мистерии в Тракия. Опит за археологически прочит, Университетско издателство “Св. Климент Охридски”, София, 2002.

Филипова 2014: Филипова, Е. Житните култури в диетата на тракийското население през I хил.пр.Хр., Дипломна работа, София, 2014.

Шкодрова 2009: Шкодрова, А. Соц гурме – куриозната история на кухнята в НРБ, изд. Жанет 45.

Krasteva – Blagoeva 2009: Krasteva – Blagoeva, E. Food and Migration: The case of Bulgarians in Munich – Ethnologia Balkanica, 13, 2009.

Laurence 1996: Laurence, R. Production and consumption. Roman Pompeii Space and society, London, 1996.

ИНФОРМАТОРИ:

Кръстьо Евтимов – главен хлебар във фурна „Меден хляб“ на ул. „Цар Иван Асен II“, София.

Майстор пекар Павлина Михайлова – информатор.

Райна Гаврилова – информатор, разказ за „Соц Гурме“.

Олимпия Николова – информатор, разказ за „Соц Гурме“.

БЕЛЕЖКИ:

¹ Традиционна антична рецепта за продукт, правен от ечемичено брашно и мед.

² Marcus Vergilius Eurysaces.

³ *“Отсрещната страна на ул. „Леге“, след магазина на Митрошинов ще отбележим ресторанта „Последен грош“, в който човек можеше да се нахрани богато с три гроша (60 стотинки), и фурната „Охрид““* из: Верин, Г.К. София преди 50 години.

⁴ Културен антрополог, управител на мрежа хлебни къщи.

Прислугата в Следосвобожденска България

Амалия Тучиян, Софийския университет „Св. Климент Охридски“

Amalia Tuchiyan, Sofia University „St. Kl. Ohridski “

The Social Impact of the Servants in Bulgaria during 19-20 century

Annotation: *This article traces the history of servants in Bulgaria after the liberation of Ottoman Empire (1878). Unlike the West Europe, in the Balkans servant society was not developed within the social boundaries. In the beginning of 19 century there were small features which showed indication of a system, similar to the servant class in the West. The interpreters can see them into the slave roots or in the more civil system of hiring someone to help for the house work. Due to the new government and cultural appropriation from the West, Bulgarian society started to integrate some of the features common to countries like Germany, France and England. One of them was the creation of the servant system, which was accepted as common only for the rich parts of the society. Through newspapers and researches this article attempts to show this particular part of the society which in the end developed its canons, rights, rules and institutions. Despite that with the coming of the Communist regime in 1944 this servant public system was destroyed.*

Българското общество преди Освобождението е с патриархален родов строй, което оказва силно влияние върху бита на народа, включително върху ежедневната домашна работа, за която отговаря домочадието. То е сърцето на домакинството и спрямо положението си в него, членовете му имат различни отговорности. След Руско-Турската война от 1878 г. и последвалото възраждане на Третата Българска държава започват процеси на модернизация във всяко едно отношение: на битова и духовна основа. В селата промените не настъпват с толкова бързо темпо, но в градовете се създава нов, граждански облик. Богатите български родове започват да оформят, под влиянието на навлизащите западни тенденции, нов стереотип на живот. С проникването на вестернизацията градоустройството се развива, сградите започват да се строят по виенски модел, навлизат характерните за Централна и Западна Европа мебели и навици. Част от тях е наемането на прислуга, която да помага в къщната работа. Това се налага и поради разпадането на модела на задругата, който до този момент е движещата

сила на домакинството. След Освобождението тенденцията се променя, като членовете на семейството са бащата, майката и децата, а всички останали роднини са временни посетители, гости.

Прислужниците като специфична социална група са взимствани от Запада, където прислугата наброява голяма част от населението: преди Първата Световна война във Великобритания 1.5 млн. от населението работи като прислуга, като такава не липсва и в държави като Франция, Германия, Русия и др. По същото време, слуги се наемат от европейските пътешественици, минавали по българските територии, както и в османските домове. В българските семейства моделът на прислугата също е развит, но в напълно различен вариант. Млади девойки и ергени са изпращани в домовете на роднини, за да помагат, поради недоимъка на родителите си. Това е и една от основните причини прислужничеството в България да се развие като занаят. Предлагањето на слугински услуги е най-силно застъпено в българския град Вакарел. Такива данни ни дава Гунчо Гунчев: „Слугинството е старо и типично препитание за вакарелското женско население. То започва поне 130-150 г. преди Освобождението(...).Първите слугини са закарани насила. Оттогава обаче, слугуването си извоюва място като общопризнато временно занимание на бедните момичета. На слугините се заплаща от 80 до 120 гроша за времето от Гергьовден до Димитровден или обратно. Освен това, те обикновено получавали едни обувки *кондри*, една *шамия* забрадка и един колан, *чапразите* на който сами си купуват. Веднага след Освобождението вакарелките започват да се спазаряват за работа в София, където се чувства голяма нужда от слугински ръце“ [Гунчев 1933]. Така, според вакарелци няма жена или момиче от техните селища, което да не ходи поне година-две слугиня. Този модел обаче, значително се различава от западния, в който богатите семейства имат цял аресанал от прислуга, като се започне с иконома, икономката, лакеи, лични камериери, готвач и се стигне до момчета за всичко [Schwarz 1995: 236-256]. Средната класа в средата на 19 век също проявява каприза да си наема прислуга. За разлика от богатите, те наемат най-много 3 прислужнички, които да им помагат в домакинската работа. Именно този модел на прислужничеството се развива в България след Освобождението.

Новият етап от българската история носи със себе си редица личности, допринесли за промяната в бита на българина. Царското семейство внася с обкръжението си един изцяло нов за българина стереотип на живот: провеждат се балове и приеми, въвеждат се западни маниери в поведението, всеки гражданин се

стреми да изтъкне европейското у себе си. Редица българи строят огромни къщи, с които демонстрират материалното си положение: Рачо Петров и съпругата му Султана, Марко Резов, Спиридон Велев, Салабашеви, арх. Георги Тодоров и др. За да е пълен европейският модел на поведение, много от тях наемат прислужници. Интересен пример е генерал Стилян Ковачев¹, който взима за слугиня Мария Мирчева от село Сенник. Тя разказва за преживяванията си в дома на генерала, където прекарала 6 месеца през далечната 1936 г. [Стоилов 2015]. Там, в дома на ген. Стилян Ковачев, младата българка спяла в отделна стая на тавана, свързана чрез стълба с кухнята. Нейните задължения били да пазарува, готви и чисти къщата. Заплатата на прислужничката била 300 лева, които получила след като ѝ свършила службата при генерала. Също така Мария получавала дневни суми, които покривали разноските през време на престоя ѝ. След 6 месечния си престой в генералския дом, тя се прибрала в родното си място, където скоро се омъжила.

Много вестници и автори отразяват процеса на наемането на прислужници. Според в. „Кръгосвет“ [сп. Кръгосвет 1929: 15] слугини е имало и преди Освобождението. Едно-две деца от семейството са изпращани в града да работят при господарите, за да облекчат издръжката на семейството. Обикновено момичетата, които са изпращани, са били далеч от нужната възраст за женитба. Така те имали време и възможност да да приготвят чеиза на бъдещата булка. Често сумите от прекарането време в слугинство са използвани точно за приготвянето на чеиз. Освен това, по този начин се усвоявали градските поведенчески норми, които били високо ценени. Според майчиното мнение, това допринася за по-доброто възпитание и умения, които получават момичетата след пребиваването си в града. Богатите семейства в София са имали дори по две слугини, а и кочияши, вестовои, гувернантки и др. Заплатите са били в грошове, но са се уточнявали и други капризи. Писателката Райна Костенцева [Костенцева 1979] описва основните контури на събитието, наречено „Пазарът на слугини“. Той се устройва два пъти годишно – на Гергьовден и Димитровден. Това само по себе си показва обвързаността му с народния селскостопански мироглед на българина, според който „Св. Георги лято носи, а св. Димитър – зима“. От най-стари времена наемането на овчари, говедари и ратаи се е осъществявало на тези два празника, които стават рамка на провеждането на слугинския пазар. В София пазарът се е провеждал на пл. Св. Крал, а по-късно на пл. Трапезица (дн. пл. „Св. Неделя“) и Женския пазар, наречен така заради шопкините, които се „цанят“. Той траел около две

седмици, в които слугини, войници и семейства търсят нужното им. Най-често срещаният въпрос, който се отправял към слугините е бил „Цаниш ли се моме?“ [сп. Щурец 1935: 1], а с налагането на феминистичните виждания се използва въпросът: „– Свободна ли си, госпожице?“ или „–Ангажираш ли се, госпожице?“. При неспазване на протокола, издаден от Дирекцията на труда, клиентът търпи глоба [сп. Щурец 1935, бр. 125: 1]. При получаване на утвърдителен отговор, започва истинският пазарлък. Всяка една от страните казва условията и възможностите си. Пример за това дава Борис Маковски в столичния вестник „Щурец“ [Маковски 1993: 3] (Илюстрация № 1).

Слугинята най-често се интересува от броя на хората в семейството, дали има малко дете; казва се цената, на която би работила в семейството, като ценовата рамка е от 200-900 лева; в допълнение им се дават обувки и престилки, а някои слугини имат претенции за „старите дрехи на госпожата“; пазарят се за почивни дни, а други девойки се интересуват дали в къщата има вестовой:

- Цаниш ли се, моме?
- Цаним се, цаним се, ако имате вестовой.

Този интерес е провокиран от немалкото случай, в които слугини и вестовой сключват брак. Ако все пак семейството не е наело вестовой на служба, то някои домашни прислужници изискват като условие към наемането им да е осигурен обяд с войник, в по-късните години (по време на войната) и специално да е германец [сп. Щурец 1941: 1]. Ако връзката им с господарите е добра, често последните са кумове на младата двойка, а в последствие и кръстници на децата им.

Офицерските семейства, от своя страна, (най-често) се интересуват от способностите на слугинята. В много публикувани диалози се наблюдава „цанене“, при което слугинята отказва да изпълнява някои от функциите на домакинята като готвене и сервиране на обяда/вечерята или гледане на деца. Други нейни задължения са пране, чистене, ходене на пазар. Слугините най-често живеят в къщата на господарите си, като ползват вече обособилата се като самостоятелна стая кухня, в килера или спят при детето. При по-богатите семейства, слугините имат самостоятелна стая на последния етаж от къщата или в приземието, или самостоятелна постройка в двора на къщата. За улеснение на господарката, в къщата се монтирал звънец за прислужницата, който се намирал най-често в гостната². Много разпространена е враждата между слугинята и господарката, като в някои случаи, според последната, слугинята не заслужава заплащането си, което следва да се предаде на Димитровден. Така някои господари не

са коректни към наетото момиче и го гонят [сп. Щурец 1934: 6]. От друга страна, се наблюдава безпокойството на господарките, поради идването на Димитровден, когато слугините се сменят, ако решат да си потърсят други работодатели [сп. Щурец 1935: 1]. Започва паника за несвършената работа, а във вестниците могат да се видят известия за отмяна на празнични дни като рожден или имен ден, поради липсата на допълнителна ръка, която да помага в домакинството.

С разрастването на феминисткото движение в България се създават редица организации, които да подпомогнат издигането на жената в обществото. Такива са Българският женски съюз и многобройните вестници и издания („Вестник на жената“, „Женски глас“, „Женски свят“, „Гражданка“ и др). С дейността си те се борят за еманципацията и правата на жената във всяко едно отношение. В страниците им се поместват както съвети за домакините и рецепти за ястия, така и колонки, осведомяващи българската жена за успеха на жената в глобален аспект, а именно навлизането ѝ в мъжкия свят: първата жена пилот; отличията на жени в медицината, в киното и др. Тези статии, подпомагат затвърждаването на жената като личност, заслужаваща права. В същите тези списания се поместват и статии, свързани със слугинството, целящи облекчаване на „злата участ, за да се запази тяхната свенливост и здраве“.

В първите години след Освобождението слугинството се възприема като женско гурбетичйство. Първоначалните изисквания са момичето да има навършени 12 години и да има разрешение от родителите си, за да може да замине. Тези момичета са предвождани от драгоманин, който им осигурява работа в богати семейства и се договаря за заплащането и условията, според които ще слугинстват [Илиева 1989: 95-112]. С времето момичетата сами започват да ходят на слугинските пазари и да изискват самостоятелно условията си, а успоредно с това се появяват и слугински бюра, като слугинското бюро „Кокалъ“. То играе ролята на драгоманина в по-късните години от развитието на тази трудова практика. Така в брой на в. Щурец може да се види колонка за слугини, които бюрото предлага за наемане. В нея са описани качествата на девойките и техните условия за работа [в. Щурец 1934, бр. 72: 1]. Влиянието от Запада спомага за укрепването на положението на слугините. По такъв образец започват да се изискват определени грижи за слугините: да им се полага медицински преглед; ако се разболеят лечението да бъде поето от господарите; да се сформира полицейско женско бюро, което да издава слугински книжки със снимка на слугинята. След спазаряване,

там да се съобщава от господарите коя слугиня са наели, за да може в бъдеще да се следи за коректното отношение към нея, относно спазването на почивните и дни и заплащането. Това бюро, освен за правилното отношение към слугините се задължава да надзирава и самите слугини, които си ползват некоректно отношение към господарите си, от което немалко граждани са били потърпевши. Слугините, от своя страна, трябва да посещават поне два пъти седмично курсове, с които да се подготвят за съпруги и майки. Това се налага поради увеличени брой на слугините, който според проверка на държавата възлизал на около 10 хил. момичета. Пример за това е статистика от района на Вакарел – сърцевината на слугинството като трудова практика (илюстрация № 2).

От таблицата можем да видим, че общият брой слугини от Вакарел, които са отишли в София е 353, като има още 5 случая на вакарелки, които са избрали друг район за работа в тази сфера. Според Райна Костенцева „най-търсените и скъпоплатени домашни помощнички в столицата бяха момите от село Вакарел, или както ги наричаха – вакарелките. Опитни, работливи, напети, стройни, с кокетно завързана на косата копринена шамия с кенета, с везани пазви с два и три реда гердани или пендари на шия, избелени, леко начервени по бузите и винаги с дяволита усмивка в очите – за тях софийските богаташки в надпревара даваха най-високата цена...” [Костенцева 1979]. В следващите години слугинството започва да обхваща и други български райони. Интересен е разказът за слугинята на придворната дама и поетеса Мара Белчева – Иваничка от Вакарел. Според сп. „Тема“: „Иваничка е толкова красива, че като я зърва за пръв път, Фердинанд пада от стола. Освен това, тя се оказва и надарена певица и музикантка. Срещу солидно възнаграждение девойката забавлява и разхожда болната майка на поетесата“. По това време обаче, се разраства трафикът на жени в София и професията „слугиня“ започва да бъде използвана от трафикантите за привличането на млади момичета. Така една нощ „търговците“ отвлечат слугинята, докато тя бере салата на двора. След множество молби от страна на мара Белчева са положени усилия за разкриването на т.нар. „слугинска афера“ и скоро Иваничка е намерена. Въпреки усилията на правителството, трафикът на бели робини продължава, най-вероятно с участието на измамените момичета.

С развитието на професията „слугиня“ започва да се издава и литература във вестници и списания, която цели да представи и установи правните отношения между „господари“ и слугиня“, за да бъдат спазени условията на труд и да няма излъгани при

прекратяване на работните взаимоотношения. „Вестник на жената“ е един от най-популярните вестници, които освен готварски рецепти и съвети за дома, публикуват и статии като „Децата, майките и слугините“; „За слугинчетата“, където са изтъкнати основните права и задължения на прислуга и господари. Друг интересен момент от бита на слугините са т.нар. слугински конференции, които се провеждат в кооперативните домове [в. Щурец 1938, бр. 284: 3]. Там слугините разискват най-новите клюки и истории от заобикалящия ги свят. Може би там измислят и мотото си: „Ний сме слъпи интелигенции, но... пакъ имаме претенции“ [в. Щурец 1939, бр. 361: 1].

Освен гореизброените грижи, господарите се задължават да плащат данък за слугините, който цели подобряване на положението им в обществото. За тези от тях, които нямат дом, се осигуряват домове за слугини (напр. в гр. Русе). За да се следи за изпълняване на указанията се назначават надзиратели, които веднъж в месеца проверяват положението на слугините в семейството [в. Пряпорец 1930]. Почивните дни на слугинята се свеждат до празничните дни и неделите. Тогава значимо място намира неделното хоро [Костенцева-Мецгер, Михайлова: 2008], което започва още от ранните следобедни часове на всеки неделен ден или празник. Събира се „слугинското сборище“ или „слугинското хоро“, което се сформира на поляната сред квартала Ючбунар, а по-късно в „Пустинята“ на Борисовата градина. С промяната на Борисовата градина хорото изчезва, но не и сборището. Посетителите на това събитие все още се събират – „гъмжеше от слугини, войници, чираци, геврекчии, албанци с големи медни съдове на гръб, от които се точи червен шуруп. Шопкинчетата, наловени през кръста, пеят някоя от своите тъжни песни в гама от 3-4 тона, пред тях земячетата им ги зяпат с отворена уста и смъркат. Северянките, по-добре стъкмнени, с цветя в косите, по-свободни, кръшно се смеят или ходят „под ручка“ с изгорниците си“. Друг вид забава е организираният в Търново през 1931 г., първи (и единствен по рода си) конкурс за красота „Мис Чешма“, на който се съревновавали слугините от града за престижната награда от 100 лв. край „Дядо Тодоровата чешма“ [Недева 2013].

Възприемането на този конкурс за красота е пример за навлизането на градската култура в българското общество и най-вече в селското битие. Народните традиции и нрави се сблъскват с различната гражданска култура, която същевременно навлиза и в селския бит. Пример за наченките на урбанизация са желанията на селските момичета да носят гражданско облекло, близо до това на госпожите им, употребата на новонавлизащи уреди и дори по-напетият, по-наперен манталитет, който започват да

възприемат. Всъщност, народната носия също се променя. Женският костюм се трансформира с по-забавени темпове от мъжкия, поради разликите в социалните позиции на мъжете и жените. Излизането на жената от традиционната роля и навлизането ѝ в обществото започва да внася нови тенденции в съвременните градски стереотипи, изразени в промяната на облеклото и навиците на хората в ежедневното отношение. Започват да се посещават културни мероприятия като кино прожекции, изложби и театрални представления. С това се развиват и европейските ценности, които оказват най-голямо влияние върху по-заможните семейства чрез различни мероприятия като царските балове и приеми. Самият градски облик също развива възприятията на новодошлите българи от село, в това число и на българската женска фигура в обществото [Големанова 1929-1930]. В първите години това най-ярко се откроява в промяната на облеклото, която в последствие се пренася и в селата. Според авторката, тази промяна се дължи не само на суетата на селянките, но и на по-лесното сдобиване с новите тъкани и дрехи. В изработването на една премяна се включват всички жени в семейството, поради дългия период от време, който изисква направата на народната носия. Първоначално промените в женското облекло се забелязват в появата на фабричните материали и включването им в декорацията на дрехите: мъниста, копчета и дантели, а скоро след това и замяна на ръчнотъканите платове с фабрични. След Първата световна война локалните варианти на традиционния женски костюм се доближават до един модел на носия, която успява да се приспособи към производството по онова време [Велева 1993: 132]. Така локалните култури започват да се сместват. Годишите преди Втората световна война също оказват влияние върху женския костюм, който се съчетава с градското облекло. Важна роля за това играят слугините, които след като се върнат по родните си места донасят елементи от градската култура, макар и частични [Христов 2015: 168-170]. Отивайки в града като слугини, те започват да се стараят да се впишат в градската среда и с времето постепенно започват да израждат новата си самоличност като „домашни помощници“ или „серванти“. С тази първа стъпка те се стремят, подкрепени от обществото, към повече права и уважение. Скоро държавата предприема мерки за защита на правата на „сервантите“. Дирекцията по труда издава декрет, според който думата „слугини“ се забранява, а на нейно място се приема думата „серванти“ (от англ. servants). С това започват да се променят и изискванията на момичетата: за тях вече е, ако не необходимо, то е важно собствениците да разполагат с грамофон и дори автомобил [в.

Щурец 1941: 2]. Неприемайки старото статукво, се формира образът на домашната помощница, предшественичка на българката работничка във фабрика и се бори за равнопоставеността си в мъжкия свят. Съвместно с това, започват и да се развиват образите на дойката и гувернантката като отделни професии в обществото. Най-често те са наемани в по-богатите семейства. Свидетелство за това намираме в статии на „Вестник на жената“ като: „Деца, възпитани от гувернантки“ от М. Меркинъ, където се дават съвети за задълженията на гувернантките.

След достигане на брачна възраст голяма част от селските жени се завръщат по родните си места, натрупали опит за свое собствено домакинство и за създаването на семейство. Така в селото проникват редица градски поведенчески образци като рецепти, начин на обличане или модели за поддържане на дома и дори начини на възпитание на детето. С тези нововъведения връзката град-село продължава своя обмен и се развива, за да достигне днешните си граници. След 1944 г. професията започва да изчезва като популярен занаят от общественото пространство, въпреки че има писмени сведения за наемането на домашни прислужници за различни политически фигури като Цола Драгойчева (илюстрация № 3).

Сменяйки ролята си според новата идеология, жените започват да се ориентират към работа в текстилните фабрики. Най-рано губи популярност селското домакинство в близките до Габрово села, поради бързата индустриална модернизация на района. Запазвайки статуса си на домакиня, жената на 20 век започва все повече да търси правото си на глас и място в публичното пространство.

Следосвобожденският период в българската история е преход от традиционното (доиндустриално) към модерното, отдавна изградено в Западна Европа общество. С избирането на първия български монарх в новата история на страната, след 1878 г., България не само приема западна фигура в обществото си, но приема и един нов начин на живот. В периода до Първата Световна война прислужническото съсловие изгражда своето място в социалната йерархия. Въпреки че този занаят никога не се развива в мащабите на други Европейски страни като Англия, Франция и Германия, прислужническото общество в България успява да се развие, като с течение на времето дори се създава бюрократична система, която следи за правата на жените, работещи в чуждо домакинство.

Със създаването на тази професия, домакинството получава нужната помощ, която доскоро е намирала от многолюдното си семейство. Това обаче не променя

изцяло образа на жената, която не изоставя функциите си. Тя все още участва активно в домашните задължения, владеели до скоро цялото ѝ време. С наемането на прислуга най-силно се променят възприятията за женската фигура в обществото. Ергените на село започват все повече да ценят жената, работила в града, заради домакинския опит, но и поради самостоятелността, която е придобила. Така започва процес на изравняване между половете, които до този момент са били под лоното на патриархалния родов строй. Градските семейства с по-високи възможности започват да наемат прислуга не само заради нуждите на домакинството, но и поради западните влияния, които изграждат една по-нова за българина социална система. Домакинята започва да става „господарка”, което повишава социалното ѝ положение и по този начин дава път на бъдещото развитие на женската идентичност.

Идващата индустриализация започва бавно да подрива домакинската роля на жената и успоредно с това на прислужническата гилдия. Жените от всяка социална група започват все повече да търсят своето място в модерното общество, което започва да разрушава стереотипите за жената домакиня. Българската жена все повече намира място в доминиращото от мъжкия пол общество извън границите на дома. Тя все повече ще бъде приета в мъжкото обкръжение като част от съзнателното културно общество и ще има роля в различни сфери на обществения живот. Този стремеж променя статуквото на модерната българка, която намира сведения за постиженията на жените от западното общество в различни светски аспекти, подтикващи я да търси успеха по-далеч от семейното огнище.

В днешното модерно общество отново се наблюдава интерес към наемането на домашни помошници, които да облекчат домашната работа.

Илюстрация № 1. Преговори със слугиня в София:

СЕДМИЧЕНЪ ДНЕВНИКЪ

Разговоръ съ една слугиня

— Господи, здраве да ти дава моме, и старешки разумъ. Моятъ домъ е като детска кукла въ махалата, редомъ до Службната палата, дето преди малко бѣше спрѣла — Като него домъ не си видѣла съ съ модерна вътрешна уредба, та не трѣбва много трудъ и шетба за да бѣде винаги въ порядѣкъ, но и азъ съмъ по характеръ сла- дѣкъ и разбирамъ, че съ добро и благо ако почнемъ, ще ни бѣде драго. Знаешъ ли, че който е слугувалъ въ мойта къща, парски е добру- валаъ и не е решавалъ да си иде — лавишната ни люто ме обиди, зарадъ туй я пратихъ вчера въ пѣти, но и ти петь хилядарки сѣжта! А сега, послушай нѣщо важно: готвеме веднажъ въ седмича, като шведски вегетерияни, ще привикнешъ скоро — да се храни чловѣкъ съсъ каша отъ тревнича хемъ е дѣковито, хемъ насила. Но ще трѣбва още да добави:

време никогда не ми остава да помисли баремъ въ късно дѣто за дѣрва и аглища въ мазето затова купувамъ — — азъ не мамя! — всѣка вечеръ седемъ килограма, та като ги повлѣчешъ отъ склада право въ кухнята ми. Ти си млада и ако те сполети умора може да ги дагашъ съ асансьора! И децата нѣма да похуля — може-би, за тѣхъ и ти си чула, че съ като ангелчета кротки — цѣлъ децъ правятъ есенни разходки съ мойта тъщича Анастасийка или съ друга нѣкоя комшийка — далъ ги Господи много! А жена ми пише разкази и епиграми. Съ мене, ти не само че ще свикнешъ, като виждамъ какъ си дяволито — хайде, да речеме ли честито! Цѣлата ми къща ти е ясна, Що ще мислишъ... Ако си съгласна, казвай, колко гущери ще искашъ...

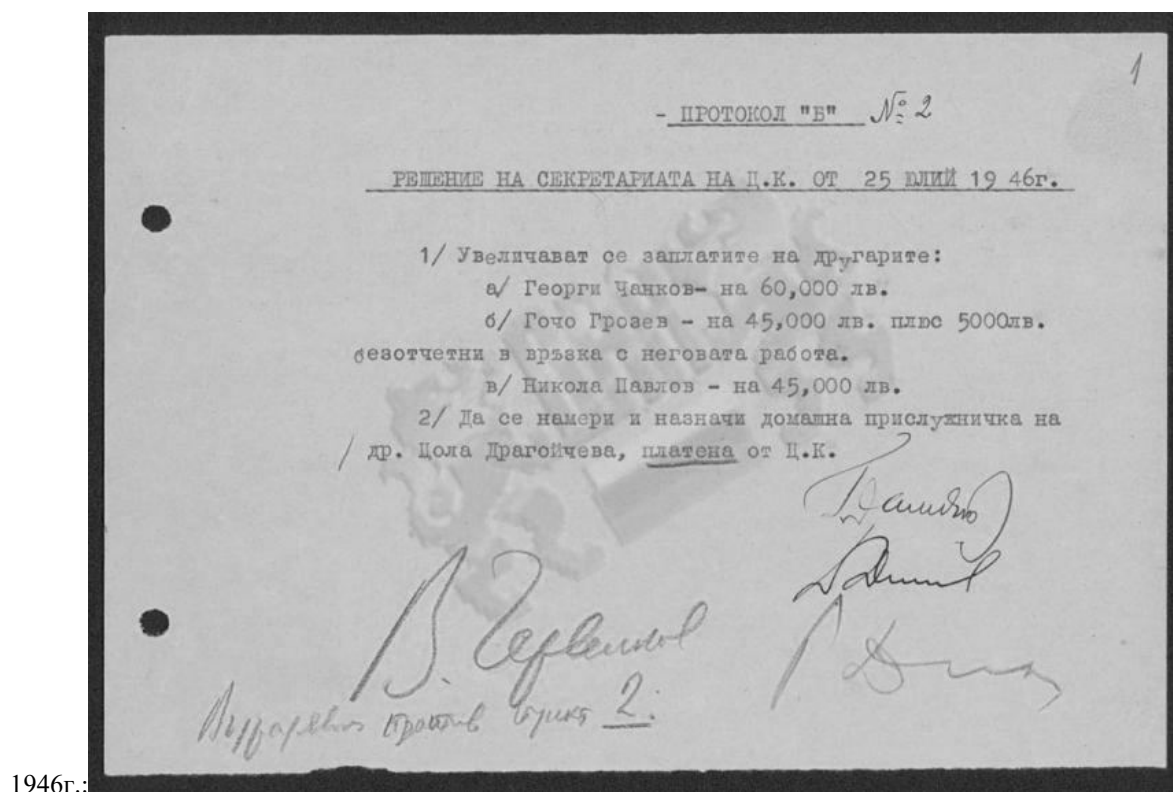
— Е, па щомъ се толкова натискашъ и се препорѣчвашъ, ще ти кажа, че ще дойда, ако е етажъ съ южно изложение и ако даватъ закуска кифли съ маяко, а па обѣдъ чаша бѣло вино — тѣй привикнахъ въ Мордохай Конфано при когото служихъ много време. И съсъ тебе ще се разбереме, само ако ми дадете право всѣки празникъ, за живо и здраво, да уреждамъ въ къщи чай съсъ танецъ, че севдата ми е новобранецъ и обича, безъ да се спазарва, отпуската съ мене да прекарва. И за друго, наие, претендирамъ: да ми позволите, щомъ намирамъ че е роклята ми извехтѣла, да обличамъ три пѣти въ недѣла дрехитъ на твоята невеста, — а за месецъ: хиляда и двеста! Тѣй говори една вакарелка, бѣла и корана като зелка. Борисъ Маковски

Иллюстрация № 2. Статистика за трудовата миграция от района на Вакарел:

ТАБЛИЦА XVII.

№ по редъ	СЕЛИЩЕ	М Ж Ж Ж				Ж О Н И		
		Желѣзничари и посто- яни работници по подѣржането	временни работници по подѣржането	служещи, занятци и общии работници въ Софя	свѣщитъ другаре	служещи въ Софя	служещи другаре	служещи, работни- ци, занятци
1	м. Бальовци	7	11	2	—	5	—	—
2	м. Банчовци	2	1	1	—	6	—	—
3	с. Богдановци	7	5	1	2	5	—	1
4	м. Брънковци	5	1	19	2	24	—	—
5	м. Бузаяковци	1	4	5	2	15	—	—
6	с. Бърдо	10	1	16	3	27	—	1
7	м. Джамузовци	3	—	3	1	3	—	—
8	м. Драгиовци	4	3	2	2	5	—	—
9	с. Крушовица	7	5	15	9	55	—	—
10	с. Кутрахци	15	18	17	8	66	—	2
11	м. Мечковци	—	3	2	2	17	—	—
12	м. Млѣчановци	3	3	—	5	9	—	—
13	м. Пановци	6	4	4	1	8	—	—
14	м. Полиовци	11	3	3	2	5	—	—
15	м. Поповци	10	6	8	4	21	1	1
16	м. Ръжана	2	13	—	2	12	—	—
17	м. Селянинъ	10	22	6	11	31	1	—
18	м. Семковци	6	10	10	4	21	3	—
19	с. Хановетъ	19	13	8	5	8	—	—
20	м. Яздирастовци	16	12	8	1	10	—	—
Всичко		144	138	130	66	353	5	6

Илюстрация № 3. Протокол на ЦК от



ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА:

Гунчев 1933: Гунчев, Г. Вакарел - антропогеографски проучвания. София, 1933

Георгиев 1983: Георгиев, Г. София и софианци 1878-1944. София, 1983

Илиева 1989: Илиева, В. Някои форми на гурбетчийство в Габровско от Освобождението до средата на XX век. В: Етнографски сборник „Етър“, Габрово, 1989, т. I, с. 95-112.

Костенцева- Мецгер 2008: Костенцева- Мецгер, Райна Михайлова. Моят роден град София в края на XIX и началото на XX век и след това. София, 2008.

Костенцева 1979: Костенцева, Райна. Моят роден град. София, 1979

Христов 2010: Христов, П. Трудова миграция и промяна в традиционния костюм (по материали от Средна Западна България). В: Многообразие в единството, 1, София:Съюз на учените в България, 2010, ISSN 1314-0825, с. 162-173

Schwarz 1999: Schwarz, Leonard. English Servants and Their Employers during the Eighteenth and Nineteenth Centuries.// The Economic History Review, New Series, Vol. 52, No. 2 (May, 1999), pp. 236-256

Hristov: Hristov, Petko. "Trans-border Exchange of Seasonal Workers in the Central Regions of theBalkans (19th – 20th Century)". Ethnologia Balkanica 12:215-230.

Печатни периодични броеве:

Сп. Кръгосвет. София, 1929, бр. 5, с.15

в. Вестник на жената. София, 1926-1927; 1928-1929; 1929-1930;

в. Пряпорец.София, 1930, март

в.Щурец. София, 1934, бр.72, с.1

В.Щурец. София, 1941, бр. 441, с.2

Гергьовден.В.Щурец. София, 1935, бр.125, с.1

Гергьовски пазар. В.Щурец.София, 1938,бр. 282,с. 2

Димитровденска хроника.В. Щурец. София, 1935, бр. 152, с.1

Димитровденски. В.“ Щурец“. София.1935, бр. 152, с.1

Как прекарахме Димитровдень. В. Щурец. София, 1934, бр. 100, с.6

На слугинския пазар.В. Щурец.София, 1993, брой 20, с.1

Политическа борба. В.Щурец. София, 1939,бр. 361,с.1

Седмичен дневник. Разговор с една слугиня.В.Щурец. София, 1993, бр. 47, с. 3

Слугински пазар.В.Щурец. София, 1941, бр.459, с.1

Слугинският въпрос. В. Щурец. София, 1938, бр.284, с.3

Онлайн източници:

Недева, Тодорка. „Старо Търново. Конкурс за най-красива слугиня “Мис Чешма”.

Търново, 2013,<http://www.borbabg.com/?action=news&news=28535>

Стоилов, Ваньо. Баба Мария била слугиня на генерала, който не дал дъщеря си на

Ататюрк. София, 2015,<https://www.24chasa.bg/novini/article/5035960>

Ценкова, Искра. Плът за продан. Сп. Тема. София,

<http://www.temanews.com/index.php?p=tema&iid=230&aid=5670>

БЕЛЕЖКИ:

¹Генерал Стилян Ковачев е герой от Балканската война, а по-късно и военен министър в правителството на Стоян Данев (1913).

² Според спомените на М. Бойков, София, театрален работник, 52г.

Промяната в детските игри под влиянието на популярната култура и образователните институции

Надежда Иванова, Софийски университет „св. Климент Охридски“

Nadezhda Ivanova, Sofia University „St. Kl. Ohridski“

Changes in Children's Play under the Influence of Popular Culture and Educational Institutions

Annotation: *Playing is a natural form of human's behaviour in childhood. While playing children develop their individual characteristics and social skills. Recognising the nature of children's play, the author describes the effect public education and mass culture (television, magazines, books, etc.) have had on its development throughout the 20th century. In order to follow the process, for this article is held a research among representatives of two generations – a man and two women born in the 30's in different parts of Bulgaria and four women born in the 60's in Sofia, Bulgaria. Analysing the memories from their childhood they recreate in interviews a conclusion could be made that children who live in different social conditions (in this case – the two generations have lived their childhood in two different political and economical systems) naturally develop their games according to the social behaviour of adults they witness in their everyday life and the influence education and mass culture have on their perception for their own place in society.*

Играта е основна форма на активност по време на детството. Тя се явява механизъм за опознаване, асимилиране и възпроизвеждане на елементите от заобикалящата детето среда. Използвайки игровата форма, човекът в детска възраст усвоява характерните за обществото, в което расте, модели на поведението. Социализира се, като постепенно започва да включва в игрите все по-сложни междуличностни отношения. Играта е естествен механизъм за осъзнаване и усвояване на предмети, вкусове, физически умения и механизми за извършване на дейности, характерен за всички бозайници. В това отношение човекът не прави изключение, като при него се добавя и свойството да окултурява, да влияе както на заобикалящата го среда, така и на хората около него. Детските игри са част от изменящата се във времето култура. В тях може да се проследи отражението на промените в живота на дедено

общество, като се наблюдава развитието и промяната в игровата активност на децата от различни поколения, станали свидетели на политически, социални, икономически и демографски промени.

Детската психология разглежда детството като многопластов период от развитието на човека, като го разделя на няколко възрастови категории, според развитието на менталните механизми за усвояване на заобикалящата среда, различни установки, дейности и взаимоотношенията с други личности: новородено (0-1 месец); младенческа възраст (1-12 месеца); яслена възраст (1-3 година); предучилищна възраст (3-6 година) (Пеев 1988: 60-133); или: младенческа възраст (0-1 година); ранно детство (1-3 година); ранна и средна предучилищна възраст (3-4-5 година); късна предучилищна възраст (от 4-5 до 6-7 години); ранна училищна възраст (от 6-7 до 10-11 години); подрастващи (10-11 до 13-14 години) и ранно юношество (от 13-14 до 16-17 години) (Немов 1994: 28). Игрите са типизирани като: предметни (опознаване на заобикалящите вещи и тяхната функционалност); сюжетно-ролева игра (възприемане на роля и изпълняване на функциите, които се очакват от човек в съответната социална роля, взаимодействие с останалите, съгласуване, координация); игра-драматизация и строително-конструктивна игра (явяват се част от сюжетно-ролевата игра; при играта-драматизация е наличен нравствен конфликт и се поставя проблема „как да се реши“; при строително-конструктивната игра има работа с конструктивни елементи, модули, трудова дейност) и автодидактична игра (игра с правила; в тази категория може да се включат и подвижните и музикални игри) (Пеев 1988: 205-215). Детството е период в живота на индивида, който се явява непрекъсната и непрекъсваема житейска константа на бурно личностно, психическо, физическо и социално развитие. Използвайки похватите и категориите, дадени от психологията, можем да добием представа за тези процеси, които са свързани с дадените възрастови категории, но това не означава, че съответните процеси се случват само и единствено в конкретния възрастов отрязък. Именно поради социоактивното поведение на подрастващите, всяко дете се сблъсква с установките и проблемите на различните възрасти в целия период на детството. Въпросът, поставен от психологията, е в какъв момент то асимилира и успява да ги да усвои на практика и съответно да се активизира потенциалът за възпроизвеждане на усвоеното. Тези категории също са повлияни от съвременните на техните автори обществени процеси. Можем да видим, че тук става дума за възрастови периоди, които са тясно свързани с наличието на образователни институции, нещо характерно за модерната държава. При всички положения, развитието на личността в детска възраст в

едно традиционно общество, където няма развити образователни институции, не би могло да бъде разглеждано чрез изброената класификация на възрастите.

Възпитанието на детето е проблем, вълнувал човека в продължение на векове. Има безброй много похвати, инструменти и идеали за постигане на „добро възпитание“, като представата за това какво представлява „доброто“ възпитание се мени непрестанно, съобразно потребностите и търсенията на всяко общество в конкретен исторически период. В модерната държава основните възпитателни и просветни инструменти, които могат да бъдат институционално контролирани, са образованието и културата. Натрупването на капитали и ресурси и нарастването на продуктивността на труда и на производствените сили са основните стълбове, на които се изгражда модерната икономика. За да има кой да обслужва растящото производство и множещите се сфери на икономиката, на държавата е нужно не само да поддържа числеността на населението. То трябва да бъде добре интегрирано във всички сфери на обществения живот, които са от значение за провежданата политика. За тази цел се създава образователна система, която има централизирано управление и следва идеята за общодостъпно образование, като целта е максимален процент от населението на държавата да бъде образовано достатъчно, за да може да се осъществява комуникация между държавните институции и човека, получил чрез своето образование умения, които успешно да го включат в икономиката. Съвременната педагогика, носеща идейния заряд на образователната система, не се основава на нови идеи.

Родоначалникът на представите за модерното образование е чешкият педагог Ян Коменски, живял през 16-17 век. Неговите възгледи за развитието на педагогиката са основани на идеята му за образованието като възпитателен, а не само научен инструмент. Според него, с помощта на възпитанието се постига икономически по-полезно дисциплиниране на хората. Заучават се многобройни роли и свързаните с тях нови начини на поведение. По необходимост се постига и една по-висока степен на способност за синтезиране. Възпитанието допринася за функционалността на човека. Още в училище се упражнява приспособяването към определените отвън пространствени и времеви планове. Постепенно дисциплинираното поведение става част от естествения ход на нещата, така че впоследствие се избягва съпротивата срещу него, което прави подчинението още по-ефективно. Светът се представя на младия човек така, че той да го приема като осмислено цяло. Целта вече не е обикновено представяне, а репрезентирането на нещата с педагогическа преднамереност... На децата и юношите се преподава един конструиран за тях свят – един педагогически

подготвен свят, установяването на който се ръководи изцяло от педагогическото намерение и се намира на същото или на по-високо ниво от останалите възгледи за света (Вулф 2016: 37-39). Идеята за педагогиката на Коменски включва намирането на метод, чрез който всеки може да бъде научен на абсолютно всичко. Той изхожда от идеята за общ световен ред с божествен произход, който в процеса на възпитание трябва да се „вмести” в детето. Тогава трябва да бъдат възпитавани всички хора, а не само индивидът. С това се постулира правото на всички хора на образование, което можем да открием в идеята за общодостъпното образование в модерните държави (Вулф 2016: 36). Идеите на Коменски не се използват без да търпят промяна от съвременното и променящите се цели и идеи на времето. Пример за това е разликата в представата за реда, който Коменски си представя като нещо божествено, докато в Модерното, всички обществени процеси и формирования, без значение дали са локални или глобални, се разглеждат секуларно, без да се влага в тях друго, освен прагматичното и земното. Въпреки това, основната идея за общодостъпно образование е дълбоко вкоренена, но процесът по постигането на тази цел е бавен и продължителен. И днес, когато вече имаме разработена образователна система и закони, които задължават всеки да посещава училище до покриването на определен образователен минимум, можем да наблюдаваме, че държавите все още не са успели да направят образованието общодостъпно, да мотивират всички свои граждани да се образуват, а самото образование става все по-разнообразно и нехомогенно.

През 60-те и 70-те години в България образованието носи типичните на модерната държава черти. То е общодостъпно и задължително, изпълнява ролята на образователен и възпитателен орган. На децата се гледа като на индивиди, които за да станат част от обществото, трябва да преминат през образователния процес, изаботен и приет от институциите. Детето е човек, който се учи (*homo educantus*) (Вулф 2016: 52). Това е неговата основна функция, задължение и право. Както видяхме по-горе, точно в този период развитието на личността се категоризира по възрасти, съобразно основната характеристика на човека в ранна възраст, възприета в историческия период – това, че той „ходи на училище”. Препминавайки през школата на образователната система, детето се превръща в пълноценен гражданин на своята държава, възпитан в духа на обществените идеали и готов да работи за постигането на целите, поставени пред обществото за изграждането на неговото светло бъдеще. В обществото на модерната държава „индивидите, групите, институциите инсценират социалния живот. Те развиват хореографиите на човешката общност” (Вулф 2016: 80). Формира се една

социална машина, в която всеки компонент задвижва друг и всички тези компоненти представляват част от единна система, която непрекъснато се обновява, за да може да запази своя капацитет на работа. Такива взаимосвързани елементи са образованието и културата, които се допълват и задвижват един друг, за пълноценното постигане на търсените от държавата и обществото резултати.

България не прави изключение от тенденциите, които се развиват в модерните общества. Още от Освобождението през 1878 г. се търси формула за управлението на тези две тясно свързани сфери, имащи централно значение за държавата. През 1879 г. с княжески указ е създадено Министерство на народното просвещение, което се грижи за основното, прогимназиалното, средното и висшето образование, а също така и за културните дела; на 9 септември 1944 г. е създадено Министерство на пропагандата, което си служи със средствата на популярната култура, като радио, кино, театри, музеи и библиотеки, а под негова опека попадат всички средства за добиване на знание, с изключение на училищата. С това грижата за образованието и културата се разпределя между две министерства за първи път в историята на България. На 10 септември 1945 г. Министерството на пропагандата става Министерство на информацията и изкуствата, което се занимава с науката, литературата и изкуството („Трето българско царство 1879-1946”, 2003: 235-238). До края на 40-те години държавата продължава да търси пътища за постигане на оптимален контрол върху образованието, науката и културата. Сформирана е Камара за народната култура, която след приемането на новата конституция на 23 декември 1947 г. се реструктурира в Комитет за наука, изкуство и култура, който представлява превъзпитателен и развиващ науката и културата в духа на новата комунистическа власт орган.

Стремежът на държавата да зададе нова насока на науката, културата и образованието се откроява и в специалното внимание, което отделят на тази проблематика тримата водачи на БКП със своите трудове: „Георги Димитров за литературата, изкуството и науката”; „Георги Димитров за литературата, изкуството и културата”; „Вълко Червенков за изкуството и културата”; „Вълко Червенков за науката, изкуството и културата”; Тодор Живков: „Изкуството, науката и културата в служба на народа”; „Тодор Живков за литературата” („НРБ: от началото до края”, 2011: 207-218).

В следващото десетилетие реформите в образователната и културната политика продължават, докато през 1957 г. Министерството на народната просвета и Министерството на културата не се слеят в единното Министерство на просветата и

културата. Под знака на тази политика протича детството на няколко поколения и особено на това, което прекарва детството си през 60-те години. Това е едно ново поколение, от което комунистическата власт има високи очаквания и амбицията чрез него да се финализира строежът на развито социалистическо общество. Тази генерация е родена в условията на социализъм и се очертава да е първата, която ще израсне изцяло в тези условия, не познавайки „гнета” на капитализма, фашизма, империализма, „буржоазната мътилка”, нито е била свидетел на ужаса на войната. Правилното възпитание на представителите на първото поколение, родено и растящо в условията на социализъм, е от особена важност за държавата. Ето защо, авторитетният образ на образователните институции, като първите държавни органи, с които децата ще се сблъскат, трябва да бъде не само респектиращ, но и вдъхновяващ. Развитието на науката, медиите и технологиите позволява на властта да приложи различни похвати в училищното образование и да изпълни свободното време на децата с още нови и модерни преживявания, обогатяващи и надграждащи общата концепция на общественото възпитание.

За да се добие възможно най-добра представа за промяната, настъпила в живота на българските граждани след Втората световна война, избрах да разгледам детството и по-точно игрите като представителна извадка от него, на две биологични поколения. Т.е. разликата между игрите на родителите и децата в две семейства. Двете разглеждани семейства са свързани в приятелски отношения. Първото поколение е родено в началото на 30-те години извън София – в Пернишко и Кюстендилско, където са прекарвали и детството си. Заселват се в София през 50-те години. Информаторите от първото поколение не са посещавали ясли или детска градина. Техните деца, които се явяват второто поколение, са родени в първата половина на 60-те години в София, където прекарват и своето детство.

По-старото поколение помни детството си с разнообразни игри, които често са категоризирани като „традиционни”, като под това трябва да се разбира такива, които са широко разпространени преди Освобождението, когато държавните институции имат слабо, до никакво, влияние в живота на децата. От разказите на информаторите става ясно, че първите игри се играят с братя, сестри, братовчеди. Обикновено се играе сюжетно-ролева игра, в която се възпроизвеждат семейни роли – майка, татко, дете, чичо, леля. Възрастта, на която са играли този вид игра е 2-6 години. Децата са на различна възраст и това се отразява в ролевото разпределение в играта. Самите сюжети са показателни за все още ограничените социални отношения, които имат децата в този

период. С времето игрите стават все по-сложни от гледна точка на броя на участващите деца, ролите, сюжетите. В някои случаи, когато ролите са повече от играчите един влиза в две или повече роли. Пресъздават се сюжети, които децата наблюдават в живота на възрастните – чичото се връща от Америка с куфар, произвеждат продукти, ходят на пазар, готвят. Работят с подръчни материали, като трева, кал, ябълки, пръчки, пясък, камъни, хартия.

В периода 7-13 години информаторите описват най-много игри, както от сюжетно-ролеви тип, така и: музикални, автодидактични, подвижни: „чалник” („чилик”) – групова автодидактична игра, играе се от два отбора, със сложни правила и изисква технически и физически умения; „дама” – може да се играе както групово, така и индивидуално, отново изисква технически и най-вече физически умения; както и елементарни математически познания; „бибишкари” – групова игра, подобна на чалник, но се играе само с камъни; „свинкя” – игра, подобна на голф, но се играе с камъни и пръчки, отново е колективна и често се играе на отбори; „жмичка” – колективна игра, трябва силно развити социални умения, за да може да се предвидят евентуалните действия на играчите; „банди и апаши”/„стражари и апаши” – колективна игра, съчетаваща черти от жмичка и гоненица, търпяща силно влияние от политическата обстановка, вероятно заради присъствието на ролева институция; „кralю-порталю” – колективна музикална, подвижна, автодидактична игра; „калугери” – колективна автодидактична игра с музикални елементи, възпроизвеждаща части от сватбената обредност и семейните отношения, обикновено се играе само от момичета. Изброените са само малка част от игрите, за които се срещат интервюираните представители на това поколение. Прави ясно впечатление, че на практика всички игри, които се играят в тази възраст, са колективни игри от сюжетно-ролеви тип, с открояващо се сюжетно разнообразие, изискващи комплексно развити умения. Всички игри, с изключение на „калугери” се играят и от момичета, и от момчета – „Заедно играехме всичко, дори на мач играехме” (Светла Гайдарова).

Не се срещат игри, в които децата да влизат в ролята на популярни образи от книги, радио и списания, въпреки, че споделят, че е имало по-изявени личности, като Дан Колов и царското семейство. Единствено последните са влизали в игрите на децата като предмет на колекционерство (колекции на изрезки от вестници със снимки на представителите на знатното семейство). Все пак, влиянието на историческите фактори може да се открие в елементи като чичото-емигрант и това, че когато играят на стражари и апаши децата викат „раз, два три, гербова марка Цар Борис”.

В игрите на поколението на техните деца, родени през 60-те години, се открояват такива, които са изцяло повлияни от популярната култура и в частност киното и телевизията. В съзнанието на информаторите тези игри заемат най-важно място от всички. Те също са играли традиционни игри като „жмичка” и „гоненица”, но тези сюжетно-ролеви игри, които имитират видяното във филмите и сериалите изцяло заемат мястото на игри като чалник (чилик), бибишкари и т.н., които пък за техните родители представляват най-интересните игри от тяхното детство. Децата от поколението от 60-те години са играли на войници и танкове. Те сами осъзнават, че тези игри са изцяло продукт на възприятието на видяното в сериали като „Зеленото чудовище”, „17 мига от пролетта”, „Черните ангели” и др. Основният спомен е, че непрекъснато са гледали филми за войната и „борбата срещу фашизма” от най-ранна възраст. Трябва да се вземе под внимание и това, че информаторите са разполагали с домашни телевизори още от първата половина на 60-те години. Видяното по телевизията се пресъздава в игрите на „войници и танкове”, като децата използват подръчни материали по изключително функционален и находчив начин – оръжията са от клони на дървета, а танковете от кашони, в които да може да се побере дете на около 4-6 години, с отвори за краката и оръдие от напито парче картон, както и от сняг през зимата. Най-голямо влияние в детските игри и най-голям отпечатък в спомените на информаторите оставя българският сериал „На всеки километър”. Всички си спомнят как са го гледали с интерес, а децата са се събирали и са играли на играта „На всеки километър”, като всяко дете е влизало в ролята на някой персонаж от сериала. В разказите за тази игра се забелязва и промяната в йерархичните отношения между децата – тук по-големите разпределят ролите, като обикновено те играят протагонистите, а най-малките са назначени да играят антагонистите (в случая – фашисти).

Чертите на игрите и интересите на децата от 60-те години са видимо различни от тези при техните родители. Поколението от 30-те години играе до сравнително късна възраст (14-15-16 год.) на сюжетно-ролеви, подвижни и музикални игри, които функционално възпроизвеждат, освен физически, така и социални насоки от живота, като сватбата и отношенията в семейството, чрез музикално-игрови фолклорни похвати. След 10-11 годишна възраст децата от 60-те години започват да играят на игри, които също функционално възпроизвеждат реализацията на по-големите. В този случай обаче, обредните сюжети дават път на строго професионални интереси, като биология, физика, астрономия. Информаторите споделят, че

изключително интересно за тях в този период е скачването на „Аполо” с космическата станция „Союз” и информацията за научно-техническия прогрес, която достига до тях със списанията „Космос”, „Септемврийче” и „Наука и техника”, които са били широко популярни сред децата в упоменатата възраст в разглеждания период. Децата на игра разглобяват прожекционни апарати и използват лещите, за да си направят телескопи, с които да гледат звездите. И при двете поколения, ролевите игри представляват усложняващи се с времето дейности с елемент на имитация, които се различават според асимилирания от децата модел на поведение, наблюдаван в обществото (включително в медиите). Ако децата от първата половина на 20 век наблюдават у възрастните установки, у които са потребни сложни технически и физически умения, то при децата от втората половина на века, потребността е да се усвоят идеологически обособени умения и разнообразни професионални интереси.

Промяната на игрите в тази възраст говори за нарасналата роля на образователната институция. Ако в началото на 40-те години изискванията към децата в прогимназиална възраст не са толкова задължаващи и насочващи за бъдещата им житейска реализация, то около 30 години по-късно се откроява стимулирането на това децата да изпитат потребност от достигане на професионални познания и умения още в тази възраст, което без съмнение формира и бъдещите им нагласи за професионална реализация и роля в обществото. Тези нагласи се формират както от насочеността на училищното образование в тази посока, така и от източниците на масова информация, като споменатите списания и широкия достъп до телевизията и киното, където често се показват примери за обществените роли на различните професионални направления.

В традиционните общества можем да наблюдаваме различни възпитателни процеси, които се прилагат в хода на човешкия живот. Обикновено те имат чисто практично значение. В модерното общество голяма част от преживяванията имат не толкова ангажиращ характер в лична перспектива. В традиционното общество учението, усвояването на различни умения и игрите, свързани с това, имат практическа стойност. Набляга се върху това децата да се научат да вършат работата, с която се занимават и възрастните. В модерното общество посоката, която се задава в развитието и учението на децата е до голяма степен в посока към неизвестното. Залагат се цели, които трябва да се преследват, които никой до момента не е постигнал и не се знае дали планът ще бъде изпълнен. В игрите на поколението, родено през 30-те години можем да забележим тези „стари” елементи, останали от традицията, когато индивидът трябва да усвои различни умения свързани с лова, войната, земеделието и животновъдството, че

дори и със сватбената и инициационната обредност (играта „калугери” възпроизвежда лазаруване (Илиева 1999: 4-57)). Игрите на следващото поколение, родено през 60-те години, имат променен характер. Преобладаваща роля в активността на децата в този период имат моделите, които представят по-различно направление за развитие на личните интереси. Не можем да не забележим обаче, че и в двата случая става дума за възпитанието на децата в посока на това да придобият умения и знания, които са пряко свързани с характерните за историческия период обществени стремежи и поминък. Ако при по-старите поколения децата се учат на търговия, земеделие, животновъдство и война с „примитивни” оръжия, то в средата на XX век децата усвояват способности в областта на астрономията, биологията, химията, изкуствата, географията и отново войната, но вече с характерните за времето по-напреднали технологии. Детската игра не променя своя характер и функция, без значение от настъпващите промени в обществото. Това, което се променя е сюжетът и предметът на игрите, които са пряко отражение на процесите, на които детето става свидетел от първите години на своя живот.

ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА:

- Вачков 2011: Вачков, Д. и др., НРБ от началото до края, ИИБМ, С, 2011
- Вулф 2016 : Вулф, К. Антропология на възпитанието. „Изток-запад”. С, 2016
- Еленков 2010: Еленков, И. Даниела, К. Детството при социализма. изд. „Рива”. С, 2010
- Илиева 1999: Илиева, А., За обредния характер на някои детски игри в България - Български фолклор, кн. 3, 1999
- Немов 1994: Немов, Р.С., Психология, кн. 2, изд. „Просвещение”, Москва, 1994
- Пеев 1988: Пеев, Ст., Детска психология, Висш педагогически институт, Благоевград, 1988
- Тошкин 2003: Тошкин, А. и др., Трето българско царство 1879-1946, изд. „Труд”, С, 2003

Информатори:

- Светла Гайдарова, род. 1932г. в гр. Перник, живее в София
- Никола Гайдаров, род. 1932г. в гр. Горна Оряховица, живее в София
- М.Г., род. 1933г., с. Друмохар, живее в София
- К.Г., родена 1961 г. в гр. София, живее в София

Л.Х., родена 1960г. в гр. София, живее в София

Мария Гайдарова, родена 1961г. в гр. София, живее в Торонто, Канада

Милена Иванова, родена 1961г. в гр. София, живее в София

Предназначение и значение на знаците върху лицата на деца, направени с кръвта на гергьовденското агне

(по теренни материали от селата Медковец и Расово, Монтанско)

Стамен Кънев, Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Stamen Kanev, Sofia University „St. Kl. Ohridski“

Purpose and Meaning of Signs on the Faces of Children, Made with Blood of Lamb on St. George's Day (based on field materials from the villages Medkovets and Rasovo, district Montana)

Annotation: *The celebration of St. George's Day (May 6) is central to Bulgaria's cultural calendar. The celebration is associated with spring and fertility, and the cyclic recurrence of nature and life. This is why St. George is considered not only a patron of shepherds and flocks but also farmers in general. Furthermore, the days prior and following the holiday are associated with the awakening of nature. May 6, however, is considered as the exact beginning of the agricultural year with many member of society becoming involved in the celebration. The primary goal of this article is to introduce and interpret this traditional Bulgarian holiday and the associated ritual⁸. The methods that have been used are from the fields of ethnology and semiotics. The author analyzes various ethnographic descriptions, opinions of anthropologists, and interviews with people from the villages of Medkovets and Rasovo. The research was conducted in 2015.*

„Хубав ден Великден, още по-хубав Гегьовден“

Гергьовден (6 май)¹ е централен празник в българския народен календар. Бележи началото на новата стопанска година, чийто край е Димитровден (26 октомври). В дните около 6 май се извършват множество символно натоварени действия, които целят здраве, берекет и късмет². Изключително важното място, което заемат гергьовденските обичаи и обреди се разкрива и от фолклора, където Св. Георги е представен като юнак³. Светецът е

повелител на пролетната влага и плодородието, покровител на земеделците и най-вече на овчарите и стадата. В деня на честването се прилага единна и цялостна обредна система. Тогава всеки член на общността взема участие. По този начин се гарантира успешното изпращане на ясно послание до покровителя.

Поставянето на знаци, направени с кръвта на обредната жертва върху лицата на малките деца е част от обредните действия на Гегьовден. Това е темата на теренното ми проучване⁴, което се проведе през лятото на 2015 година в община Медковец⁵. Цел на статията е да представи своеобразен опит за тълкуване на предназначението и значението на ритуала.

Тук е важно да уточня, че изследването обхваща периода на социализма, тъй като всички хора, с които имах възможност да разговарям, започват да водят съзнателния си живот именно тогава. Най-възрастният ми събеседник е жена, родена през 1938 година в с. Расово, а най-младият – мъж, роден в с. Медковец през 1968 година. Детството на всички преминава по времето на различни етапи, които са характерни за епохата между 1944 – 1989 година, но тук не се засягат политиките, които е водело държавното ръководство тогава. Използваните подходи са от полето и познанията на етнологията и символната антропология. От една страна, са приложени публикувани етнографски описания – отправната точка в проучаването. Също така са разгледани становища, които внасят различни гледни точки и интерпретации. От друга, се търси смисълът на отделните действия в практиката. Включени са интервюта със събеседници с различна етническа, възрастова, полова и социално-икономическа характеристика, които пазят детско-юношески спомен от семейното празнуване.

* * *

Централно място на Гегьовден заемат обичаите около издояване на овцете, принасяне в жертва на първото обагнило се агне, с обща трапеза, на която за първи път се вкусват агнешко месо и овче мляко [Георгиева 2013: 375]. Пригответенията започват рано сутрин или още на предния ден⁶. Преди да се заколи, агнето се окичва с венец, захранва се със зелена трева, трици и сол и се напоява с вода; на десния му рог се запалва свещ, свещеникът или стопанинът го прекадват с тамян. В някои селища, в устата на агнето

слагат бучка каменна сол или малко колаче, което после дават на другите животни. Агнето се коли вкъщи при огнището или до източната стена на къщата, като се гледа кръвта му да изпръска стената. По пръските гадаят за реколтата през годината или за здравето на домашните. Останалата кръв се събира в съд и се заравя в земята на място, където никой не стъпва. Със същия съд донасят прясна вода и с нея забъркват кърма за добитъка. В Южна България често колят агнето в градината под плодно дърво и оставят кръвта да попие в земята. В Западна България го колят при река и пускат кръвта да изтече в нея. Обща е представата за предпазващата сила на кръвта. С нея правят кръстен знак по челото и бузите на децата; бележат праговете на вратата или тългите на стаята и др., за да се предизвика здраве и да се отпъдят лоши магии и болести. Костите на агнето след празника се заравят в мравуняк на нивата („да се въдят овцете като мравки“) или пък ги хвърлят в реката („да тече млякото като вода“) [Стойнев. 2006: 73 – 77].

* * *

В българската народна традиция всеки жест има своето точно време и място на изпълнение. Принасянето в жертва е цялостен комплекс от ритуализирани действия. Стриктно се следи спазването на последователността. Обредите на Гергьовден са изключително важни и основополагащи – те предопределят плодородието, здравето и щастието на семейството и общността в селището. Съдържанието им не се изчерпва единствено със заколването, изпичането и изяждането на курбана. Включват също приготвянията и последващите действия.

За да се даде отговор на въпроса поради каква причина се поставят кръвните знаци върху лицата на децата, преди всичко трябва да се набележи основното съдържание на обичая. В случая могат да се обособят три действия, които задължително се изпълняват – ходене до църквата с агнето, където попът му чете молитва; заколване на агнето и поставяне на знак върху лицата на децата с кръвта на животното. Освен това, от съществено значение е да стане ясно къде точно на лицето се поставя знакът – челото, бузите и брадичката, и дали знакът е с формата на кръст.

Подготовката за празника започва още от рано сутринта на 6 май или дори на предния ден: *“Всеки се е подготвял както подобава. Масово се организират хората и*

*всеки си коля агне, принципно на предния ден – пети на обяд или следобяд. Та да не се занимават точно на шести, че е баи празника. ... Други, по принцип така традиционно, така е било на времето де, на шести си колят, да кажеме сутринта, рано. Та на обед вече да е готова софрата и така нататъка. Но ся по ново време, тука от двајсетина години насам повечето колят на пети, та да им е по-удобно. Начи на шести си празнуват празника*⁷.

Младите отиват до близките обработваеми селскостопански земи, където се намира условната граница между усвояния и неусвояния свят. От едната страна е селището, човешката култура и нейните постижения, които имат свой стопан – покровител на семейството и селището, който обитава къщата или някой друг имот. От другата бродят духовете, демоните и свръхестествените същества – обитателите на отвъдния свят⁸. Край селото, в безопасност от злите сили, девойките и момците берат определени растения и билки, за които се знае, че предпазват от болести. Допълнителна защита изпълнява и утринната роса – олицетворение на живота и младостта. Според християнството тя е дар от Светия дух и съживява изсушените души. Когато младежите се върнат вкъщи, правят венец от върбови клонки – върбата е символ на пролетта и целомъдрието. След това идва свещеникът, посредникът между хората и Бог и запалва свещ на десния рог на жертвеното животно. Дясното е страната на честта и достойнството – праведните са от дясната страна⁹. Свещенослужителят изрича молитва за неговото благоласяване. Агнето, което е символ на чистота и доверчивост [Бидерман 2003: 6 – 7] и се възприема като най-приятната жертва на бога [Маринов 1994: 119], се коли през деня – времето на хармонията и мъжкото начало, под лъчите на слънцето. Принасянето на жертва е един от универсалните механизми за регулиране взаимоотношенията между човека и заобикалящия го свят. Най-широко разпространение сред българите, както и сред другите славянски и балкански народи има кръвната жертва, наричана курбан. Животно се пече или вари цяло. Яденето на жертвата има колективен характер [Стойнев 2006: 110 – 112]. Всъщност агнето се явява посредник между хората и висшата сила.

Посланието, изпратено чрез жертвоприношението трябва да бъде разбрано ясно от висшите отвъдни сили. Хората правят всичко възможно това да се случи. За целта се изпълняват различни символно натоварени действия: „*Рано сутринта баща ми колеше*

агнето с венец и пали свещичка на главата преди да го заколи, преди изгрев слънце.“¹⁰; „Значи коли се агнето, като се обръща към изгряващото слънце, нали на изток и тогава се казва една молитва по традиция, от край време е така: „Тази година едно, догодина две“¹¹; „От калчища оплитахме конци. Правехме един усукан конец по-голям, топи се във восък, за да стане свещ и после около него се прави венец за агнето. Когато татко рече да заколи агнето, майка запалва свещта и той го коли. ... На мен само на челото са ми слагали от кръвта, сигурно не съм давала на друго място да ми сложат.“¹² В този момент децата започват да играят също роля на посредник между тленното и божественото, като им се поставят знаци на лицата с кръвта на жертвата.

Народът е казал „Къща без деца, огън да я гори“ [Стойнев 2006: 92]. Те са основен наблюдател и участник. Обединяват в себе си всички най-важни добродетели. Символизират висшата трансформация на индивидуалността, на Аз-а, превърнат в съвършенство [Купър 1993].

Всички събеседници твърдяха, че знакът се поставя на момчетата и на момичетата „за здраве“. По този начин се пренася силата на младия живот върху децата [Качешмаров. 1993: 160]. „Който е колячът там в дома цапал децата на кръст по християнски по бузите, челото и брадичката.“¹³ Изборът къде точно върху лицето да бъде поставен отпечатъкът несъмнено има своето обяснение. Важно за представата на традиционния човек за лицето е, че то е битийната форма на душата [Коев 1993]. Според народните разбирания, челото е символ на плодородие, красота, здраве. По него може да се познае характера на човека [Георгиев 2008: 186 – 188]. Например бръчките са символ на трудолюбие и мъдрост. Бузите са свързани с представата за здраве и красота. Най-често се сравняват с червени ябълки [Георгиев 2008: 11 – 12]. Брадата на мъжа се явява израз на сила и плодовитост. Възможно е да се каже, че свързването им чрез кръстния знак не е случайно. Тази практика е изпълнявана толкова дълго време, че никой от събеседниците ми не можеше да даде рационално обяснение за предназначението ѝ. Това, което може да се предположи е, че дълбоко в съзнанието на предците лицето е образ на обработваемата земя.

Съществено значение в ритуала заема кръвта на жертвеното агне, която се поставя върху лицата на децата. В нея се намира „душата на всяко животно“ [Георгиев 2008: 80 - 90]. Следователно може да се предположи, че поставянето на кръвния знак прехвърля цялото символно натоварено от общността значение на жертвеното животно върху децата. Също така народът вярва в лечебните и магическите функции на кръвта. В най-общ смисъл тя олицетворява желанието за живот и притежава божествен произход [Бидерман 2003: 207 – 209].

Кръстът е символ на соларното мъжко божество, на победата над смъртта, т.е. на плодородието и жизнеността. Той има особена магическа сила да прогонва злите духове и демони [Стойнев 2006: 168 – 170; Коев 1993]. Общоприетата християнска символика на кръста се свързва със средството за езекутирането на Христос – инструмент на крайна жестокост, който обаче чрез Възкресението се е превърнал в символ на вечния живот [Бидерман 2003: 211 – 215]. Затова кръвта се поставя по различни начини върху лицата на децата, като се търси кръстната форма – само на челото, отделно на челото и бузите или върху челото, бузите и брадичката.

* * *

В обредното заколване на агнето са включени всички членове на общността – от най-младите до най-възрастните. Участие взима и свещеникът, който е официалният посредник между хората и Бога, като осъществява сакралното общуване. Това показва дълбока ангажираност и особена важност на изпратения знак. Очакването е той да доведе до ответ на доброжелателство, помощ и закрила от страна на всички същества от отвъдното, които отговарят за целостта, хармонията и по-благоприятния живот.

Действията около Гергьовден и по време на самия празник имат предназначение да предопределят здраве и бекет през годината. Също така, да предпазят хората. Заколването на агнето е жертвоприношение, при което очакванията са за покровителство¹⁴. Търси се помощ за реализирането на богата реколта, която да засити всички. Изпълнява се неписаният договор с отвъдните покровители, които да бъдат омиловивени чрез принесената жертва. В това време общността залага надеждите си на децата. Те олицетворяват не само чистотата и непорочността, а и съвършенството на Аз-а.

Тъй като са наследници на всичко материално и духовно на Земята, участието им в ритуала гарантира богатство и плодородие, както и мир в къщата и селището. Потомците изпълняват ролята на посредници между двата свята. Тази роля допълнително се подсилва с поставянето на кръвния знак, който магически пренася силата и значението на първото агне върху тях. В по-старо време, овчарят или стопанинът слага знак на самото животно, тъй като вярата в магическата сила на кръвта като продуциращо средство е насочена към бързото растене на агнетата и предопределяне на бъдещия приплод, по желанието на стопанина [Колева 1981: 55-56]. По-късно това отпада, но остава белязването на по-малките момчета и момичета – от една страна, за здраве, а от друга, магически да предопределят благоденствие и да предпазят от болести и несполука всички животни, цялата земеделска реколта и членовете на общността. В този смисъл, предназначението и значението на този знак, както и на цялата многослойна и сложна структура на обичаите и обредите на Гегьовден е всеки, без значение от възраст, пол, социално и икономическо положение, да се чувства сигурен, предпазен и подпомогнат през цялата година. Това дава основание за продължаване цикличността на природата, стопанското време и живота в условията на традиционния бит и култура.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Арnaudов & Вакарелски 2004: Арnaudов, М & Вакарелски, Хр. Българско народно творчество в дванадесет тома. Том 5: Обредни песни, 2004.–

<http://liternet.bg/folklor/sbornici/bnt/5/index.html>

Бидерман 2003: Бидерман, Х. Речник на символите. София. Рива, 2003.

Вакарелски 1974: Вакарелски, Хр. Етнография на България. София. Наука и изкуство, 1974.

Генчев 1885: Генчев, Ст (отг. ред.) & др. Етнография на България Т3: Духовна култура. БАН, 1885.

Георгиев 2008: Георгиев, М. Митология на човешкото тяло. Антропологичен речник. София. Проф. Марин Дринов, 2008.

Дражева 1982: Дражева, Р. Гегьовден. София: Септември, 1982.

- Живков 1988: Живков, Ив., Т. Въпросник за описание на Гергьовден от Таня А. Колева – В – Български фолклор, 1988, 3. 92 - 94
- Качешмаров 1993: Качешмаров, П. За жертвоприношението на Гергьовден. – В – Известия на музеите от Югоизточна България, том 16, 1993, 155 – 163
- Коев 1993: Коев, Т. Кратка богословска енциклопедия. София. Булвест 2000
- Колева 1981: Колева, Т. Гергьовден у южните славяни. София. БАН, 1981.
- Купър 1993: Купър, Дж. К. Енциклопедия на традиционните символи. София. Петър Берон, 1993.
- Маринов 1994: Маринов, Д. Народни вярвания и религиозни народни обичаи. София. БАН, 1994.
- Райнов 1993: Райнов, В. Символното поведение на човека. София. БАН, 1993.
- Славейков 2006: Славейков, Р. Български народни обичаи и вярвания. Велико Търново. Асеновци, 2006.
- Стойнев 2006: Стойнев, Анани. „Българска митология, енциклопедичен речник“. София. Захари Стоянов, 2006.
- Тодорова, Атанасова 2006: Тодорова, К & Атанасова, Б. Гергьовден във Врачанско: Края на XIX и първата половина на XX век. Рал-Колобър. Враца, 2006.
- Фрейзър 1984: Фрейзър, Дж. Златната клонка. София. Отечествен фронт, 1984.
- Шарланова 2010: Шарланова, В. Български традиционни празници и обичаи. София. Ентусиаст, 2010.
- <http://www.nsi.bg/census2011/pagebg2.php?p2=175&sp2=190>

БЕЛЕЖКИ:

¹ 23 април стар стил.

² За повече информация относно въпросите, които могат да бъдат от полза на специалисти и любители при провеждането на теренно етнографско изследване на обредността около и по време на празника вж. Живков, Ив., Т. 1988. Въпросник за описание на Гергьовден от Таня А. Колева – В – Български фолклор. 3. 92-94

³ Вж. Арnaudов, М; Вакарелски, Х. Българско народно творчество в дванадесет тома, Том 5 Обредни песни.

⁴ Теренното изследване се проведе през месец юли 2015 година. Беше ръководено от доц. д-р Дж. Маджаров.

⁵ Община Медковец се намира в Северозападна България и е една от съставните общини на Област Монтана. Общинта има пет населени места – селата Медковец, Аспарухово, Пишурка, Расово и Сливовик. В статията са включени материали от селата Медковец и Расово. По данни на НСИ от преброяването на населението през 2011 г. в с. Медковец живеят общо 1803 души, от които 1425 са заявили българска етническа принадлежност, 373 – ромска и 4 не са се определили. В с. Расово от общо 1105 души: 961 са заявили българска етническа принадлежност, 132 – ромска и 9 не са се определили. <http://www.nsi.bg/census2011/pagebg2.php?p2=175&sp2=190>

⁶ Подробно описание на приготовленията и провеждането на празника вж. Колева, Т. Гергьовден у южните славяни. София. БАН; Дражева, Р 1982. Гергьовден: [Изследване]. София, Септември.; Генчев, Ст (отг. ред.) & др. 1885 Етнография на България Т3: Духовна култура. БАН. атр 122-124 Тодорова, К & Атанасова, Б. Гергьовден във Врачанско 2006: Края на XIX и първата половина на XX век. Рал-Колобър. Враца

⁷ Мъж, роден 1968 г. в с. Медковец, инициали М. А.. ромска етническа принадлежност, средно образование, безработен.

⁸ За повече информация относно българските народни вярвания и митични същества вж Вакарелски, Хр. 1974. Теология, митология, демонология. – В – Етнография на България. С. Наука и изкуство. 500 – 514; Георгиева, Ив. 2013. Българска народна митология. С. Проф. Марин Дринов; и др.

⁹ Мат. 25: 31-46

¹⁰ Жена, родена 1967 г. в с. Медковец, инициали З. А., ромска етническа принадлежност, без образование, безработна.

¹¹ Мъж, роден 1968 г. в с. Медковец, инициали М. А. ...

¹² Жена, родена 1938 г. в с. Расово, инициали С. И., българска етническа принадлежност, висше образование, пенсионер строителен инженер.

¹³ Мъж, роден 1968 г. в с. Медковец, инициали М. А. ...

¹⁴ За повече примери относно жертвоприношенията и тяхното предназначение в общества от различни точки на света вж Фрейзър, Дж. 1984. Златната клонка.

Етнографија и антропологија на велигденските обредни поворки во с. Драчево, Скопско

Јане Петрушевски, Универзитет "Св. Св. Кирил и Методиј", Скопие,
Република Македонија

Религијата има големо влијание врз индивидуалното и колективното однесување при вршењето на колективните обреди. Поради тоа голем број на етнологзи, етнографи и истражувачи сметале дека влијанието на религијата врз народните маси има индивидуално непосредно значење при изведувањето на црковните ритуали¹. Без оглед на различниот начин на сфаќањето на религијата, таа има огромно влијание, индиректно и директно врз општественото живеење на луѓето. Овде би се задржале на категоријата народна религија во која се вбројуваат велигденските обредни поворки во с. Драчево.

Во с. Драчево за време на Велигденските денови постојат две поголеми литии. Едната е на самиот ден на Велигден во попладневните часови и го носи името „почешми“ а втората е „покрсти“ кој се одвива на вториот ден во Понеделникот. Покрсти е обичај што се одвива најчесто во текот на пролетниот циклус празници и се состои од група луѓе кои посетуваат одредени култни места со цел да се обезбеди напредок и здравје. Овој обичај, под разни имиња е забележан уште од средновековието и не се практикува само во Македонија, туку во еден поширок регион како во Србија (литије, крстоноше), Бугарија (покрсти, скрсти, молебиа, черкуване, куни, крстоноше) и на други места. Во Македонија овој тип обредни поворки го има во повеќе места и се познати под името: покрсти, скрсти, крсти, крсносци, богомилство, богомилка, литии и сл.². Најчесто се изведуваат од Велигден и се организираат се до Петровденските пости.

Етнографија на Покрсти

Покрсти во Драчево започнува со божествена литургија во црквата „Свети Спас“. Пред почетокот на литургијата камбањата бие неколку пати каде што според црквата го означува самиот почеток на оваа литургија а за народот тоа е предвесник дека треба пополека да се собираат пред црквата и во црквата. Паралелно, во меѓувреме додека трае

црковната литургија, народот го одбележува почетокот на поворката со музика, со зурли и тапани каде што вобичаено е да се игра едно големо заедничко оро, што највероватно го симболира заедништвото пред самиот старт на движечката активност.

Во меѓувреме лицата што се од одборот ги спремаат децата за патот. Тие се облечени во црковни стихари и меѓу народот се познати како *ѓаци* или *јачиња* кои во текот на покрстите носат црковни икони. Тие при крајот на литургијата доаѓаат во црквата и со знак од страна на одборниците тргнуваат во дворот на црквата. Таму се собираат сите по одреден ред. Поворката има одредена хиреархија при движење. Најнапред се јавачите на коњи, кои имаат магиска улога т.е. го чистат патот на покрстарите а одма зад нив е човек од црковниот одбор кој ја предводи поворката. Потоа зад него има човек што ја носи свеќата и свеќникот, зад него носат еден од најважните симболи на оваа активност - златниот крст. На златниот крст му се посветува големо значење и него го носи најчесто поголемо дете. Зад него се наоѓа човек од одборот, исто така, облечен во син мантил што ја носи иконата од Воскреснувањето на Исус Христос. Потоа неколку деца носат црковни реквизити со кружна основа кои дел се од дрвена резба на чија средината е преставена Богородица со Исус, а на страните се преставени други светци.

После нив одат џачињата облечени во црковни стихари а после нив е останатиот народ.

Поворката се движи низ повеќе култни места во околината на Драчево: Марков Рид, Корцев Крст, Манастирот Преполовение Руса Среда, Ќулев Крст, Крстот на Рамниште, месноста Три Круши и целата активност завржува каде и што почнува, во црквата „Свети Спас“.

Целата процесија од кога ќе се пристигне на Марков Рид па се до месноста Три Круши се одвива низ ридестиот дел на селото. На Марков Рид до пред некоја година можеше да се забележи дека веднаш до железниот крст беше припоен и стар камен крст, каде што поради безбедност и да се зачува овој култен симбол е тргнат од страна на одборниците од црквата. Коњаницата прва пристига до крстовите и го чека таму останатиот дел од поворката. Кога ќе пристигнат свештените лица се вршат подготовки за читање на законот на самите крстови, лицето што го носи свеќникот го мести на крстот и ја пали свеќата, главната икона со Воскреснувањето Христово се потпира на крстот, клисарот со светата вода го отвара и држи кантичето а во меѓу време дечињата, знаменосците и останатите кои што учествуваат во поворката праваат еден мал круг околу крстовите.

Потоа поповите почнуваат со извршување на својата литургија. Обредни песни за Христовото Воскреснување се забележуваат цело време додека трае литијата, односно од самиот почеток до завршетокот. Џачињата ја пеат црковната песна за Христовото Воскреснување низ целиот пат, а поповите и останатото население додека се врши богослужбата на самите крстови. Црковната песна свештените лица ја пеат на старословенски, а додека децата и останатото население на Македонски јазик. Денес крстовите се со железна конструкција, додека во минатото тие биле камени обележја.

За разлика од култните крстови на месноста Пеленица има целосно урбанизирана црква односно манастир и литијата се извршува пред олтарот во внатрешноста на објектот. Околу пет километри поминат ридест пат народот и коњите се оставени малку да одморат. Потоа поворката тргнува и нивното испраќање од манастирот е проследено со биење на камбањата. Поворката повторно почнува да се движи низ ридест предел, но овој пат кон соседните ридови односно не се враќаат по истиот пат. Следната локација за посета и богослужба е, Ќулев а за некои познат и како Дунев крст. Потоа се симнуваат низ една клирура и ја поминуваат реката Мала Рада, каде што се префрлаат кон трета линија на ридеста околина во правец кон Три Круши. Следен предел за одавање почиот од страна на црквата и народот е Крстот на Рамниште. Последна локација за најголемиот дел од народот и претпоследна локација за црковните крстоносци е најзначајното култно место за населението, месноста Три Круши. Јавачите ги оставаат своите коњи во непосредна близина на локацијата и се приклучуваат на поворката. Слично како и на Пеленица така и овде веќе има однапред собран народ кој ги пречекува, а во меѓу време и тука камбањата го означува нивното доаѓање.

Може да се забележи дека „покрстите“ завршуваат таму каде што започнаа. Децата ги оставаат иконите, се оставаат бајраците, златниот крст и другите црковни реликвии. Потоа следува почестување на децата што учествувале од страна на црквата. Со тоа завршува оваа процесија.

Етнографија на Почешми

Обредната активност „Почешми“ се реализира на самиот ден Велигден во попладневните часови. Како предвесник за литијата се случува т.н вечерната богослужба во црквата

„Свети Спас“ со почеток во 16 часот. Поворката ја сочинува истата хиреархиска линија како и за покрсти. За време на оваа обредна активност не се забележува присуството на јавачи на коњи. По учество на лица т.е по бројност на поворката оваа литија не е голема. За разлика од неа обичајот Покрсти е масовно посетен од страна на целото население. Се посетуваат вкупно пет чешми и на секоја од нив се има избрано кум каде што сето тоа го организира. Задача на кумот е да набави лепче со паричка и да се организира околу другите карактеристики за прославата, претежно храна, или пак забава, музика и сл.

Сепак и за време на покрсти и за време на почешми поворките се движат низ строго утврдена линија. На крај оваа обредна процесија завршува со извршувањето на три круга околу црквата.

Религиски аспекти на обредите

Суштината на покрсти е токму во создавањето на обреден круг со цел да се воспостави заштита на земјата од неповолни атмосферски појави. Поворката ја сочинуваат разни црковни лица, деца, и народот. За време на покрсти народот пее обредни песни. Религиските верувања и заедничкиот ритуал како покрсти преставуваат основна база на нивното заедништво и механизам за општествена хиерархизација.

Основата на овие обредни поворки е со митски карактеристики. Кај народот тие се патоказ за решавањето на разните проблематики сврзани со плодноста на нивите, лозјата и сл. Магискиот круг е примарен и неизоставен дел на овие обредни поворки. Суштината на покрсти е токму во создавањето на обреден круг со цел заштита на земјата од неповолни атмосферски појави. Ритуалот не може да биде тоа што е денес ако поворката низ движечка активност не обиколуваат некоја врста на круг низ атарот. Кругот е клучот на литијска поворка. Во местото каде што е формирам кругот не може да дејствува негативна сила, поточно би се спречиле одредени неповолни влијанија како: суша, неплодност на земјата, болест и сл. Кругот започнува и завршува во црквата „Свети Спас“, иако за најголем дел од месното население оваа Велигденска литија завршува на месноста Три Круши каде што ручаат и се забавуваат со народни игри и песни, а потоа нивниот започнат круг завршува во нивните домови. Напоредно на тоа свештените лица, децата,

бајракарите и сите останати кои што имале одредена задача диригирана од црквата се враќаат на нивната почетна точка црквата „Свети Спас“.

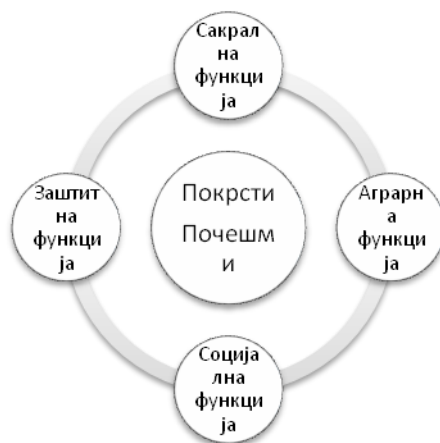
Од Православен-Христијански аспект покрстите се извршуваат со цел да се испратат молитви кон Бога за да се осветат житата и да се добиат други поволности кон земјата, луѓето и стоката. Освен тоа со самата таа процесција се извршува одредена блокада на таа територија од разни временски и други општи непогодби, каде сето тоа би било спречено од страна на виша божја слила. Треба да се нагласи дека според црковните Православни сваќања сите црковни литии што се извршуваат вон црквата се толкуваат како излегување од одреден свет простор и со движење на однапред утврдена релација се пренесуваат тие свети карактеристики и вон светиот објект, односно самиот чин на покрсти е ширење на светоста од црквата ширум селскиот атар.

Со самото тоа што покрстарите се поистоветуваат со литиите на Исус Христос и апостолите непосредно на најголемо ниво би се извршела и остварила една сеопшта сакрализација на просторот каде што поворката се движи. На овој начин со самото тоа литијската поворка би се претворила во сакрална поворка од најсвет и најголем можен ранг со обзир на тоа дека самиот Христос учествувал на ваква движечка активност и со надеж дека Бог повторно ќе биде со нив и ќе ги води како и би учествувал во регенерацијата и осветувањето на природата пред се. Таа црковна процесција и ден денес е застапена во Правосланата црква а жив пример е литијата Покрсти.

Општествени аспекти на обредите

И двете литии поседуваат повеќе функции. Според застапеноста односно „видливоста“ на тие функции можам да се поделаат во две групи. Тие можат да се согледат како примарни и секундарни или манифестни и латентни функции. Видливоста на функциите ја одредив со анализа. Дел од нив се јасно видливи во обичајот, а дел се скриени, односно не се воочуваат веднаш и најчесто се поспратни со примарните функции. Општа карактеристика е дека основата на овој обичај е да се обезбедат поволни атмосферски услови и плодна година. Тука се карактеризира аграрната функција на обредот. Оваа функција е и причината за создавање на покрсти а во одредена мера и на

почешми. Таа е основната база на ритуалот. Во тој контекст се манифестираат и одредени магиско-религиски постапки при реализирањето на обичајот. Во денешно време и прославувањето на Христовото Воскреснување се категоризира во редот на примарната функција на ритуалот. Со разните претхристијански магиски-обредни структури и Христијанските карактеристики се исполнува сакралната функција на ритуалот. Верувањето во нешто свето и натприродно ја потврдува оваа функција. Самите места кои се посетуваат се сметаат за сакрални и кон нив се одава почит. Почита се реализира со самата нивна посета и извршувањето на црковните активности на тие свети точки. Во самиот обред со посакувањето и извршувањето на тие активности населението се обидува да влјае врз атмосферата да не врне град, да се заштитат нивите, каде што се карактеризира заштитната функција на овој обред. Заштитната функција според мене е една од главните причини, која е сместена рамо до рамо со аграрната. Тоа се докажува со фактот дека покрстарите се движат во поворката пред се за нивно лично здравје и здравствена благосостојба на нивните семејства. Со самото учество на животни во литијата покрсти се претендира таа заштитна функција да се манифестира и кај стоката. Заштитната функција на самите селани во најголема мера се забележува на литијата почешми, додека пак заштитата на посвите, земјата и животните е карактеристика за литијата покрсти. Додека пак главна „скриена“ функција е обединувањето на селската заедница. Како заклучок може да се доведе дека покрсти и почешми во своите граници ги содржат следниве функции: аграрна, заштитна, сакрална и социјална.



Функции на обредните литии во Драчево

Покрсти и почеши се пример за превентивни дејства, кои се карактеризираат со својот цикличен карактер односно се организирани од страна на селската заедница еднаш годишно, со цел да се обнови и зацврсти селската заедница.

Селото Драчево освен својот карактер како една социјална, економска и општествена заедница, со своите религиски ритуали, посебно за Велигденските денови докажа дека е и сплотена религиска заедница. Религиските верувања и заедничкиот ритуал како покрсти, а во помала мера и почешми преставуваат основна база на нивното заедништво. Во таа конотација селаните себеси се сметаат не само како општествени членови во таа заедница туку и како рамноправни членови во границите на таа религиска заедница. Видлив симбол за религискиот живот во селото е црквата, каде што во овој случај во самата околина има и манастирски комплекс, црквиче на месноста Три Круши, како и најново црквиче крај самите гробишта во Драчево. Од сите тие црквата „Свети Спас“ е центар на духовната кохезија во селото.

ИЛЮСТРАЦИИ:

Иллюстрация №1:



Иллюстрация № 2:



Иллюстрация № 3:



БЕЛЕЖКИ:

¹ Густав Јунг, индивидуална психологија 1973

² Вражиновски Танас, *Речник на народната митологија на Македонците*, Прилеп-Скопје, 2000, стр. 325

Етнографски поглед към международния фестивал на фолклорната носия в Жеравна – скок във времето или бягство от реалността
Марина Яниславова, Софийски университет „Св. Кл. Охридски“

Marina Yanislavova, Sofia University „St. Kl. Ohridski“

Ethnographic Look at the International Festival of the Folk Costume in Zheravna – Great Leap in Time or Fall of Reality

Annotation: *The article contains a brief history of the festival and a typology of reasons for the increased public interest in such events.*

The article refers to phenomena such as the idealization of the past and the mass nostalgia on it. Some of the deficits in our present life, which make the festivals so attractive and popular, are outlined. A special place is dedicated to the young and their co-experience with the festival reality. A brief overview of the commercial realization of such an event is made. The article also explores the reflection of the festival on the life of the village during and after. Several analogues have been mentioned in a European context.

In conclusion, an attempt is made to clarify the place and role of the folklore festival in Modern times as well as some of the perspectives for it.

Фолклорните фестивали и събори добиват все по-голяма популярност в България, а броят на посетителите им прогресивно нараства всяка година. На официалния сайт на Министерство на културата на Република България могат да бъдат открити около триста регистрирани¹, сред които Парад на сурвакарските групи „Сурва Брезник“ в гр. Перник, Национален конкурс за мартеници „Пижо и Пенда“ в село Мешица, Община Перник, „Кукеров ден“ в село Кабиле, Община Тунджа, Общински празник на народното творчество и бит „Че се е пролет пукнала“ в село Хотница, Община Велико Търново, Фолклорен фестивал „Гергьовски люлки“ в гр. Левски, Община Плевен, Общобългарски фолклорен събор „С България в сърцето“ в гр. Каварна, Област Добрич, Национален събор за автентичен фолклор „От извора“ село Труд, Община Марица и много други. Посочените събори са избрани на абсолютно случаен принцип. Един от отличаващите се концептуално е Международният фестивал на фолклорната носия в село Жеравна, Община Котел.

Идеята за фестивала принадлежи на Христо Димитров – продуцент, режисьор и хореограф на фолклорен ансамбъл „Българе“. За първи път се провежда през 2008 г., а оттогава търпи непрекъснато развитие и усъвършенстване. След собствената си сватба по стар български обичай, със задължителен дрескод фолклорна носия, Христо Димитров, заедно с група съмишленици, решава да създаде ежегоден празник за свои близки, познати и участници в ансамбъла. Съвсем скоро, фестивалът се утвърждава като мащабно мероприятие, даващо възможност на всеки желаещ веднъж в годината да

облече традиционни български одежди и поне за малко да се пренесе назад във времето.

В търсене на подходящо за инициативата място, организаторите се спират на село Жеравна и по-конкретно на част от местността Добромерица. В средата на миналия век селото изглеждало почти в руини – обезлюдено и пусто. Когато през 1958 г. със закон то е обявено за архитектурен резерват, започва постепенна реставрация². Жеравна се вписва в концепцията на организаторите благодарение на удобното си местоположение и възрожденския дух, витаещ в нея. Местността е взета на концесия за срок от 30 години, а като частна инициатива, фестивалът се издържа от входна такса в размер на 25 лева и дарения³. Таксата, както и всички съпътстващи разходи за път, нощувки, храна, питиета и разбира се, скъпите носии, предопределят по-високия социален статус на повечето от посетителите.

Любопитно е, че зад практическата организация на мащабното събитие стоят не повече от сто и петдесет човека. Подготовката на местността, обслужването на гостите и изчистването на Боровата гора се осъществява от сравнително малък брой певци, танцьори, продавачи, сервитьори и охранители. В последните няколко години в организацията са включени и местните жители. За тях е предоставена възможност да продават стоки от местното производство. Въпреки първоначалното недоверие на местните към фестивала, към днешна дата по-голямата част са горди, че именно Жеравна е избрана за локация. Благодарение на ежегодния празник нараства популярността не само на самото селище, но и на всички останали в близост, които приютяват хилядите посетители. С малки изключения, динамиката на живота в селището през останалите дни от годината не се е променила особено⁴.

Организаторите са се постарали да създадат възможно най-автентична битова атмосфера чрез строг правилник, действащ на територията на фестивала. Именно този правилник отличава жеравненския фестивал от останалите. Фолклорната носия е абсолютно задължителна, а предметите, напомнящи за съвременния ни начин на живот са строго забранени. Всичко, което се продава на фестивала, е съобразено с общата тематика. Разбира се, има и гости, които се опитват да нарушават или да заобикалят правилата, най-вече по отношение на телефоните и снимките. Но има и изключително съвестни посетители, които вадят цигарата си от табакера и я палят с кибрит. Ежегодно гостите могат да се насладят на изпълненията на фолклорни ансамбли от страната и чужбина, групи за изворен фолклор, самодейни състави, нестинарски танци, народни борби и конкурс за най-автентична народна носия. Интересен факт е, че през годините няколко двойки истински младоженци избраха фестивала за място на техните сватби.

Трудно е да се проследи точният брой на посетителите. По официална информация, през първата година те са били 800, през втората – 3 000, а по време на последното провеждане на фестивала – 15 000⁵. Сред местните жители се говори за повече от 20 000 посетители. Жеравна предлага няколко стотин къщи за настаняване, но те съвсем не са достатъчни за големия брой желаещи да посетят фестивала. По тази причина, голяма част от тях избират да нощуват на палатки в местността и нито летните поройни дъждове, нито августовските жеги са в състояние да ги разколебаят. Млади и стари, хора от всякаква възрастови групи, с разнообразен социален и

професионален статус се отправят към Жеравна с еднакъв устрем, за да съпреживеят фестивалната реалност. Именно този ентусиазъм, особено през последните години, привлече изследователския ми интерес. Коя е първопричината за нарастващия интерес към фолклорните фестивали⁶? Кое е онова нещо, което провокира все повече хора да изоставят съвременните забавления и да се отдадат на подобен вид празници? Кое всъщност ги привлича така неистово – опитът да се върнат към корените си или да избягат от реалността? Всички тези въпроси се нуждаят от много по-задълбочено и продължително изследване.

Настоящата статия цели да покаже само в най-груби щрихи очерталата се в началото на ХХІ век картина. Държа да отбележа, че тя не е труд в търсене и анализиране на автентичността на песенното и танцовото творчество, представяно на фестивала, нито на автентичността на носите или на показваните обредни практики. Във връзка с това, изключително полезни ми се струват изследванията на етномузиколозите. Те се обединяват около идеята да се търси не толкова разликата между автентичния и „фалшивия“ фолклор, колкото да се изследва смесването на старо и ново, като носител на интересни музикални форми (Rice, 2013). Всички съвременни процеси на глобализация носят в себе си риск от изчезване на много музикални и други фолклорни практики, така че документирането и изследването на промяната са от първостепенна важност.

Ако изходим от първоидеята на организаторите: „Тотално откъсване от цивилизацията и връщане към родовите корени, пренасяйки се 150 години назад, в най-българското време чрез задължително обличане на народна носия⁷“, следва да се запитаме защо е необходимо откъсване от цивилизацията? Или миналото трябва да е било прекрасно, или настоящото ни битие да не е.

Първият проблем, на който обръщам внимание, е отношението ни към миналото. Често, почти винаги, миналото се преценява през призмата на настоящето. Ако човек не се чувства достатъчно удовлетворен от живота си в Съвременността, е по-склонен да идеализира отминалите времена и да им придава качества, които невинаги съответстват на реалните. Тъй като по-възрастните обикновено си спомнят с добро годините на своите младини, идеализацията е по-присъща за тях. Друга причина за положително отношение към миналото на зрелите и по-възрастните хора, е тяхната по-голяма отговорност за съхраняване и предаване на традициите. Те са тези, които учат на традиция младите и които обосновават нейната безспорна функция да сплотява и да крепи. Този фестивал може да бъде разглеждан като опит за предаване на знание за миналото, както в миналото, а именно – от поколение на поколение, чрез обредността, в условията и чрез средствата на празничност (Краев, www.gkraev.com: 68). В съвременния начин на живот обредите са загубили първоначалното си предназначение, по тази причина се предава само споменът за тях, в условията и чрез средствата на празничност. Българинът в миналото познава делника и празника, но не и свободното време (Краев, www.gkraev.com: 6). А в Съвременността, фестивалът е ситуиран в свободното време на голяма част от посетителите. Отбелязвам тази съществена разлика, защото този празник е преди всичко за забавление на участниците и посетителите. Не трябва да се забравя, че нищо от показваните обредни практики,

песни и танци не се осмисля като жизнено важно за благоденствието на хората, по смисъла на символната натовареност и предназначение, които са имали същите тези обредни практики, песни и танци някога.

Младежите по-рядко идеализират миналото, защото обикновено не го познават. Ако го познават, то е косвено чрез информацията, която са придобили от своите родители, от литературата, от филмите и от училището. Спомените, които пазят хората изживели младините си в друго време, все още отстъпват място на големи надежди за бъдещето при младежите. Със сигурност не липсват и ентусиасти, които искат да се откъснат от съвременния забързан, подчинен на новите технологии, начин на живот, за да се докоснат до очарованието на отминалите епохи и да съпреживеят някогашния бит чрез фестивалната реалност. Прекалено бързото развитие на новите технологии понякога изпреварва готовността ни да живеем с тях. Така че, този стремеж е иманенно присъщ на хора от всички поколения.

Вторият важен проблем е самият празник. Макар фестивалът в Жеравна да не е маскарад, в него присъстват множество празнични традиции, характерни за маскарадната култура. Той не е насочен конкретно към битката между добро и зло, към изгонването на зимата, към осигуряването на реколта, но чрез танците се пресъздават различни обичаи, свързани с някоя от посочените цели. Маската не присъства като обреден елемент, но самото преобличане и преобразяване, чрез традиционното облекло е не по-малко важно. Христо Димитров казва следното: „Когато човек се облече по един специален начин се чувства различен.” Друг подходящ цитат, който пряко си кореспондира с идеята на фестивала е на Георг Краев и гласи: „Спретнатият външен вид е от значение. От значение е и дали ще бъдете в носия или не.” (Краев, www.gkraev.com 68). Склонна съм да се съглася с горепосочените твърдения, защото облеклото винаги е носител на онова, което човек иска да покаже на обществото или на онова, което обществото изисква от човека. За невъоръжено око, особено етнографско такова, социалният статус е почти заличен. Всички са облечени в красиви носии, макар и еkleктични, и общуването в празника преминава на различно от присъщото за всекидневното равнище. Според участници „всички са много красиви в носии⁸”, но трудно може да се разпознае какъв човек се крие под дрехата – лекар, университетски преподавател, местен земеделец или др. Въпреки че съществува имуществена диференциация чрез разделянето на чорбаджии и обикновени хора, комуникацията е много по-освободена, защото всички са скрити зад своите нови одежди. Семейният статус, който също би могъл да проличи от носията е код, който не всеки е способен да разчете. На фестивала могат да се видят както старинни, така и стилизирани носии, невинаги цели, но затова пък, гордо носени от посетителите. Създателят на фестивала споделя, че цели не просто подобно на стотиците други фолклорни фестивали да подкрепя и да пази традициите, а да създаде положително отношение конкретно към носията. Търсенето и обличането на носии в дългосрочен план може да доведе до едно по-добро разбиране на символиката, вплетена в дрехата и цялостното ѝ опознаване.

В празника е залегнала екзистенциалната нужда от преобръщане на света, за да се възстанови впоследствие устойчивия ред. Присъстват незаменими елементи като смях, танци, народни борби и др., които в миналото отново са били символно

натоварени и са съчетавали в себе си далеч по-дълбоки функции, извън забавлението. По-голямата част от посетителите имат отношение към българските песни и танци. Сред тях има много певци и танцьори от професионални ансамбли и самодейни състави, които, както сами споделят, имат нужда да се събират със себеподобни. По време на фестивала се създават социални връзки, които функционират и през останалото време от годината. Считам, че в Жеравна съществува субкултура в зародиш. Много хора споделят, че посещават и други фолклорни фестивали и са добре информирани за времето на провеждане, за правилата, действащи на фестивалната територия и за предназначението и вида им. Може да се каже, че голяма част от тях са редовни посетители – веднъж отишли, обикновено повтарят и потретват. Самият създател на фестивала обаче, прогнозира отлив, който ще настъпи в следствие на прекомерния брой посетители след време. Тогава ще възникне нужда от различни видове ограничения, просто защото капацитетът на селището и на местността е ограничен. За сметка на това, се създават много други фестивали с подобна концепция, някои от които са вдъхновени конкретно от жеравненския⁹.

Не на последно място, присъства мотивът за родолюбие. Макар участниците често да са обвинявани в патриотарщина, те чувстват необходимост да изразят любов към род и родина именно по този начин. Една част от посетителите живеят извън страната и за тях преживяването е още по-силно. Понякога миналото се схваща не като „по-хубаво” или като „по-лошо” време, а като време, свързано с традицията, която ни сплотява и ни прави народ. Важно е да се отбележи, че изследване на представителна извадка от 100 души на възраст между 2 месеца и 80 години показва значителен превес на посетители, живеещи в България над емигрантите. От попитаните сто човека, само четирима живеят извън страната. Тоест, категорично може да се каже, че посетителите не са емигранти, които лекуват носталгията си по родината, чрез участие в подобен вид мероприятия. Но със сигурност, голяма част от тях разпознават фестивала като явление, което повдига националното самочувствие и съдейства за съхраняване на българските традиции. Той способства за утвърждаването на етническата и културната идентичност. Както посетителите, така и организаторите считат фестивала за част от културния живот на страната.

Със сигурност фолклорните фестивали имат място в съвременността. Ежегодните, както и тези, които се провеждат през няколко години, разкриват добри перспективи за дългогодишни проучвания. Интересно е дали в бъдеще организаторите ще съумеят да противодействат на комерсиализацията на събитието. Привлекателна категория за изследване е и тази на чужденците, които искрено се забавляват на българските фестивали. Лично за мен ще бъде интересно да проследя дали интересът към подобен род мероприятия ще бъде устойчив във времето или ще се проявява спорадично като мода. Фестивалите представляват сложен многопластов културен феномен, който се нуждае от изследване, защото това, което разглеждаме днес като съвременна проекция на традицията, утре ще бъде старина.

ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА:

- Краев, www.gkraev.com: Краев, Г. Пъзелът фолклор – насам и натам. В:
http://www.gkraev.com/books/book1/book1.php?; Фолклорът като сувенир-
начин на употреба в туризма. В:
http://www.gkraev.com/books/tourism/tourism.php?
Попов 1996: Попов, В. Игровото начало в народната култура. В: Етнографски проблеми
на народната духовна култура, С., 1996
Rice, 2013: Rice, T. Ethnomusicology. A very short Introduction, Oxford university press,
2013

Други електронни източници:

<http://mc.government.bg/>
<http://jeravna.com/>
<http://www.nosia.bg/>

БЕЛЕЖКИ:

¹ <http://mc.government.bg/>

² <http://jeravna.com/>

³ <http://www.nosia.bg/>

⁴ Из лични теренни материали

⁵ <http://www.nosia.bg/>

⁶ Значително се завишава интересът не само към фолклорните фестивали, но и към много други мероприятия със сходна или същата насоченост – неделни хора в някои български градове, ежеседмични хоротеки, дори реалити предавания, стремящи се да покажат някогашния български бит.

⁷ <http://www.nosia.bg/>

⁸ Из лични теренни материали

⁹ Фестивали в Рибарица, Златоград, Градище, Враца и др.

Игра на история: Исторически възстановки в България.

Даниела Попова, Софийски университет „Св. Кл. Охридски“

Daniela Popova, Sofia University „St. Kl. Ohridski“

Game of history: Historical reenactment in Bulgaria

Annotation: *The article explores the historical reenactment society in Bulgaria. The first part is a brief overview of reenactment's history in Europe and its roots back in the Middle Ages. The core of the article represents an "inside view" at the Bulgarian society of reenactors and history enthusiasts. The last part of the text is concentrated at the important role that historical reenactment could play in preserving the cultural and historical heritage in Bulgaria.*

Едно от големите предизвикателства, стоящи пред хората, занимаващи се професионално или не с история, е времевото отстояние от събитията. Възстановките на исторически събития се появяват като начин на съпреживяване от една страна и опит за по-добро разбиране на миналата действителност, от друга. Такова преиграване на исторически моменти често има и функцията на ритуал за отдаване на почит и подчертаване на значимост. Историческите възстановки са най-често дело на любители, претендиращи за достоверност, което в някои случаи поражда конфликт с професионалните историци. Този текст обаче, няма за цел да изяснява тези конфликти, а само да представи общ поглед върху историческите възстановки в световен мащаб и по-конкретен такъв върху българската „сцена“. От една страна, ще обърнем внимание на погледа на страничния наблюдател върху това явление, а от друга – на разбирането и възприемането на възстановките от страна на самите участници в тях.

Историческите възстановки са дейности от различен тип, целящи пресъздаване на конкретно историческо събитие или на елементи от определен исторически период. Тези елементи могат да бъдат свързани с облекло, оръжия, кухня, занаяти, игри или всичко, за което има достатъчно количество исторически извори, на базата на които да бъде осъществена максимално подробна и точна възстановка. Тези пресъздавания и преигравания могат да бъдат самостоятелни събития или част от културни и туристически ориентирани програми. Могат да са свързани с театрално представление или филмова продукция. Достоверността на показваното е може би най-важната характеристика на историческите възстановки, според самите участници в тях.

Възстановките обикновено са занимание, с което хора с подчертан интерес към история изпълват свободното си време. Тези хора са най-често обединени в клубове, според интересите и местожителството си. Самите клубове и отношенията между членовете им сформират общност със свой „език“, традиционно провеждани събития и специфични разбирания за популярни исторически събития.

Като форми на почитане и пресъздаване на минали събития, може да се каже, че възстановки са съществували още в Античността и през Средновековието в Западна Европа. Вдъхновение за тези най-ранни възстановки са били основно бележити битки. В Западна Европа и в Америка провеждането на възстановки в съвременния им вид започва още през XIX век и днес достига до мащабни събития с хиляди участници. Една от най-известните и в наши дни възстановки, тази на битката при Ватерло, се провежда през 1824 г. на точното място на битката. В Америка, горе-долу по същото време, се случват възстановки като тази на битката при Литъл Бигхорн, която се провежда само година след истинската битка и в нея участват седем оцелели. Русия също не остава много по-назад в развитието на възстановките – в началото на XX век се провеждат за пръв път възстановки на битката при Бородино и на отбраната на Севастопол. И днес изброените са сред най-мащабните възстановки в световен мащаб, състоящи се по повод отбелязване на годишнина от историческите събития.

В България липсват толкова мащабни събития, но за най-големите и традиционно провеждащи се също е характерно, че се случват в чест на исторически събития, като основна или съпътстваща част от културна програма за отбелязването им. Хората, обединени около това хоби, считат за първа съвременна възстановка честванията при откриването на мемориалния паметник на връх Шипка през 1934 г. На тази възстановка присъстват, облечени в униформите си, реални участници в боевете. От друга страна, за първо сдружение за исторически възстановки се счита Българско индианско общество „Орловия кръг“, което е създадено на 10-ти март 1990 г. Първите снимки на членовете му, които могат да бъдат открити, са от 1994 г. По собствено определение от официалният сайт на „Орловия кръг“, сдружението представлява „независима неправителствена организация с идеална цел, чиято основна задача е развитието и упражняването на научно-изследователска и културно-просветна дейност в областта на индианистиката – науката, която изучава историята, етнографията, фолклора, езиците и разбира се, настоящето на коренните жители на Америка“.

По-късно, през 2001 г. е създадено най-голямото сдружение, занимаващо се с исторически възстановки: Национално дружество „Традиция“. То представлява доброволна, неполитическа, патриотична и културно-просветна общност от граждани, проявяващи професионални и любителски интереси в традициите по въоръжените сили. Клубът е регистриран първоначално в София, но днес има клонове още в Пловдив, Шумен, Стара Загора, Велико Търново, Ловеч, Русе, Панагюрище, Копrivщица, Тетевен и др. „Традиция“ събира на едно място хора, имащи интерес към оръжия и военна история. Голяма част от тях са (или са били) колекционери на исторически оръжия, най-често огнестрелни. По разкази на част от колекционерите, от „Традиция“ тръгват контактите и приятелствата, довели до съществуването на голяма част от клубовете за възстановки днес (мъж на около 60 г., член на национално дружество „Традиция“, Пловдив, 2015 г.).

Едно от първите събития, които започват да се провеждат ежегодно е възстановката „Доблест и слава“. Събитието се осъществява за първи път на 30 октомври 2004 г. и пресъздава превземането на шуменската крепост от войските на полско-унгарския крал Владислав III Ягело и трансилванския войвода Януш Хунияди по време на кръстоносния поход 1443-1444 г. Гръбнакът на възстановката тогава, а и в следващите издания на събитието, е пражкият клуб „Ротика“. Говорейки за началото на провеждането на тези събития, участвалите тогава в тях български възстановчици си спомнят със срам как е изглеждала екипировката им до тази на чехите и снимките, на които се виждат, са пазени „за лична употреба“ (Иван Рендаков, 55 г., свободен реенактор).

Днес регистрираните клубове, занимаващи се с исторически възстановки са около тридесет. Не всички те обаче, в еднаква степен поддържат ниво на достоверност на екипировката си. Именно достоверността е този най-важен елемент, на базата на който се изгражда йерархията и отношенията между клубовете, както и между отделните членове вътре в клубовете.

Основно средство за комуникация между възстановчиците в наши дни са социалните мрежи като Фейсбук, както и различни форуми. Най-важен от форумите е този на национално дружество „Традиция“, който и представлява може би най-големият архив на информация и снимки, свързани с провежданите събития из цялата страна. Форумът е затворен за регистрация и не може да бъде разглеждан без наличието

на такава. Написаното там има по-голяма тежест от дискусиите и обсъжданията във Фейсбук, но вторите стават арена на личните взаимоотношения на реенакторите и на обсъждания помежду им. Така например, под снимка на мъж в средновековно облекло се разгаря дискусия относно достоверността на кройката на ботушите му. Дали са тракийски, дали са измислени и защо са част от реконструкция на облекло от средните векове.

Въпреки значението, което се отдава на степента на достоверност, сред българските реконструктори липсват официални, единни критерии. Такива все пак се дискутират, като споменатият по-горе форум на национално дружество „Традиция“ от години играе ролята на основно поле за такива разисквания. Там могат да се срещнат и дефинирани някои основни типове възстановки, като например: жива картина, жива история, възстановка, фестивал или панаир. В рамките на българската общност, можем да приемем, че това е най-адекватното дефиниране, съответстващо на формата на по-често провежданите събития в страната.

Според определението за „жива картина“, това е кратко мероприятие с продължителност от пет, десет минути. В него участват най-често не повече от десетина души, като не е задължително те да отговарят на реалния предполагаем брой на хората, според историческите извори. Живата картина пресъздава момент от живота на дадена историческа личност, ритуал или обичай, характерен за периода.

Друг тип събитие е самата „историческа възстановка“. Тя представлява по-продължително мероприятие, което може да трае от половин час до няколко часа. В нея участват доста повече хора – от няколко десетки до неограничен брой. Пресъздава се историческо събитие с още по-голяма продължителност – например няколко дни. Обикновено броят на възстановчиците не е достатъчно голям за реконструкция едно към едно, така че предварително се уточнява на колко души отговаря един възстановчик, така че да е възможно максимално точно планиране и провеждане. Най-често самото мероприятие продължава на три етапа, които имат за цел да покажат на зрителя как се е развило действието в историческото събитие. Примери за такива събития са споменатите по-рано големи възстановки в Европа, САЩ и Русия, както и някои от по-големите събития, провеждащи се в България – възстановката по случай годишнина от боевете на Шипка, битката за Шуменската крепост, битката при Варна.

"Военно-исторически лагер – панаир, фестивал" е мероприятие, продължаващо няколко дни. По време на фестивала участниците в него демонстрират бита на хората от епохата, която се пресъздава. Това ще рече, че например, ако става въпрос за средновековен панаир, се опъват шатри и палатки, точна реплика на използваните в периода и възстановчиците изцяло се потапят в атмосферата. Панаирът често има правила, които да способстват за гладкото и достоверно протичане на събитието – задължителна е пълната и точно изпълнена екипировка, забранено е използването на всякакви съвременни вещи, има изисквания дори към храната и напитките – те могат да бъдат само от продукти, за които има сведения, че са били използвани в пресъздавания исторически период. Фестивалът изобилства от "Живи картини", които се провеждат в рамките му. Понякога в това мероприятие влиза и "Възстановка".

Има още един тип историческа възстановка, която носи чисто образователен характер. Това е т.нар. „жива история“ – често представлява форма на открит урок. Чрез демонстрации на облекло, оръжия, бойни техники и занаяти, живата история има за цел да улесни разбирането и усвояването на информация, свързана с даден исторически период, събитие, личност. Това е единствената форма на възстановка, при която зрителят е задължителен, а често става и участник – има възможност да изпробва предметите, да усвои бойна техника или друго умение.

Освен че биват различни типове, възстановките пресъздават различни исторически периоди. В България най-добре развити са възстановките, свързани с периода на Българското възраждане, Балканските войни, Първа и Втора световна война, Първо и Второ българско царство и Античен Рим. Има и единици хора, занимаващи се със Западно средновековие, история на траките, Византия и Османска империя. Периодът и конкретната личност, които ще пресъздава, са личен избор на възстановчика. Често този избор е съобразен с финансовото състояние и времето, което може да човек да отдели на хобито си. Не е маловажно и дали има други, които пресъздават същия период – почти не се срещат в тези среди хора, които пресъздават нещо сами за себе си, тъй като, въпреки че няма правило срещу това да го правят, това ги изключва от повечето събития, събирания и обсъждания.

Както вече споменахме, с възстановки се занимават хора, имащи подчертани интереси в областта на историческата наука. Това е може би единствената обща характеристика за хората в тази общност. Сред тях има разнообразие във възраст,

занимания и социално положение. Все пак, по-често това са хора, навършили пълнолетие и разполагащи със собствени доходи. Тъй като всеки сам заплаща материалите за екипировката си или готовите елементи от нея, доходите са определящи и за избора на пресъздавания персонаж. Професиите на реенакторите са разнообразни, в повечето случаи необвързани с историческата наука. Образованието също не е определящ фактор, въпреки че в това отношение по-често може да се намери връзка със завършени специалности с история, етнология или културология. Преобладаващата част от възстановчиците в България са мъже, тъй като това хоби се развива първо в средите на колекционерите на оръжие, сред които по-многобройни са мъжете. Все пак, в последните години, с развитието на все повече възстановки, свързани с бит и култура, се появяват и все повече жени възстановчици. Не е за пренебрегване и фактът, че най-често женското облекло и екипировка са доста по-лесни и достъпни за изработка. С годините все по-често се случва реенактори да въвлечат и своите семейства в хобито си.

Специфична група в тези среди представляват младежите, които се присъединяват само към идеята да участват в събития. Те не притежават свои собствени облекла и екипировка, но въпреки това участието им се насърчава от някои клубове, с цел по-голям брой участници и съответно по-ефектна на вид възстановка. За целта на събитието те получават екипировка от клуба организатор и заемат роли на селяни, роби или други персонажи, чието облекло изисква минимални ресурси. Специфична група са, защото правилниците на повечето клубове изискват всеки член да разполага с лична екипировка. Тъй като в рамките на провежданото на събитие обаче, хората се оказват твърде малко на брой, подобни ентусиазирани младежи са привличани като нещо подобно на статисти за филм. Част от тези млади хора принадлежат към тъй наречените LARP клубове (Live action role play). Те осъществяват връзката и общуването между хората, свързани с тези две хобита, между които иначе съществува граница, основаваща се и на вид враждуване. Това обаче, е тема на други изследвания и няма да бъде обсъждано в настоящия текст.

В някои от клубовете има хора, занимаващи се с изработката на брони и оръжия и те, срещу не малки суми, изработват въоръжението на хората от своя и от други клубове. Има и такива, специализирали в изработка на дрехи, бижута, украси, съдове и те отново са популярни сред клубовете в цялата страна, тъй като домашното производство е на почит. Никой от тези майстори обаче, не се препитава само с

изработката на предмети, свързани с исторически реконструкции. Въпреки че е възможно човек да бъде професионален реконструктор, в България тази дейност не е развита. Рядко се провеждат събития, участието в които да се заплаща. Обикновено заплащане има само за гостуващи чужди групи, но дори те изискват най-често само да им бъдат покрити разходите по път, храна и престой. Тези разходи не винаги са поети за членовете на българските клубове при участие на мероприятия в страната. Най-добри са условията за възстановчиците, когато се включват като атракция в рамките на организирани по-големи културни събития. Такива събития са финансирани и осъществени с помощта на общини и музеи. За почти всяка възстановка в България финансирането е минимално. Обикновено има предварително предвиден бюджет, но рядко се отпуска необходимата сума и на клубовете се налага да осъществяват събитията с ресурс, двойно или тройно по-ограничен от първоначално предвидения. Това води до налагането на компромиси с качеството на възстановките. С цел постигане на по-високо ниво на достоверност и атрактивност, финансите отиват за заплащане на чуждестранни групи. Това от своя страна означава, че в рамките на събитията, условията за българските клубове често са видимо по-лоши от тези за чуждестранните, което води до известна демотивация и търсене на алтернативни сцени на изява сред българските възстановчици.

От друга страна, медийното отразяване на исторически възстановки обикновено изглежда атрактивно. Снимките и видео материалите също представят протичането на фестивалите и възстановките в положителна светлина. На практика, за самия участник често събитията са изпълнени с малки разочарования и компромиси. Друго отражение на медийния интерес е смъкването на нивото на достоверност в представените реконструкции. Тъй като в страната няма силни традиции във възстановките, се оказва възможна появата на клубове, които акцентират върху атрактивност, за сметка на истинност. Те променят цялостния облик на историческите възстановки в очите на страничния наблюдател, тъй като са канени по-често и отразявани с повече журналистически шум. Тези проблеми, от своя страна, на по-късен етап и в извън събитийните отношения, ескалират в спорове, кавги и разделение сред клубовете на отделни, по-малки и по-нефункционални такива. Наскоро бе създадена Асоциация на свободните реконструктори в България, в която се вляха голяма част от недоволните членове на клубове. Единственото изискване към членовете е да не членуват в клуб. Асоциацията няма такси, клубни събития и задължения. Членовете са канени и

посещават мероприятия из цял свят поединично или на групи по двама, трима. Към момента, за голяма част от възстановчиците в България, това е най-предпочитаният вариант.

Въпреки натрупващото се напрежение в общността, в последните две години се наблюдава силен подем и все по-голямо разрастване на движението. Ясен пример за това е създаденият календар на историческите възстановки, който е достъпен в интернет (<http://calendar.badamba.info/> – Календар. Българските исторически възстановки.). В него ясно личи колко събития са изминали в последните години, в кои месеци, с какви участници и спонсори са осъществени, както и какви са предстоящите. Техният брой е в пъти по-голям, в сравнение например с 2012 г.

Общността на историческите възстановчици в България, макар и малка, е многообразна и гъвкава в своето запазване. Въпреки несъизмеримостта на това хоби в страната, в сравнение с облика му в световен мащаб, то търпи развитие и все повече се разширява и отваря към световната сцена на любители на историята. Като всяка група от хора, обединени около общ интерес и прекарване на свободното време, тази на възстановчиците притежава лице, видимо само отвътре, със свой специфичен език на общуване, взаимоотношения и традиции. С потенциалната си роля в опазването и популяризирането на историческото наследство на България, историческите възстановки би трябвало да представляват все по-голям научен интерес и обект на бъдещи изследвания.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА:

Agnew 2004: Agnew, Vanessa. Introduction: What is Reenactment? – Criticism, Vol. 46 (3), pp. 327 – 339. Anderson, 2004.

De Groot 2011: De Groot, Jerome. Affect and empathy: re-enactment and performance as/in history. – Rethinking History: The Journal of Theory and Practice, vol. 15, issue 4, 2011, pp. 587-599

Gapps 2002: Gapps, Stephen. Performing the Past. A Cultural History of Historical Reenactments. Sydney: University of Technology, 2002.

Kahana 2009: Kahana, Jonathan. „Introduction: What Now? Presenting Reenactment“, Framework: The Journal of Cinema and Media, Volume 50, Numbers 1 & 2, Spring&Fall 2009, pp. 46-60.

Schroeder: Schroeder, Charlie, ‘Man of War: My Adventures in the World of Historical Reenactment’

Интернет източници:

Българско индианско общество „Орловият кръг“ - <http://www.eaglecircle.org/indexbg/indexbg.html> - 21.05.2017

„Чигот“, клуб за исторически възстановки - <http://chigot.com/chigot/> - 21.05.2017

Национален съюз „Единение“ - <http://www.edinenie-bg.com/index.php> - 21.05.2017

Форуми „Традиция“ - <http://www.traditsia.com/forum/index.php> - 19.05.2017

Календар. Българските исторически възстановки. - <http://calendar.badamba.info/> - 20.05.2017

Bouchard, Évelyne, Director, Société d'Histoire IN MEMORIAM, Historical Reenactment: A Fascinating Hobby - [http://www.ameriquefrancaise.org/en/article-539/Historical Reenactment: A Fascinating Hobby.html](http://www.ameriquefrancaise.org/en/article-539/Historical_Reenactment:_A_Fascinating_Hobby.html) – 20.05.2017

What is Accurate History? Historians vs. Reenactors - <http://cliocurrent.com/blog/2015/6/12/8p6rx16h8xpodpbe0hn8tqdee7ad97> – 20.05.2017

Влияние на културите от Далечния изток у нас - анимари и уиъбута

Васил Балтаджиев, Софийски университет „Св. Кл. Охридски“

Vasil Baltadzhiev, Sofia University „St. Kl. Ohridski“

Influence of Cultures from the Far East in Bulgaria - Animators and Whippets

Annotation: *This text aims to familiarize the reader with the advent of modern youth movements. Those of anime fans and cosplayers.*

В съвременното българско общество все повече навлизат елементи от други култури. Безспорно доминираща роля в изнасянето на култура в пост модерното ни общество имат САЩ. От медиите ние се запознаваме с модела на живот и празничната система на американското общество. Този процес е неизбежен, поради липсата на нужда от традиционната ни празничност в нашето комерсиално общество, в което купуването на костюм за Хелюин е се превръща в ежегодна практика.

Има ли други култури, освен тази на Съединените Щати, които да влияят на съвременното ни общество, беше въпросът, който си зададох, когато започнах да се занимавам с настоящата тема.

Заклученията ми, изложени в тази статия са, на база на теренния материал, събран от мен през 2015 г. и 2016 г. на изложенията *Aniplay* и *Aniventur*, както и при използване на метода на включеното наблюдение, извършен в геймърския клуб¹ *Level up*, София.

След 1989 г. у нас започват да навлизат все повече предавания от Запада, популярност започват да придобиват и програмите, ориентирани към деца. Нашите медии закупуват предимно предавания, излъчвани в САЩ през 80-те години². Именно през този период, в Щатите започва да набира популярност *джапанимацията* (анимация от Япония) по американската програма *Topatí*. Повечето анимации биват базирани на *манга*³. Тази тенденция бързо набира скорост и дори придобива популярност сред много възрастни, заради по-мрачния и реалистичен характер. В нея

се усеща духът на японската култура и митология, но на този етап, тя все още е по-скоро повлияна от западните анимации.

Влиянието на японската анимация у нас става особено силно след 2003 г., с излъчването на *POKEMON*. Детското предаване придобива бърза популярност и завладява училищата. Почти всички деца започват да събират различни продукти, свързани с анимираното предаване. Най-често чуждата култура прониква в една общност именно чрез подрастващото поколение. По същото време, започва в световен мащаб да се възприема ново име за японската анимация – *аниме*. *Покемон* пробива път до всички домове, като именно той отваря път на проникването на аниметата у нас. На всеки няколко години се появява ново *аниме*, което води със себе си нова вълна от продукти, свързани с него (*Бейнблейд* – пумпали, *Югио* – карти, играчки, книги, албуми, значки и много други). След бума на *Покемон* все повече анимета започват да набират популярност. Учениците започват да прекарват междучасията в обмяна на карти *Югио* или битки с пумпали *Байнблейд*, както и размяна на стикери по тези и други анимета. Тематиките на някои от тях са по-мрачни, много от аниметата спират да бъдат ориентирани към деца. В следствие на това, интерес към тях започват да имат и по-възрастни, а и голяма част от поколението, отраснало с тях, вече е навлязло в юношеството.

През 2008 г. у нас се появява първият официален клуб за *аниме* и *манга* в България *Nakama* (идва от японската дума 仲間 (*nakama*), която означава приятел, другар, приятелски кръг. На сайта на *Nakama* четем: „Основната цел на *Nakama* е да популяризира традиционната и модерната японска култура в България. Това правим като подпомагаме *аниме* и *манга* субкултурата у нас, чрез организирането на множество събития и създаването на партньорства с държавни институции и частни фирми”⁴. Освен организирани косплей събития (преобличане като любимия ти герой), те организират празнувания на традиционни японски празници и церемонии.

След 2011 г. този процес влиза в своя пик. Дълго след появата на косплея на Запад⁵ и у нас започват да се наблюдават първите събирания на *косплейъри*.

Косплейъри са най-често ученици, занимаващи се с това като хоби. В него се включва изработването на костюма, както и превъплъщаването на участника в образа, който представя (илюстр. № 1, 2). Много важно за *косплейърите* е да изработят сами костюма си. На тези, които ги закупуват, се гледа с пренебрежение. За много кратък

период, в средите на *косплейърите* се появяват и първите знаменитости, споделящи интереса им. Полето на изява на косплейърите на запад са големите *Cons*⁶ (*Comic Con, Japan expo, gamescon, Comiket*⁷). У нас те показват костюмите си най-често на двете големи събития, организирани от NAKAMA: *Aniplay* и *Anivature*. През 2016 г. на фестивала на *Anivature* присъстват над 8 000 посетители.

Освен като герои от анимета, *косплейърите* се преобличат и като герои от филми и игри. Създателите на много игри черпят вдъхновение от жанра на японската анимация. Резултатът често е смесица между японската култура и модерната поп култура на филмите и игрите.

В следствие на личните ми наблюдения и съдейки по големите разходи за костюми и други аксесоари, смятам, че мога да заключа, че повечето *косплейъри* произлизат от семейства с висок доход. Реакцията на семейството и родителите варира от положителна до критична. За много от тях, тези занимания изглеждат странни и необясними. Други, приемат хобито на децата си, оказвайки им помощ – финансова или с включване в шиенето на костюмите (от страна на майките и бабите). Част от информаторите ми разказаха, как наемат професионални шивачи за изработването на костюмите. Средствата, отделяни за подготовката на костюмите, може да достигнат в редки случаи и четири, пет цифрена сума, като отново трябва да се има предвид, че костюмите са за юноши в нетрудоспособна възраст. Заслужава внимание и фактът, че изработването на костюма отнема месеци. В направата на костюмите се ползват платове, но също и пана, както и други специализирани продукти, предназначени специално за направата на брони, дори се срещат и стоманени брони. Най-престижно за един участник в *косплейърската* суб-група е когато той сам е създал костюма си. В случай, че *косплейърът* закупи костюма си от интернет, той не бива взет на сериозно от другите участници в групата.

По-голяма популярност набират жените *косплейъри*. Много от тях се превръщат в звезди в тези среди, със собствени *youtube*⁸ канали, гледани от милиони фенове. За тях това се е превръща в професия, често им бива заплащано да се облекат като героя от скоро излизаща игра. Сред родните *косплейъри* също се констатира тази тенденция (илюстр. № 2).

Интересен паралел може да се направи между *косплея* и карнавала. Например, елемент, срещащ се както при карнавала, така и при *косплея* е травестията. Много

често момичета се преобличат като мъжки герои, както и момчета – като женски. Но тук се появява и нов елемент, индивидът може да се превъплъти в герой, който е аналог на оригиналния, но от противоположния пол. Например, момиче да се преоблече като женската версия на мъжки герой. Освен придобиване на визията на персонажа, важно е косплейърът да се въплъти в него и с поведението си. Представянето е в различни варианти, с различна продължителност и се извършва на сцена пред публика. В някои случаи, няколко души се представят заедно на сцената, чрез измислена от тях постановка. Тя може да пресъздава момент от филм, *аниме*, игра, книга, или сериал, но може и да бъде измислен съвсем нов сюжет, с познатите персонажи. Сюжетите варират от комични до драматични. Публиката има основна роля при такива събития, при моите наблюдения тя наброяваше хиляди души. Някои от тях са преоблечени, но не се представят на сцената (поради липса на желание или защото не са одобрени от организаторите), други са с ежедневно облекло, трети пък, засвидетелстват принадлежността си с поставяне на котешки уши на главите си, което е и най-лесният начин да *косплейваш*. Програмата на сцената продължава повече от 8 часа, а понякога и няколко дни. През това време, отвън чакат посетители, които търсят възможност да се снимат с косплейърите. Това също е свързано с етикет на поведение. За невъзпитано се смята да снимаш някого без неговото разрешение. Поради преобладаването на жените *косплейри* и често оскъдните им костюми, те се оплакват от нежелано внимание от наричаните от тях „*крипове*” (от англ. *Creep*). *Криповете* са обвинявани във фетишизиране на героините, в които се превъплъщават някои от *косплейърките*.

Важно е да се отбележи, че *косплейърите* са различна суб-група от *анимариите*. Въпреки честото преливане между двете групи, има и хора, които принадлежат само към едната. Често много от *косплейърите* имат интерес не към герои от анимета, а такива от филми, сериали, игри, книги и други. Но връзката между двете суб-групи е много здрава. Пример за това са няколко заведения, ориентирани към косплейъри и *анимари*.

Не всички, които гледат анимета се занимават с косплей, затова се появява названието *анимари* (хора които гледат много *анимета*). За да си *анимар* трябва да показваш по някакъв начин любовта си към японската анимация. Най-честите примери за това са: боядисване на косата в крещящ цвят, притежание и носене на предмети, свързани с *аниметата* (тениски, значки, фигурки и др.), колекциониране на японски мечове, посещение на косплей събития и др. Част от тях започват да се интересуват и

от японската митология. Често митологични същества от нея стават герои в аниметата. Силен е интересът към духовете *Ками* (神¹), почитани във Шинто (神道 *Shintō*) традиционната японска религия. Духовете Ками са част от заобикалящата природа. В миналото много от тях са смятани за родоначалници на цели кланове. Този интерес към традиционната японска култура и митология се ограничава до изброените по-горе примери.

Освен културата на Япония, все повече популярност набира и тази на Южна Корея. Там обаче интересът е не към традиционната, а към съвременната поп култура. Според моите респонденти, стремежът към опознаване на корейската култура идва след опознаването на японската. У нас вече има няколко танцови групи, които се опитват да пресъздават хореографията от корейските поп клипове. Именно поп музиката има най-силно влияние.

Голяма част от *анимарите* прекарват времето си, освен в гледане на японска анимация, в играене на компютърни игри. Много от тях са *геймъри* (хора често играещи компютърни игри). Силно е преливането между *геймърската* субкултура и тези на *анимарите* и *косплейърите*. Именно Южна Корея е страната, където геймингът е придобил най-голяма популярност. Там има телевизии, стадиони, пълнещи се с милиони фенове на професионалните *геймъри*.

Изучаването на източни езици в средите на *анимарите* е друг елемент от техния облик. Много от тях твърдят, че са научили японски в следствие от гледането на *анимета*. Но има и такива, които го изучават по-задълбочено.

Част от младежите, интересувани се от японската култура, мечтаят един ден да отидат да живеят в Страната на изгряващото слънце. А някои от тях са я посетили.

Анимарите често срещат неодобрение сред околните. Именно това неодобрение е отразено в нарицателното *уиъбу*. *Уиъбуто* е човек, отказал се от собствената си култура, за сметка на японската, като освен това, *уиъбуто* е изградил една идеализирана представа за японската култура, която се разминава с реалността. Често биват упреквани, че изкривяват японската култура и я променят така, както тя би прилегнала най-добре на тях. При работата си на терен установих, че една от най-големите критики към *анимарите* е свързана със сексуализирането на образите на малолетни момичета. В Япония възрастта, при която половия акт е законово и

обществено позволен, е много по-ниска от тази в Европа и САЩ – към 13 години и това ясно се вижда в *аниметата*, където именно изразяването на тази сексуалност е един от диференциращите ги елементи. Освен *аниметата*, има и порнографски жанр, наречен *хентай*, в който също много често персонажите са непълнолетни. За разлика от културите в Азия, у нас, както и в другите европейски страни и САЩ, това е законово определено за педофилия. Също табуизиран в нашето общество и срещан в някои *анимета* и *хентай* е инцестът – сериозен проблем в японското общество през осемдесетте и деветдесетте години на миналия век. Друга критика към *уиъбутата* е свързана с предметите, които се появяват на интернет пазара и са ориентирани към тях. Най-силно изпъква *dakimakura* или *body pillows*⁹.

Друг въпрос, породен от наблюдението е дали *анимарите* са субкултура. В изследванията на *субкултурите* има няколко разпространени подхода. В случая, може да бъде приложен този на Бирмингамската школа (CCCS)¹⁰, поради най-честия произход на участниците от семейства с високи доходи, както и *постсубкултурната*¹¹ теория, поради временния характер на свързване с групата, и честата принадлежност на членовете ѝ и към други групи.

При анимарите намираме много от признаците на *субкултурите*. Те упражняват култура, която, въпреки че е взета от далечния изток, е силно изменена и комерсиализирана. Събират се на свои празници, както традиционни Японски, така и карнавалните представления, за които се подготвят *косплейърите*. Наблюдава се поява на лидери в групата, както и звезди, и примери за подражание. Носят характерно за групата облекло. В София има и няколко кафенета в които се събират.

Въпреки многото прилики с анимарите, косплейърите представляват друга субгрупа (нищо, че членовете ѝ често принадлежат и към двете групи). Те могат да се обличат като герои от книги, компютърни игри и други, без да имат интерес към аниметата. Повечето *анимари* не се занимават с *косплей*. Но връзката между двете групи е безспорна у нас и те възникват заедно. Именно затова са разглеждани заедно. И двете групи са част от една по-голяма, тази на фенството (*Fandom*)¹², в която могат да бъдат разглеждани и много други субгрупи, и която е здраво свързана със съвременната култура на консуматорството. При доминиране на консуматорската култура в постмодерността, подобни субгрупи ще останат устойчиви и ще набират все повече популярност.

ИЛЮСТРАЦИИ:

Иллюстрация № 1. *Aniplay* 2016. (Фотография-Георги Бояджиев; Личен архив):



Иллюстрация № 2. Aniplay 2016 (Фотография-Георги Бояджиев; Личен архив):



ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА :

Muggleton 2000: Muggleton, D. *Inside Subculture : the Postmodern Meaning of Style.* Oxford, England: Berg., 2000.

Blackman 2005: Blackman, Sh. *Youth Subcultural Theory; A Critical Engagement with the Concept, its Origins and Politics, from the Chicago School of Postmodernism- Journal of Youth Studies Vol. 8, No. 1, March 2005.*

Culp 2016: Culp, Jennifer. *Meet the Woman Who Invented Cosplay*, 2016.

Hale 2014: Hale, Matthew. *Cosplay: Intertextuality, Public Texts, and the Body Fantastic.* Western Folklore, 2014.

Pearson 2010: Pearson, Roberta. *Fandom in the Digital Era. Popular Communication*, 2010.

Plunkett 2016: Plunkett, Luke. “Cosplay Is Over 100 Years Old.” *Kotaku*, 2016.: <http://cosplay.kotaku.com/cosplay-is-over-100-years-old-1777013405>

БЕЛЕЖКИ:

¹ Кафе или бар в който основната дейност е игра на различни игри.

² Волтрон: Защитникът на Вселената; Изключителния Спайдърмен; Звездни рейнджъри и др.

³ Японския вариант на комиксите

⁴ https://www.facebook.com/pg/nakamabg/about/?ref=page_internal

⁵ **Plunkett, Luke .2016.** “Cosplay Is Over 100 Years Old.” *Kotaku*.<http://cosplay.kotaku.com/cosplay-is-over-100-years-old-1777013405>

⁶ Големи събирания на които се събират фенове на анимета, филми, игри, книги и др.

⁷ Comicet проведен в Токио бива посетен от над 500 000 посетители.

⁸ Youtube най-използваната видео търсачка.

⁹ Продълговати възглавници, с които притежателите им спят и на които е изобразен герой от анимета или хентай, в предизвикателни пози. Те много често са наричани и *waifu* от английската дума *wife*.

¹⁰ **Blackman, Sh. 2005** *Youth Subcultural Theory; A Critical Engagement with the Concept, its Origins and Politics, from the Chicago School of Postmodernism- Journal of Youth Studies Vol. 8, No. 1, March 2005.*

¹¹ **Muggleton, D. 2000.** *Inside Subculture : the Postmodern Meaning of Style.* Oxford, England: Berg.

¹² **Pearson, Roberta .2010.** *Fandom in the Digital Era. Popular Communication*.,

Иновациите в представянето на културното наследство

Боян Милушев, Вася Янева, Нелияна Дучетарова, Софийски университет
„Св. Кл. Охридски“

Boyan Milushev, Vassia Yaneva, Nellyana Douchetarova, Sofia University „St. Kl.
Ohridski“

Innovations in Presentation of Cultural Heritage

Annotation: *Classic methods are often more and more insufficient to provoke tourist interest which recently has gone beyond the traditional boundaries. Therefore, the introduction of innovations in presenting cultural heritage must be accepted not only as a response to the dynamically changing market environment and its challenges but also as a responsibility of the cultural institutions, the non-governmental sector and our society for preserving and promoting our culture and the rich history of our lands.*

In order to develop Bulgaria as a tourist destination it is of utmost importance to find the right and timely approach in implementing and using the latest trends in the technical revolution that will enable our country to adequately promote its cultural and historical heritage and to win in an attractive way the deserved attention of tourists from all over the world. Interactive approaches and the use of new technologies reveal great opportunities in responding to the challenge of satisfying the interests and demands of the younger generation especially.

Класическите методи все по-често са недостатъчни, за да провокират туристически интерес, който от своя страна, отдавна излиза от рамките на традиционното. Използването на иновативни технологии при представянето на културното наследство трябва да бъде в отговор на предизвикателствата на променящата се пазарна среда и отговорност на културните институции, и неправителствения сектор при съхраняването, и популяризирането на богатата културна историята на земите ни.

От изключителна важност за развитието на България като туристическа дестинация е намирането на правилния и навременен подход при внедряването и ползването на най-новите тенденции в техническата революция, които ще дадат възможност на страната ни да популяризира адекватно културно-историческото си наследство, и завоюва по атрактивен начин вниманието на туристите от цял свят, което наистина заслужава. Интерактивните подходи и използването на новите технологии разкриват големи възможности пред предизвикателството да отговорим особено на интересите и изискванията на младото поколение.

КОНТЕКСТ

Светът се развива с бързи темпове.

През последните десетилетия светът се развива с изключителни темпове. В Европа и други части на света бързото навлизане на технологиите и засилващата се глобализация водят до значително отместване от традиционната икономика, в посока иновациите и услугите.

Дигиталните технологии все по-осезаемо си проправят път и променят философията. Потребителите търсят нови и обогатяващи „изживявания“. Понастоящем възможността да трупаме социален опит и да създаваме мрежи е фактор, който има значение за конкурентоспособността.

Иновациите в услугите могат да бъдат инструмент за развитие на персонализирани услуги с висока стойност, базирайки се на регионалните и културни специфики и използвайки съвременните технологии.

ПОДХОДИТЕ

Догонване.

Губещ подход – Винаги сме една крачка назад.

Целенасочени интелектуални и финансови усилия, с цел предлагане на ново и креативно решение.

*Нужно е създаването на подходящите **катализатори** за увеличаване капацитета за експериментиране, за създаване на иновации, с цел постигане на успех от предприемачите в сектора.*

Културният туризъм може да допринесе за развитие и приобщаващ растеж, тъй като секторът често е силен и в райони, които се характеризират със слабо развитие на индустрията и иновациите.

Туризмът играе важна роля в европейската икономика. В този сектор са включени над 1.8 милиона предприятия, повечето от които са малки и средни.

Туризмът създава 5.2% от работните места в ЕС и генерира 5% от БВП на Съюза.

НАСТОЯЩАТА СИТУАЦИЯ

Светът се развива много бързо. Тенденцията е към все по-широко навлизане на цифровите технологии, което от своя страна провокира промяна в цялостната философия на туристико-икономическата политика.

Промяна в начина на възприемане на културното наследство.

Все по-активно и мащабно използване на информационните и комуникационни технологии (ИКТ) в сферата на културното наследство, което говори за добре осъзната необходимост.

В специализираните средни и висшите учебни заведения се създават съответно профилирани паралелки, бакалавърски и магистърски програми.

Все по-често се избира дигитализиран начин за представянето на културното и историческото наследство чрез *дигитализация на артефакти, създаване на 3D модели на предмети с историческа стойност, създаване на УЕБ базирани платформи с информация за културното наследство и други.*

БЪЛГАРИЯ в контекста на световното културно-историческо наследство и неговото популяризиране

Страната ни има геостратегическо положение. Земите на днешна България са кръстопът на култури, те са единствените на територията на стария континент Европа, през които минават пет от десетте транс европейски транспортни коридора.

СИЛНИ СТРАНИ

България притежава **изключителен туристически потенциал:**

✓ **Природни дадености**

34% от територията на страната е защитена зона, в т.ч. **3 национални парка и 11 природни парка**. В България има и над **700 минерални извора**, с разнообразна по химически състав, температура и лечебно-възстановителни свойства вода (ОПРР 2007-13, ел. брошура, стр. 3), което способства развитието на СПА и уелнес туризма. В допълнение към благоприятните предпоставки са и климатът, и плодородните почви, заедно с лечебните свойства на много от представителите на растителния свят.

Природните обекти, които са под защитата на ЮНЕСКО, са националният парк „Пирин“ и природният резерват „Сребърна“.

✓ **Културно-историческо наследство**

Приемник на световното културно-историческо наследство на 7 велики цивилизации, България се нарежда на трето място в Европа след Гърция и Италия, по брой и разнообразие на открити паметници на културата. Регистрираните недвижими паметници на културата в България са над 40 000, а в държавните и общинските музеи се съхраняват повече от 5 млн. движими културни ценности. (http://www.iambulgarian.pmg-blg.com/index_html_files/UNESCO.pdf).

В Списъка на световното културно и природно наследство на Юнеско са и 7 обекта – материални културни ценности, а именно: Боянската църква „Св. Св. Никола и Пантелеймон“, Ивановските скални манастири, Рилският манастир, Мадарският конник, Казанлъшката гробница на тракийски владетели и гробницата от Свещари, Старият град Несебър. Всички те са вписани в периода 1979-1985 година. В листата на чакащите одобрение за включване в Списъка са културни и природни ценности като Старият град Пловдив, природните феномени „Белоградчишките скали“ и „Побитите камъни“ край Варна-Провадия, Мелник с Роженския манастир, Бачковският манастир, пещерата Магурата, национален парк „Централен Балкан“, владетелският некропол от тракийския град Севтополис и други, общо 16. От нематериалното културно наследство признание от

Юнеско и включване получиха обичаят „Сурва“ (вписан в края на 2015 година), хорът за автентично фолклорно пеене „Бистришките баби“ (2008), обичаят от Югоизточна България „Нестинарство“ (2009) и Чипровските килими (пролетта на 2015 година).

СЛАБИ СТРАНИ

- ✓ Слабо използване на културните и природни дадености на страната за целите на устойчивото развитие.
- ✓ Недостатъчна иновативност и използване на възможностите, предоставяни от новите технологии.
- ✓ Липса на координация между науката и туристическия бизнес при използването на съществуващите ресурси.

КАК ИЗБИРАМЕ ДЕСТИНАЦИЯТА?

ФАКТОРИТЕ, КОИТО МОТИВИРАТ РЕШЕНИЯТА НА ТУРИСТА НА 21в.:

- ✓ Качество
- ✓ История и култура
- ✓ Традиции
- ✓ Гостоприемна атмосфера
- ✓ Атракции и шоу програми
- ✓ Разнообразие
- ✓ Изживяване
- ✓ Съблазнителност
- ✓ Истинност на информацията
- ✓ Иновации

ДЕЙСТВИТЕЛНОСТТА НАЛАГА НОВ ПОДХОД

Конкурентоспособността в променящата се глобална среда налага създаването на подходящи условия, позволяващи развиването на творчеството, иновациите и предприемачеството в сферата на културата. В областта на културното наследство и културните индустрии има значителен неизползван потенциал за растеж и създаване на

работни места. Голяма част от бъдещото благополучие на държавата ни зависи и от това как се използват наличните ресурси и запаси, знания и творчески талант.

Управление

Въвеждането на новите технологии, дигитализацията и интернет дават огромни възможности, както за широкото обществено достояние на културното наследство, така и за по-доброто му управление.

Партньорства

Чрез партньорства с образователните структури, иновативните културни институти ще могат да играят основна роля и при предоставянето на гражданите на нужните им творчески, предприемачески и межкултурни умения.

Европа се стреми да стимулира държавите членки да подкрепят креативните и творчески индустрии. Развитието на сектора е неделима част от европейските стратегически документи. Примери за това са „Лисабонска стратегия“, „Зелена книга“ и „Европа 2020“.

ОСНОВНИ ТЕНДЕНЦИИ В ТУРИЗМА

- ✓ Достъпност
- ✓ Виртуални слоеве
- ✓ Устойчивост и устойчив туризъм
- ✓ Краткотраен престой
- ✓ Интегриране на услуги в пакети
- ✓ Диверсификация и диференциация
- ✓ Обучение на персонала
- ✓ Демографски промени

ИНТЕЛИГЕНТНО РАЗВИТИЕ НА ТУРИЗМА

- ✓ Повече иновативни услуги и решения
- ✓ Повече висококачествено съдържание
- ✓ По-добра инфраструктура – физическа и дигитална

- ✓ Изграждане на доверие
- ✓ Изграждане на местни и международни партньорски мрежи
- ✓ По-добър диалог между публичния, частния и неправителствения сектор, в т.ч. конструктивна координация в тригон: академични среди, публичен и бизнес сектори.

КАК ГО ПРАВИМ

Реализация на пилотни проекти и инициативи за стимулиране на предприемачеството в сектора и отключване на неговия потенциал.

GROW MOBILE PROJECT

Това е един от три едромащабни демонстрационни проекта на ЕММІА, предлагащ тестване и въвеждане на нови подходи, както и прилагане на различни форми на партньорство и бизнес модели.

Промотиране на устойчивото развитие на туризма в регионите:

- ✓ Промотиране на интегрирани подходи
- ✓ Промотиране и популяризиране на възможностите, които иновативните услуги за създаване на добавена стойност и икономическа динамика предоставят
- ✓ Създаване на мрежи
- ✓ Обединяване в клъстери
- ✓ Подкрепа при създаването на публично-частни партньорства
- ✓ **Обучение и образование**

Проактивно отношение

Този вид отношение се постига посредством активно търсене на:

- ✓ възможности, партньорства и финансиране;
- ✓ най-добри практики и трансфер на знания.

Партньорства

- ✓ Офиси за технологичен трансфер
- ✓ Пре-акселератор

- ✓ Частни инвеститори
- ✓ Предприемачески инициативи
- ✓ Партньорство с публични власти
- ✓ Правителство

Европейски проекти

- ✓ GROW MOBILE
- ✓ LIMES
- ✓ EMMIA PLP (policy learning platform) – партньорства за иновации
- ✓ SIVA – Подкрепа за навлизането на 4G мрежите
- ✓ O.P.I.T. – Обучителни практики в сферата на туризма

От казаното дотук се налага изводът, че с днешна дата обществото, институциите и бизнесът заедно трябва да решат дали България ще продължи да бъде в ролята на догонващ имитатор или всички заедно ще направим усилието да живеем в днешния и утрешния ден по един **иновативен** и **авангарден** начин.

Иновативността, креативността, изграждането на стабилни партньорства, както и активното търсене на възможностите е начинът, по който тази цел може да бъде постигната.

П Р И М Е Р И

Туристически мобилни приложения (фиг. 1, 2):

Интегрирани решения:

Те обединяват в себе си и заменят наличните към момента предложения към туристите:

Услуги, базирани на системите за локализиране

Това са услугите, достъпни през мобилните устройства, които предоставят информация, базирана на местоположението на ползвателя в реално време (фиг. 3).

Приложения:

- Карти и Навигация (системите за навигация)
- **Информационни услуги с добавена стойност** (градски пътеводители)
- Проследяващи услуги (проследяване на маршрути)
- Реклама

Иновациите в галерии и музеи (фиг. 4, 5)

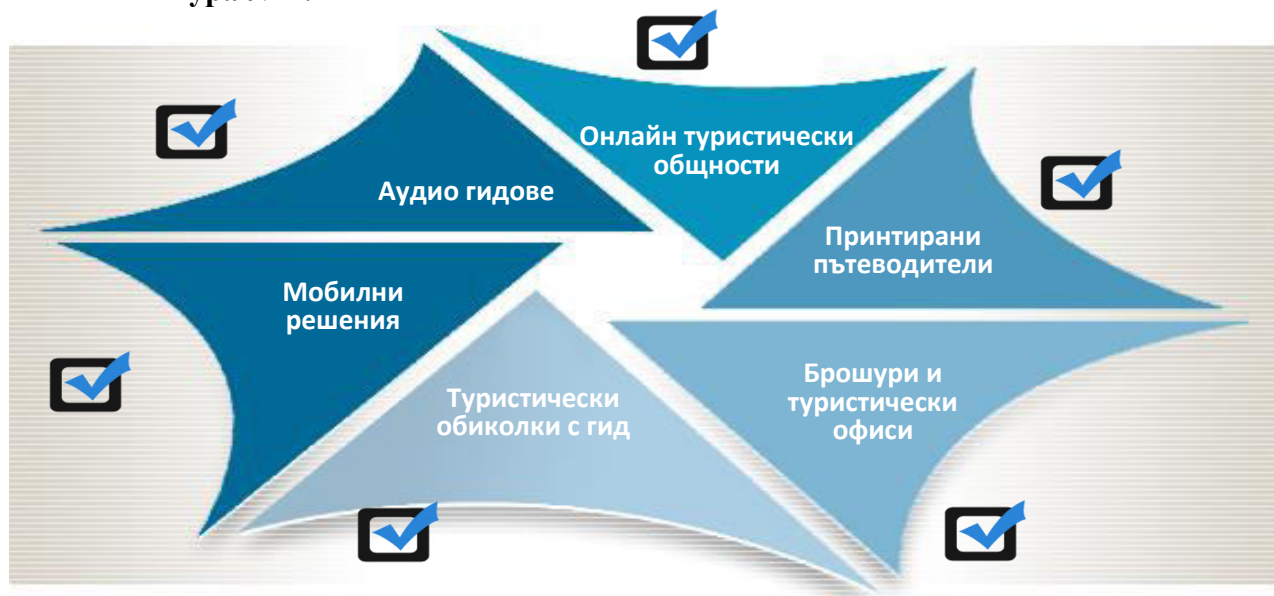
ЗАКЛЮЧИТЕЛНА ЧАСТ

Въвеждането на иновациите в представянето на културното наследство трябва да бъде приемано не само като отговор на динамично променящата се маркетингова среда и нейните предизвикателства. Това е и отговорност на културните институции, неправителствения сектор и цялото ни общество за опазването и промотирането на културата на нашия народ и богатата история на земите ни. Интерактивните подходи и използването на новите технологии разкриват големи възможности пред предизвикателството да отговорим на интересите и изискванията на младото поколение. Класическите методи все по-често са недостатъчни, за да провокират туристически интерес, който от своя страна, отдавна излиза от рамките на традиционното.

Ето защо иновациите в представянето на културното наследство играят особено важна роля и следва да бъдат задължителен елемент в ерата на новия маркетинг и политиката на компаниите с дейност в сферата на туризма и културата. Специално отношение, разбиране и подход при прилагането, иновациите в представянето на културното наследство следва да получат и от представителите на неправителствения сектор, който носи отговорността за правилната координация на дейностите по опазването и популяризирането на културно-историческото наследство на България.

ИЛЮСТРАЦИИ:

Фигура № 1:



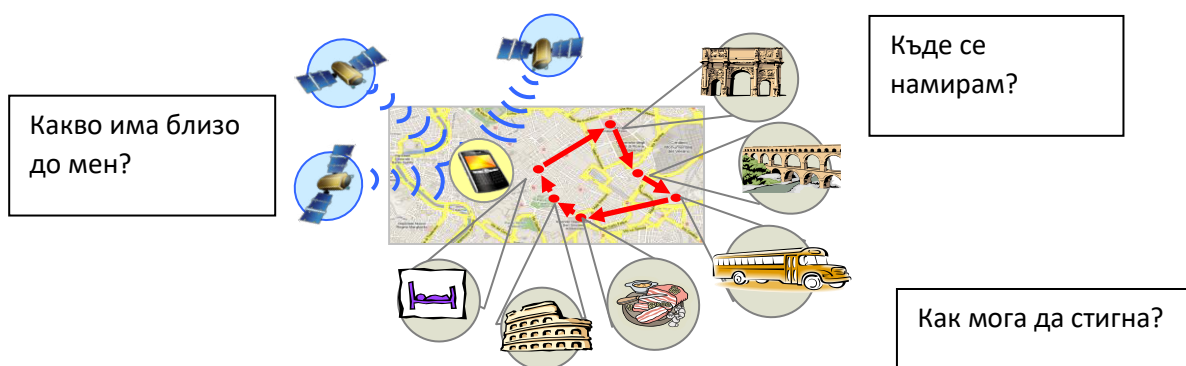
Фигура № 2: Пример: Фарол Сити Гайде (Farol City Guides)



Smart Guides for Clever Tourists



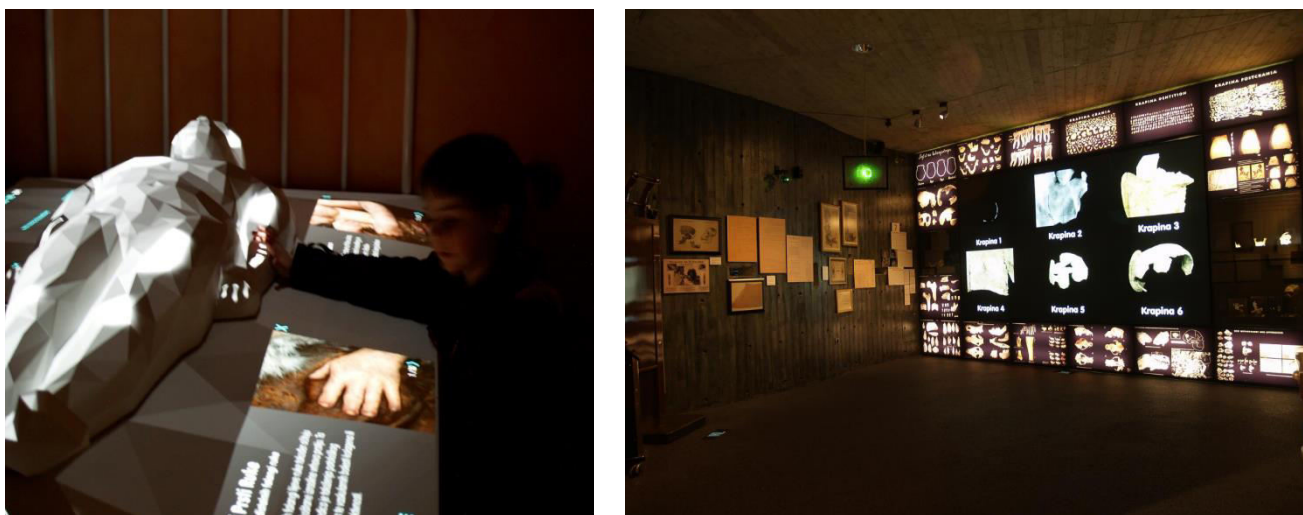
Фигура № 3:



Фигура № 4:



Фигура № 5:



ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА:

Договор от Маастрихт. Европаот А до Я (Справочник по европейска интеграция). Konrad Adenauer Stiftung. С. 2002.

Закон за закрила и развитие на културатата.

Закон за културното наследство. (Обн., ДВ, бр. 19 от 13.03.2009, изм. и доп, бр. 54 от 15.07.2011.)

Концепция за развитие на българската култура, 2005. (Източник: www.icomos-bg.org).

Лисабонска стратегия, ЕС, 2000.

Нормативни документи за туризма, С., 2005, 2006, 2011.

ОПРР 2007-2007, ел.брошура (http://bulgariatravel.org/data/doc/020_Mineralnivodi-BG_9699.pdf).

Convention for Protection of the World Cultural and Natural Heritage (www.unesco.org/convention).

Global Ethic Code. (Източник: www.wto-travel.org/document).

Report for sustainable development of tourism. (www.unesco.org/report).

The Issue of Confessional Affiliation Concerning the Construction of Ethnic Identity: The Example of Macedonians with Islamic Religion

professor Mirjana P. Mirchevska, PhD, Ss.Cyril and Methodius University,
Institute of ethnology and anthropology, Skopje, Republic of Macedonia

Abstract: *This article examines the relation between ethnic/national identity and religion, i.e. confessional affiliation of the individual or of the group/community at the Balkans, focusing upon the situation in the Republic of Macedonia. The emphasis is put upon the terms “Macedonian Muslim”, “Islamized Macedonian” and “Torbesh”, in cases where they are used either as a ethnic name or an exonym, and upon their transformation during the last two decades in the Macedonian political discourse. The text also speaks about the role of religion in the (re)construction of Macedonian identity, as well as the way in which this relation shaped the change of the discourse. The issue of the Macedonian, examined from the aspect of ‘otherness’ and ‘the self’, as someone “radically Other”, or “insufficiently One’s own”, or “insufficiently Ours”, are issues that lead to emphasizing differences in a negative connotation, making them available for politicization. The role of the global changes related to confessional affiliation and its relevance in the construction of ethnic affiliation are also important factors, examined in this text. If contemporary society finds that the democratic process is insufficiently representative if it does not reflect the versatility of the population, first of all through qualitative representation, as well as implementing its core interests and its subcultures, one can expect that each isolation and neglect opens a possibility for the emergence of constructions/politicization of different kind, especially of ones that are related to religion.*

Although confrontations usually emerge between different ethnic communities/nations and different religions, recent history shows that such confrontations with different intensity are possible in the frames of the same ethnic group, in case where its members have different religious beliefs. The theory of identities states few possible reasons for the emergence of such situations, which differ according to the level of separation from the previous, original community and its intensity on one side, and on the time that has passed since this process of separation started, on the other. If this process has taken place a long time ago, that is, if the

entity is undergoing a formation or is already an individual one, it starts to attain new ethnic characteristics that at the beginning contain mutual elements, but in time also develops new ones, that promote differences, not common elements. Both religious and cultural changes that take place as a result of the change of confessional affiliation can have a decisive role in the formation of a new entity. There are few such cases at the Balkans.

Islamization, as a process that was continuously implemented by the Ottoman Empire, especially during the period when it was military and institutionally weak, was not related only to Macedonians, but to all other Balkan communities (Albanians, Vlachs, Serbs, Bulgarians, Montenegrins, and a lesser part of Croats from Bosnia). Islamic teachings did not make a difference between the confessional and the ethnic affiliation of the individual or of the group. As a theocratic state, in Ottoman Turkey all Muslims had privileged position, regardless of their ethnic background. The so called “Millet system” was in place, while Islam was identified less as a theological ideology, and more as something that is related to the Turkish authorities and the state. This is why Macedonians, and all other Balkan Slavs and non-Slavic people, that have accepted Islamic faith, for a long time thought that “to be a Muslim means to be a Turk”

¹. The different ethnic affiliation did not play any role. A unifying element of the population of the Empire was Islam.

When analyzing the term ethnic/national identity one has to take into account few regularities. First, the mechanisms through which the individual connects and identifies with a certain group or with the society in general should be identified. Since the 1970-ties the general examination of identities became quite trendy, especially the ones whose theoretical research focused or is still focused upon the ethnic group, i.e. the nation through culture of identities (that is, through cultural changes), as a social category. Thus, when it comes to nation and its definition, there are at least two concepts: the first one states that the nation stems from the ethnos/ethnic community, that is based upon kinship, mutual origin, language, culture and customs, and the other is the civic concept, a economic and political category, according to which a nation is a community of citizens that live in a mutual state. A nation according to this second definition consists of a number of ethnic communities and groups that live in a concrete state. This is the example of a number of European states, and especially of the USA. Not so long ago, the ethnic group was understood exclusively as a

term that is defined/manifested through tradition, collective memory on the mutual origin, mutual territory, language and relation, which presupposes a collective identity. There were no major problems to come up to this definition, since the collective versus personal identity was always extremely dominant. This presupposes an existence of a solid system of kinship present in traditional cultures, that according to their own concept did not allow public manifestation of distinctiveness. Today, there are attempts to study it and analyze it on another level, an individual one, manifested through personal feelings of the individual in society. The definition of ethnic/national identity as a historic category, mutually connected through static cultural categories (mutual origin, territory, language, customs, religion), that are in any case objective indications of certain affiliation, holds merit. However, today's circumstances show that these are not always the right indicators of ethnic identity, considered in a wider sense of the term, as a contemporary category upon which cultural, historical and socio-political events are reflected.

Quite often, when it comes to certain ethnic communities, besides these objective indicators, there are subjective ones, that especially during the last few decades are favored by science that deals with examining ethnic identity. These subjective indicators include personal feelings of the individual concerning his/her ethnic affiliation, i.e. his or her individual feeling regarding belongs to a certain community. In the analysis made focusing upon this, subjective level, the focus is put upon ethnic identity as a process of self-identification and identification by others. Self-identification depends on the individual, but also on the group to which he or she belongs.² It can go deeper and be more precise, so that the person could have a double or triple identity, created upon ethnic basis (tribal, ethnic/group, national, confessional), and at the same time all three could mark a realistic identity affiliation without being contrary to each other.³ Each of these individual identities is a scheme for socialization of the individual, through which one attains a capability for communication in the frames of the community, i.e. self-awareness on the origin, position and power of the individual and the group in a certain social context.⁴ At a local level, it is very important that the individual is accepted by the members of his or her group, as equal, since it is the place where he or he fulfills his/her basic needs. According to my belief, there are differences in the very approach towards the examination of ethnic identities, that is, one can separate notions that start from the individual, but also such that start from institutional level. This is how potential conflicts are created, that could be used for different purposes.

An almost equally important category is the identification that the individual attains on the side of a neighboring or a more distant group. Such a feeling of separation US/THEM in essence proves the different identity between people or the groups. For example, the population of the village of Vrbjani is not accepted by others from Gorna Reka (community to which they actually belong). This is why they were enforced to change their national costume, so that it differs from the one from Gorna Reka, an act through which they publicly manifested “otherness”.⁵

As a conclusion, it is obvious that when it comes to defining ethnic/national identity one should have in mind both levels, the objective and the subjective ones, as well all other elements that influence the ultimate affiliation of the individual or of the group constituting a concrete ethnic identity. If any of these two levels or elements are completely or partially abstracted, then lesser or major deviations appear. It is very difficult, when it comes to ethnic identities, especially at the Balkans, to establish so called one-dimensional ethnic identities. If a researcher takes such a categorical attitude, he/she risks choosing a certain position, that will be applauded by one group, but strongly criticized by others in the frames of the same community. At a higher level, this becomes a politic (politicization) of an identity, that is easily recognizable at the Balkans.

Ethnicity understood as an orientation towards national origin, religion or language, has become more intense during the last years. On the other side, ethnicity is a powerful model that includes feelings, opinions and behavior. The theory of ethnicity is constantly facing challenges of category attribution, according to which actors are being identified, or according to which they identify themselves, as well as with the problem of separation of a certain group that serves as a basis of dichotomization us/the,y and the one of fixing the identity symbols upon which the belief in common origin is based. According to Wallerstein, affiliation to a certain ethnic group is a subject of social definition, of the interaction between self-definition of its members and the definition given by other groups. This dialectic relationship between the outsider’s and insider’s definition of ethnic affiliation makes ethnicity a dynamic process that is always susceptible to re-definition and re-composition⁶. The former definition covers all processes of labeling a group from outside.

When we use solely this definition, it pinpoints a situation in which certain identity is being attributed to communities that “at the same time are denied their right to define themselves”⁷.

Instead of the “static” understanding of ethnicity Barth offers a “dynamic” definition, that presupposes flexibility. According to him, ethnicity stems from actions and reactions among ethnic groups, inside the social organization that is constantly developing. This means that ethnic identity is formed and is changing through interaction between ethnic groups, and due to the processes of inclusion and exclusion that establish the limit between them. Barth emphasized that in the frames of these processes of social organization that continuously sustain the distinctions between different ethnic groups, “cultural features” that are taken into account do not present a sum of “objective” differences, but only those that are considered important by the actors themselves. Thus, certain existing differential elements of certain ethnic groups can, in a given period, change or lose their meaning, and give way to other features. In this sense, the same author emphasizes the importance of the choice of cultural contents, that a concrete ethnic community would accept as defining, marking ethnic boundaries between groups.⁸ Ethnic identity as a changeable feature is susceptible to different influences in time and space. During different historic periods the members of groups or communities (or parts of them) can partly or completely exchange one ethnic identity with another.⁹

One of the most important factors in defining a certain ethnic identity is religious affiliation. In this context there are great differences between the individual feeling and the examination of ethnic identity at an institutional level. In a number of examples, especially at the Balkans, religion is one of the roots of ethnic differentiation and “a very important factor in making the decision for a public affiliation to a certain ethnic group”.¹⁰ Simon Enloe finds that religion is one of the roots of ethnic differentiation.¹¹ It is a multi-layered social phenomenon, which has constantly changed over history, evolving and adjusting to every-day changes in society. In Macedonia, at a local level, a non-verbal ethnic symbol, for example Christian faith for the Poreche population (Western Macedonia), is an objective element for determining Macedonian ethnic identity, while for the neighbors from the village of Plasnica, Preglovo, Debreshte, their Muslim religion is a subjective element, through which during different periods, and at individual level, they ethnically declare themselves (in the censuses) as Turks, Albanians, Muslims, Macedonians, Macedonian-Muslims or others.¹² This duality in relation to ethnic identity solely based upon religious affiliation, today leads to creation of preconditions for their politicization, that is realistically taking place. Thus, confessional affiliation as a determining factor in the formation of ethnic identity of the group or the

individual can lead to different results in the same conditions, depending on the feelings of the individual. In this way, the same cultural element presents an important ethnic symbol for the members of the group, while for the non-members it is an objectively existing ethnic element. An ethnic group that would live in a total isolation, no matter the reasons, unconscious of one's own individuality, would not in fact have awareness for itself as a separate entity, and their members would not develop awareness for its ethnic identity. Due to these reasons, culture understood in the widest sense of the word is a key factor for analyzing cultural identities that are susceptible to different influences from "outside". Although, according to Taylor, culture is a characteristic of all humans, it is also a characteristic of the "local" and of the "individual" living¹³, still "limitation in local frames in a way is an abstraction, since there is no pure local culture or culture of a separate social group (national or ethnic)".¹⁴ Finally, we witness that the religious element could lead to formation of a new national identity, domination of an element that defines the separate character of a nation. This is especially valid if the community owns a concrete territory that is marked or defined in a form of a state, with a concrete name that is the source of the nation's name, as well. Sometimes, through efforts to mark differences and to establish them as dominant, as in the case of religion, this means marginalizing essential elements, and going into extremes, "finding" elements according to which one tries to prove that the separateness is ancient, that religion is not the determining factor of the newly formed individuality, a phenomenon that is scientifically known as "late national romanticism". This is the way in which religion becomes a tool of identification and mobilization.¹⁵ There are a number of examples in the world when members of one ethnic group or nation have different religious affiliation, due to historic evolution. If the state and the society in which the named nation that is religiously differentiated is stronger and more conscious concerning the connection at national level, living in such a state is not an obstacle. Obstacles appear in states that have weak societies and poorly developed nations, since then there are many possibilities for a negative reflection through religious conflicts, lack of interest about the others, that finally results with polarization of society and mutual lack of interest of the members of a nation that have different religious affiliation. This situation often leads to prescribing special rights to the group, which start from the level of cultural rights. However, later on this could lead to requests for territorial autonomy, that could further lead towards final territorial separation or becoming a part of another state. Another fact that should be taken into account is the one that nations are often originally (without taking into account contemporary migrations)

distributed in one, or in a number of neighboring states, while religions go beyond state borders and spread to other, near-by or distant regions, even to other continents.

Having in mind the previous theoretical notions, it seems that it is relatively easy to explain the ethnic-national-cultural identity of Macedonians with Islamic affiliation today. Analysis made at a historical level are known, and things are almost clear in this sense. Partly under pressure, especially at the beginning of the process of Islamization of the Macedonian population, and afterwards as a result of the privileges that were offered for the transfer to Islamic religion, Macedonians, as well as parts of other Balkan nations, through decades started to lose the feeling of belonging to the same ethnic group as Macedonian Christians. Thus, a possibility was created to identify with other nations, that have also accepted Islam. This was a long and difficult process, that led towards distancing from the Macedonian ethnic core and towards partial Albanization or Turkization of the Macedonian population. In accordance to the theory of identities' changeability depending on the categories "cultural time" and "cultural space", certain analysis should be made on the situation of this population in contemporary context, on their feeling of affiliation(s). Surely, there were previous attempts to define phenomena related to their identity. However, it seems that a suitable ethnonym that they would accept has not been found. During the last thirty years, the term "Islamized Macedonians" was used. Starting from 1979, after the establishment of the Cultural and Scientific Gatherings of Macedonian-Muslims from the Republic of Macedonia, the term "Macedonian-Muslims" is used simultaneously. During the period while these manifestations existed (up to the dissolution of Yugoslavia), they were held in the villages where Macedonians with Islamic faith lived, these events were very popular, and were accepted by the population as their "own". There were exhibitions organized, poetry was read, folklore ensembles performed, and maybe most important of all was the sense of community manifested during these few days, among Macedonians from both religions – Christian and Muslims – since they lived their every-day lives in the same villages, and faced the same problems. However, the term "Macedonian-Muslims" had a relatively limited use, mostly by researchers and the state structures, but not in the local community where they lived. In fact, they were used by 'others, while not by themselves. The dilemma was why only this ethnic community is described through a religious attribute, when this is not the case for other Macedonians.¹⁶ On the other side it is clear that the act of accepting Muslim faith did not introduce changes only in the religious sphere, but it influenced concrete cultural segments,

initiating certain cultural changes in every-day life. Through the centuries, members of this population were named by their closest neighbors with different exonyms, besides the fact that basically there were no major differences concerning the language and the general folk culture, especially in those parts that had no relation to confessional-religious rules of behavior. One of the many ethnic names of a local type, and most popular, is the exonym Torbesh. Basically, it refers to Islamized Macedonian population from Western and South-Western Macedonia, that lives in few ethnographic areas at the Macedonian-Albanian border, as well as to part of the emigrated Islamized population (above all in Turkey, Istanbul, Izmir, Manisa, Bursa, but also in other countries).¹⁷ There are few explanations of the above mentioned term¹⁸ from a historical aspect, that are not covered by this article. Generally, the interest regarding the problem of this exonym can be understood through articles on internet blogs, especially the web portals established exactly by the members of this cultural community¹⁹. It is evident that the relation towards this term in the sense of self-definition is changeable. In the frames of the field research conducted during the last 15 years in the villages of Strushki Drimkol (Labunishta, Podgorci and Oktisi), inhabited with Islamized Macedonian population, there are visible changes in self-definition in comparison to the 1960-ties and the 1970-ties. Until the beginning of the last decade of the 20th century, the oral cultural history among the population was relatively easily accessible²⁰, while today the access is almost impossible if one lacks a personal, private connection that would enable trust towards the researcher. In the past informants gave away their personal data, they were willing to be photographed, especially when it comes to folk costume. Today, only a few of them are ready to disclose their identity, or they prefer to stay anonymous. Taking photographs is also minimized, since they are afraid that their published photograph could harm them or their family. When it comes to the immigration of their ancestors to the villages of Strushki Drimkol, in the past the male population knew (and was ready to tell) the name of the village where their ancestors emigrated from, as well as the time and the reason for emigration²¹. However, today it is almost impossible to obtain this information. They now say that they have been here since time immemorial, and that they do not remember another previous place where their ancestors lived.

According to the old tradition of 'millet system' at this territory, which identifies ethnic affiliation with confessional one, a part of Macedonians with Muslim religion in the latest censuses declare themselves Turks. This change is especially visible in urban environments.

The following event is quite illustrative when it comes to this transfer from one ethnic identity to another:

. . . "I sat in a warm kitchen in Tetovo, listening to a 62-year old woman and her 74-year old husband engage in an agitated debate about her "Turkish" and his "Albanian" identity. In a perfect Istanbul accent, she proudly declared herself "the only Turk in this family" and „all of these people (her children) turned out to be Albanian“. Her husband mumbled under his breath, „Oh, sure you are Turkish. When I married you, your Torbesh (Muslim Macedonian) parents could not speak a word of Turkish!“ She snapped back „So when on earth did you become Albanian? You spoke Turkish all your life, and you still cannot put together two sentences in Albanian!“ To this, he roared back, shaking his finger at her furiously: But I have the Albanian soul! The Albanian soul got to me!“²²

Today, in the latest variant of using the old Millet tradition for political purposes, an equation sign is put between Islam, and not the Turkish, but Albanian nationality.²³ The total political situation, when the political parties of Albanians in Macedonia, desiring to gain votes, put pressure upon “the other” Muslims (especially from the village of Labunishta, where a major part of the population has declared itself Albanian, although there have never been ethnic Albanians in that area before), aiming to “turn” their identity into an Albanian one. Thus, according to Arben Xhaferi (the late ex-president of the Democratic Party of the Albanians), Macedonian Muslims are a political fantasy, and the identity of the Torbesh should not be found in history and in the tradition, but in the political attempts of ex-state leaders to soften the Albanian issue on the territory of ex-Yugoslavia²⁴. The politicization of the Torbesh during the last ten years has been institutionalized, through the Party for European Future (formed in 2006)²⁵, better known as the Party of Torbesh. The president of this party, who is the main initiator for its formation, Fijat Canoski, was at the same time a deputy in the Macedonian Assembly.²⁶ Although in the political program of this party, published in Macedonian, Albanian and Turkish, the party states that it will equally represent the interests of all cultural and ethnic communities in Macedonia, it is evident that its primary aim is to represent the interests of the Islamized Macedonian population – Torbesh. It says: “...in the regions of Struga, Ohrid, Drimkol, Debar, Zupa, Reka, Kichevo area, Gostivar area, Gora and Skopje area there are ‘forgotten’ citizens for whom time has stopped in the 19th century...”. Since the state has forgotten them, while “...the parties from the Macedonian political block have distanced themselves, and have discarded us due to our religious difference, the parties

from the Albanian and the Turkish block are discarding us due to the language that we speak...”, they were forced to establish a political party that would take care of the need of the Torbesh population. The President, declaring himself a Torbesh, puts efforts in promoting the exonym as an ethnic name, that would be used among the Torbesh population in the local communities where it lives. However, not all Macedonian-Muslim communities, and not all Islamized Macedonians accept this term. Many of them, especially the ones that have obtained higher education, clearly accept their Macedonian ethnic identity, but at the same time, are equally aware of their Islamic confessional affiliation. Gellner is right when he says that “...the education of man is his most precious investment, and it provides him his identity”²⁷. The population of Gora is especially against this ethnic name, since besides the individual feeling of ethnic identity which may differ (Macedonian, Serbian, Bosnian, Muslims), they have created their own Goran identity, Goranci, and as they say “they do not have the need to become Torbesh now”. On the other hand, they do not have the support of the Association of Macedonians with Islamic faith, and they find the attempt for separation from the Macedonian nation due to different religion offensive. This Association has in a number of cases reacted through public media, expressing their dissatisfaction, asking the Government institutions to scorn the denationalization program of the Party of the Torbesh.²⁸ The background for this reaction is the request of this party that the Torbesh should be a separate ethnic group, that would enable them to have more Parliamentarians in the Macedonian Assembly. “...Torbesh are neither Turks, Albanians, nor Macedonian-Muslims, they are a separate ethnic and cultural community, and as such should enter the Constitution of the Republic of Macedonia”.²⁹ The situation when one state marginalizes some of the distinctive cultural communities can lead towards certain separation of these communities, so that they “forget” that they are a part of the national community, which can be noted by the current formation of a “new” identity of the Torbesh, that is not based upon ethnic, but upon political and social identities, something that Anderson calls “imagined community”³⁰, and according to Gellner this type of communities slowly dissolve since they lose their cultural features.³¹ None of those who negate the Macedonian identity of the Torbesh quotes scientific, expert arguments that would explain the (non)affiliation towards another ethnic or cultural community. However, even today, only a part of the Torbesh population is related to this party, and they do not feel as completely their own. The opinion characteristic for all parties dominates: that through it someone wants to profit individually, and not to make life better for the Torbesh from the rural Western Macedonia.

Although according to the prognosis of a number of theoreticians, the influence of religion in contemporary post-industrial society will be weaker until its complete disappearance (Emil Durkheim, Max Weber), the role of the religion in all aspects of life, in all sectors, is significant and often even crucial for the changes that happen in different societies. The secularization that took place until the end of the 20th century today is completely replaced with global revitalization of religion. All research that has been conducted in contemporary societies, and concerns religion, speaks in favor of this argument. The strong position of religions is characteristic not only for the post-socialistic states where the public manifestation of religion has not been promoted (if not forbidden)³², but also in societies where there is a continuity of public religious manifestation. Surely this desecularization includes changed cultural functions of religion, that often leads to the so called politicization of religion (i.e. of the Church). A relatively close relation between the ethnic and the religious identity takes place, where religion is a tool for strengthening ethnic identity. In almost all of the ex-Yugoslav republics, which are now independent states, this example is highly visible.

As well as the consequences thereof.

Finally, the statement that the personal and the collective identity are two sides of the same process of the maturation of every human³³, can refer both to the religious identity of the individual, or of the community of any kind.

¹ Лиманоски Н., *Исламизацијата и етничките промени во Македонија*, Македонска книга, Скопје, 1993, 39-40, 361. On the topic of Islamization at the Balkans and in Macedonia there is an abundant bibliography and first-hand material, presented in the book.

² Obrebski J., *Problem grup etnicznych w etnologij i jedo sociologiczne ujęcie*, Przegląd Socjologiczny, t.4, Warszawa, 1936, 177-196.

³ Светиева А., *Миграции – прашања за идентитетот*, Етнолог, бр. 9, Скопје, 2000.

⁴ Cvetković N.V., *Nacionalni identitet i (re)konstrukcija institucija u Srbiji (ideologje, obrazovanje, medij)*, Beograd, 2009.

⁵ Мирчевска П.М., *Вербални и невербални етнички симболи во Горна Река*, Институт за етнологија и антропологија, посебни изданија, кн.2, Скопје, 2007, 212.

⁶ Putinja Filip; Stref-Fenar Zoslin, *Teorije o etnicitetu*, XX vek, Beograd, 1997, 159-160

⁷ Putinja Filip; Stref-Fenar Zoslin, *Teorije o etnicitetu*, XX vek, Beograd, 1997, 160.

⁸ Барт Ф., *Етничките групи и нивните граници*, Теории на другоста, ед. Ристески Љ. и Јакимовска И., Скопје, 2007, 69-107.

⁹ Мирчевска П.М., *Вербални и невербални етнички симболи во Горна Река*, Институт за етнологија и антропологија, посебни изданија, кн.2, Скопје, 2007.

- ¹⁰ Svetieva A., Politicization of the ethnic identity of the Torbesh (the „Nashinci„), EtnoAntopoZum, 4, Skopje, 2004, 69.
- ¹¹ Enloe S., *Religion and Ethnicity*, Perspectives in ethnicity, Hague-Paris, 1978, 347.
- ¹² Мирчевска М., *Сумарен осврт за етничкиот идентитет врз основа на неколку теории*, Зборник Етнологија, 3, Скопје, 2005, 66-67.
- ¹³ Цитирано според: Čačić-Kumpes J., *Politike reguliranja kulturne i etnicke razlicitosti: o pojmovima i njihovoj upotrebi*, Migracijske i etničke teme, 20, Zagreb, 2004, 143-159.
- ¹⁴ Čačić-Kumpes J., Heršak E., *Neki modeli uređivanja etničkih i kulturnih odnosa u višeeetničkim i višekulturnim društvima*, Migracijske teme, br. 3-4, god. 10, 1994, 191-199.
- ¹⁵ Cvetkovska-Ocokolji V., Cvetkovski T., *The influence of Religion on the creation of National Identity in Serbia*, Journal of Identity and Migration Studies, vol. 4, br.2, University of Oradea, 2010, 89.
- ¹⁶ In this sense, it is important to emphasize the example of Montenegrins, as a nation whose members have different religious affiliation – Orthodox Christians and Muslims. There is no mention of a term “Montenegrin-Muslim”, or “Islamized Montenegrin”, neither on individual, nor at the institutional or scientific level. Montenegrins have a saying: the surname tells you the nationality, while the first name the religious affiliation.
- ¹⁷ In Mustafapasha, Republic of Turkey, there is a population that after the exchange of population between Greece and Turkey, executed according to the Lausanne agreements from 1924, has been forcibly moved from the village of Zerveni, Kostur area and brought to Mustafapasha. The population that is now from the second and the third generation speaks Macedonian with a Kostur Dialect. Research that I have conducted in 2013-2014 showed that this is an issue of a changed ethnic identity (Turkish), but with a strong feeling for one’s own Macedonian origin, through the conserved spoken Macedonian language.
- ¹⁸ Svetieva A., *Politicization of the ethnic identity of the Torbesh (the „Nashinci“)*, EtnoAntopoZum, 4, Skopje, 2004, 49, 51. The ethnic name Torbesh is an exonym, term that covered the Islamized Macedonian population by “others” that lived close-by and had a pejorative connotation. Today there are attempts, by the political party PEI, this exonym to become an ethnonym.
- ¹⁹ www.tropiko.com.mk was first entertainment web-portal from Labunishta
- ²⁰ Мирчевска П.М., *Етнoлoшкe oдликe Струшког Дримкола*, Београд, 1995. (MA thesis defended in July 1995 at the Department of Ethnology and Anthropology, University of Belgrade, manuscript)
- ²¹ Лиманоски Н., *Исламизацијата и етничките промени во Македонија*, Македонска книга, Скопје, 1993, 105-106.
- ²² Burcu Akan E., *Shadow Genealogies, Memory and Identity Among Urban Muslims in Macedonia*, East European Monographs, Boulder, Columbia University Press, New York, 2003, 77.
- ²³ Clayer N., *L’islam, facteur des recompositions internes en Macédoine et au Kosovo*, La nouvel islam balkanique: les musulmans, acteurs du postcommunisme (1990-2000), ed. Bougarel X., Clayer N., Paris: Maisonneuve et Lerose, 2001.
- ²⁴ Xhaferi A., *Storm in a glass of water*, (Published in newspaper „Shekulli„, 06.02.2004, (Tirana, Albania) and in Macedonian in the weekly newspaper „Delo„, (Skopje, Macedonia), No.517 27.02.2004), EtnoAntropoZum, Skopje, 2004, 45-49
- ²⁵ http://macedoniainfo.com/Bulgarien_not_Macedonian.htm
- ²⁶ There were other representatives of Macedonian with Islamic religion in the previous period, but they were members of other parties.
- ²⁷ Гелнер Е., *Нациите и национализмот*, Скопје, 2001, 51-52.
- ²⁸ <http://www.idividi.com.mk/vesti/makedonija/Razno/399635/index.html>
- ²⁹ www.makfax.com.mk/look/novina.printer.tpl?ldLanguage=10&
- ³⁰ Андерсон Б., *Замислени заедници*, Култура, Скопје, 1998, 286-287.
- ³¹ Гелнер Е., *Нациите и национализмот*, Култура, Скопје, 2001, 69-70.
- ³² Mirchevska P.M., *Anthropology of festivities: could the church and nationally related festivities replace the socialistic ones?*, Acta Ethnographica Hungarica, 57, Akademiai Kiado, Budapest, 2012.
- ³³ Голубовић З., *Ја и други*, Београд, 1999.

Власите във Видинско между миналото и настоящето

Валери Георгиев, Софийски университет „Св. Кл. Охридски“

Valeri Georgiev, Sofia University „St. Kl. Ohridski“

The Vlachs of Vidin Area Between Past and Present

Annotation: *The Vlachs in Northwestern Bulgaria between past and future Valeri Georgiev*
The Vlachs are people living around the city of Vidin who speak a language akin to the modern Romanian. They've migrated from the lands of what is now Oltenia, Southwestern Romania on several waves between XVIII and XIX century and still speak their language, as well as Bulgarian. There are other groups of Vlachs in Serbia and they are also connected to the Romanian people of today. The historical part describes the Vlachs as the pre-Slavic inhabitants of the Balkans who got romanised during the long reign of the Roman Empire in the area. The main idea of the article is to give a look on how the Vlachs from Northwestern Bulgaria, being divided by different national borders from their related groups, still got their ways to communicate and interact by means of cultural contacts, trade (legal or illegal) and tourism. There are also few examples about the problem of the so-called "labor migrations" popular among the Vlachs who are going abroad due to financial issues, leaving behind children and relatives and becoming the financial back-bone of the family and eventually settle in different countries, sometimes forever.

Исторически преглед:

Власите във Видинско са население, мигрирало от територията на днешна Румъния в различни периоди, на различни вълни. Приема се, че основната част от тях са се преселили в началото на XIX век, но по-стари техни преселения са познати от османските регистри (Djordjevic 2008). Те са православни християни и често са билингви – говорят родния си език, както и езика на държавата, в която живеят.

Власите във Видинско са формирали една общност с дунавските власи в Сърбия, където всъщност е съсредоточена основната маса преселници на юг от река Дунав. В границите на Османската империя между тях е съществувала непрекъсната връзка, но днес двата клона остават разделени от българо-сръбската граница, като едните попадат под българско влияние, а другите под сръбско. Към днешна дата, проучванията показват, че власите в Сърбия се възприемат предимно като сърби, а власите в

България – предимно като българи (Васева 1995). В Сърбия има спомен за по-стари, средновековни поселения на власи, като е възможно да се смята априори, че такива ранни поселници е имало и на сегашната българска територия.

Етнографските и езиковите данни сочат, че власите във Видинско са мигрирали предимно от територията на днешната румънска област Олтения и Влахия, които се намират в съседство със Сърбия и България (Маринов 2008: 11) и тяхната своеобразна етнографска група се нарича царани. На територията на Сърбия има данни за заселването както на царани, така и на още една група власи, която е дошла от някогашните унгарски области Банат и Трансилвания – те се наричат унгурени и имат известно унгарско влияние в родния си диалект, както и някои черти от бита, повече типични за Централна Европа.

Историческите корени на влашкото население все още са обект на дебати и спорове. Неяснотите около произхода на това население се дължат най-вече на политическите пертурбации на XX век и споровете между днешните национални държави Румъния и Унгария за притежанието на историческата област Трансилвания, която е политически доминирана от унгарците за почти едно хилядолетие, но е населявана както от унгарци, така и от власи, които са били селско население през по-голямата част от това време (Voia 2001: 130).

Днешните унгарски историци твърдят, че средновековните власи са население, мигрирало през средните векове от южните Балкани (днешните Гърция, Албания, Македония, където и сега живее друга влашка общност – армъните) и заселило се на територия, която вече принадлежала на унгарците (Endre 1977: 43). Освен унгарците, в историческите области Трансилвания и Влахия, преди въпросната миграция, живеели още немци, славяни от т.нар. „българска група”, както и различни тюркски полуномадски народи, сред които се откроявало името на куманите, които вероятно били в основата на първите държавни формирования на средновековните власи. Според унгарските историци, върху тази етническа основа мигрирали власите и успели да асимилират завареното население (с изключение на унгарското, което и до днес живее отделено от Унгария в днешна Трансилвания), налагайки му езика си, както и редица други черти от културата си, което довело до формирането на днешния румънски народ (Endre 1977: 49).

Ключово твърдение на унгарците е, че власите се заселили в днешната област Трансилвания, далеч след като територията ѝ вече е притежание на унгарското кралство. С тази теория те подчертават, че власите са население, което по своя произход е чуждо на тези земи, няма исторически корени в тях и не може да предявява претенции за притежанието им.

От друга страна, румънските историци контрират унгарските си колеги с напълно противоположна теза, според която средновековните власи са коренното население и на Трансилвания, а и на останалите земи в територията на днешната румънска държава – някогашните даки и гети, които, според тази теория, изгубили родния си език под римско владичество и започнали да говорят на т.нар. вулгарен латински, от който са произлезли и останалите езици от Романската езикова група. Чрез тази автохтонна теория днешните румънски историци целят да подчертаят правотата си да притежават Трансилвания, бидейки нейни „притежатели“, от най-дълбока древност и да се защитят от нападите на западните си съседи (Voia 2001).

В такъв спор, доминиран от интереси, които са чисто политически и засенчват самата природа на въпроса за влашкия етногенезис, е безпредметно да се навлиза дълбоко. Настоящият текст няма за цел да дава отговор на сложни въпроси от миналото, но с този исторически преглед се търси поне яснота около въпроса кои все пак са власите.

Към този момент може да се каже, че според всяка от двете водещи теории (които съвсем не са единствени) власите все пак са старо, предславянско, балканско население, с корени в някогашните тракийски и илирийски племенни групи, които, попаднали под римска власт, са романизирани. Разликата между различните теории е дали това трако-илирийско население е същото, което е населявало древна Дакия или е част от онези местни племена, които са живеели на юг от Дунав и южните Балкани.

Смята се, че първите заселвания на власи в териториите, в които ги намираме и сега, са се случили след Пожаревацкия мирен договор (1718) между Австро-Унгария и Османската империя, като част от политиката на австро-унгарците за усвояване на обезлюдени и разорени земи, чрез попълването им с определени народи под тяхна власт (Заяков 2012). Земите между Тимок и Морава били силно обезлюдени след изтеглянето през тях на многобройната татарска и турска армия след загубата на

Османската империя. В австро-унгарските доклади се споменава, че след изтеглянето на османската армия в опразнените земи между Тимок и Морава се заселили големи групи власи, като по описанието им („сган“, „паплач“, „парцалани“, „разбойници“) може да се съди, че това били крайно бедни селяни без собственост (Заяков 2012). Освен прииждащите власи, сред новодошлите имало и много българи, които обитавали земите на крайния български северозапад, преди да станат арена на имперски сблъсъци, които се връщали от Влашко. В следващите 100 години процесите на емиграция на власи продължавал, тъй като унгарският пътешественик Феликс Каниц дава сведения от 1862 г. за власи във Видинско, които помнели откъде са дошли (Заяков 2012). Завръщането на отделни български групи също продължавало през това време, някои от които след близо 100 годишния си престой във Влашко били загубили езика си.

Демографски справки:

Демографските данни сочат, че при последното преброяване самоопределилите се като власи в България са едва 1 000 души, но може да се приеме, че реалният им брой е поне 10 000 (ако се вземе предвид броят на населението на влашките села от Видинско), което означава, че по-голямата част от тях се самоопределя днес като българи.

Отделно от това има още 1 000 души, определящи се като румънци (НСИ 2011). Тези хора, самоопределили се като румънци, всъщност са резултат на система от различни „влашки организации“, финансирани от румънското правителство, целящи да ре-асимилират собствената си диаспора, разпръсната в България, Сърбия, а и други съседни страни, за което ще стане въпрос в следващите части на този текст.

В Сърбия пък, към днешна дата има между 30 и 50 000 власи.

С това изложение разглеждам три проблема, типични за власите във Видинско:

1. За различните начини, по които власите могат да контактуват с родствениците си от територията на Сърбия и Румъния, ползвайки родния си език и усещайки се като една общност, въпреки държавните граници.

2. За гурбетчийството и миграциите на власите и връзката им с родния край.

3. Също искам да подчертая и ролята на традиционната им култура, която макар и отмираща, все още има значимост в сближаването между власите, живеещи на различни места.

По този начин смятам, че може да се направи кратък обзор на реалността на една група население в територията на България, която въпреки, че е добре изследвана, остава сравнително непозната за много хора.

Контактите между различните групи власи са тема, която искам да засегна, понеже при тези връзки те могат да упражняват езика си и да се възприемат като единна общност, въпреки че може да става въпрос за контакти между хора от различни държави. Тук съм разгледал различните възможности за контакти между власите от Видинско с власите от Североизточна Сърбия и днешното румънско население.

На локално ниво, веднъж в годината, в деня след Великден, се организира събор в местността Албутин, на около 30 км. западно от Видин, на който се събират предимно власи от целия край, където се изпълнява т. нар. „хоро на мъртвите“, което е типично само за тях. Това хоро е бавно и никой не се весели при изпълнението му. Водачът на хорото държи дълъг прът, на върха на който е закачен портрет на починалия или просто държи портрета в ръка. Танцът е персонализиран, изпълнява се за даден покойник, например „хоро за Иван“. Чрез него се почитат различни покойници от повечето влашки села и след като мъртвите са възпоменати и уважени, празникът може да продължи. Смята се, че хорото има древен езически произход (Бизеранова 2012). На този събор се срещат власи от различни села и общуват по между си на собствения си език, което спомага за усещането им като специфична общност, със собствени традиции и особености. Местността Албутин има сакрално значение и за власите, и за българите от региона, тъй като в скалите над местността някога е имало скален манастир, обвързан с различни исторически и легендарни събития и личности (Тодоров 2010). „Хорото на мъртвите“ (илюстр. № 1) е проучван и описан обичай в етнографската литература, като отскоро има и документален филм по въпроса (<http://www.tanukifilms.com/> - Easter Dance of the Dead | Хорото на мъртвите).

От няколко години във Видин се провежда „Международен фестивал на влашката и румънска песен“ (илюстр. № 2), който събира власи от Сърбия, България,

както и румънци. Освен този фестивал, във Видин се провежда и още един – „Танци край Дунава” – който среща танцови състави от различни източноевропейски страни, сред които има и такива от Сърбия и Румъния. В село Капитановци, до Видин, също се организира международен фестивал – „Тимок и Дунав нас ни свързват” – който също има насоченост да обединява българските власи с тези от Сърбия и румънци.

Град Брегово, в близост до границата със Сърбия, е единственото селище със статут на град, което има само влашко население, или иначе казано – единственият влашки град в България – с 2 500 души население. Ежегодният панаир, устройван в града, продължава да събира власи от региона и от Сърбия, но в последните години в много по-ограничени размери, отколкото преди. Такива фестивали се провеждат респективно и във въпросните страни. В България те се организират от „Асоциацията на власите в България”.

Чрез подобни мероприятия се спомага за съхраняването на влашките традиции и обичаи, които все повече се размиват, като всяка традиционна култура, под въздействието на модерните и пост-модерните процеси. Това са събития, акцентиращи върху народното творчество и са добър пример за това как все още традиционната култура служи като социална спойка между разпокъсаната между 3 държави етническа група на дунавските власи.

Освен на локално ниво има и контакти, които не са свързани с културни събития и са част от геополитическите събития от близкото минало. Интересен пример за подобен контакт между Видинските власи и власите от Сърбия са събитията от 90-те години, когато НАТО се намесва в конфликта между Сърбия и Босна, и налага международно ембарго на Сърбия за внос на различни хранителни продукти, горива, напитки и др. Това ембарго, известно като „Югоембарго” има почти легендарен статут във Видинско, като за времето си се отприщва огромна вълна от нелегална търговска дейност между съседните на Сърбия народи, живеещи около границата. Власите, като хора живеещи в близост до сръбската граница, в този период били в изгодно положение за осъществяване на търговия на черно със сръбски прекупвачи или обикновени хора.

Повечето власи търгували на дребно със сърбите и продавали неща като шоколади, дъвки и семки, все неща, които лесно могат да бъдат прекарани през граница. Информатори споделят, че честа практика била да обличат по няколко чифта

панталони и якета, в които били натъпкани големи количества стока, но това били най-дребните търговци. Те дори при проверка били пускани, защото не представлявали никаква конкуренция за големите играчи на терена. В същото време, големите силови групировки от 90-те години прекарвали цели танкери с гориво и печелели милиони от нелегалната си дейност (Николов 2012). Според информаторите, на определени места в Сърбия се организирали битови пазари, които били напълно импровизирани – власите и българите, които продавали там, най-често постилали чаршафи на земята и при такива условия се осъществявала търговската дейност (илюстр. № 3). Бидейки под ембарго, сърбите били поставени в неизгодната ситуация да купуват продукти на цена превишаваща „нормалната” в пъти. Това създавало много конфликти и проблеми, като сърбите често ругали мнимите търговци и им създавали неприятности. Колкото и странно да е, при тези тежки условия също се развивали контакти между власите от двете страни на границата.

Йонко, информатор от Видин разказва, че по времето на Югоембаргото продал апартамента си във Видин и си купил къща в град Брегово, за да развива нелегална търговия с хората от другата страна. Той споделя, че не знаел дотогава и с изненада установил, че продавайки стоките си по нелегалните пазари, много от сърбите говорили на влашки език и заприказвайки се с тях, той разбрал, че това са, както той казва, негови хора. Така, след няколко години на нелегална търговия, той заформил контакти със сръбски власи, които поддържа и до ден днешен. Подобни истории се чуват на терен, включително за запознества, довели до брак, дългогодишни приятелства, любовници зад граница и дори намиране на отдавна забравени роднини в Сърбия.

Повечето хора обаче добре знаят, че в Сърбия, особено в Неготинския край има много власи. Така например, Цветана от Видин, разказва, че е имала далечни роднини, които навремето са останали в пределите на Сърбия, когато родното ѝ село, Шипиковски колиби, е било разделено от държавната граница. Тя разказва, че като малка родителите ѝ все още са посещавали родствениците си зад граница, но в днешно време вече връзката им била почти изгубена.

По времето на Югоембаргото може да се каже, че много власи и българи са натрупали сериозни капитали, но и много хора са загубили и малкото, което са имали. Споменът за тези събития е жив и сега във Видинско.

Относно контактите между видинските власи с днешното румънско население, може да се каже, че след построяването на Дунав мост 2 Румъния се е превърнала в желана туристическа дестинация за много българи и власи от района, където хората отиват обикновено за един уикенд. Много власи споделят, че са посетили по близките градове в Югозападна Румъния (родната на предците им Олтения), като например Крайова или Турну Северин и са използвали възможността да общуват с румънците и да намерят общото и различното между езиците си, както и да пазаруват. Румънците също посещават Видин, но техният интерес изглежда не е толкова голям. В миналото, власите от подунавските села във Видинско са посещавали отсрещната румънска територия и чрез лодките си, като там са осъществявали търговска дейност на дребно.

Друг начин за контакт между власите и румънците е дейността на някои неправителствени асоциации, които агитират сред видинските власи идеята да пращат децата си да учат в румънски държавни учебни заведения, където те имат известни привилегии.

Марина от Видин разказва, че свързвайки се през 2009 г. с една такава неправителствена организация, каквато е „Асоциацията на власите в България”, е била изпратена в Румънското посолство в София, където пред определена комисия е трябвало да кандидатства за правото да получи безплатно образование в Букурещ, като за целта е трябвало да докаже влашкото си потекло като говори на влашкия диалект, говорен във Видинско, да определи произхода си от село, в което живее компактно влашко население и да дава сведения за родословието си. След това ѝ е отпусната стипендия от 65 евро на месец и е заминала за Букурещ, където ѝ е била осигурена безплатна квартира и обещаното безплатно обучение в университета. Там, по подобна програма, организирана от сръбските еквиваленти на българската асоциация, е открила и власи от Североизточна Сърбия, с които е установила контакт. Сръбските власи също са били изпратени да учат със стипендия и са имали безплатни почивки на морето през лятото (в Констанца) и на планина през зимата (в Брашов). Стипендията е била давана без значение от успеха на студентите и без значение дали имат поправки. Цялата първа година е била посветена на изучаването на книжовен румънски език.

Дейността на такива неправителствени асоциации включва също различни видове пропаганда сред местните власи, която изтъква румънските им корени и ги

увещава при преброявания да се записват като етнически румънци. Сред идеите на тези организации е създаването на румънско малцинство у нас, което да има право да учи на румънски език и да има свои представители в българския парламент (http://romanii-din-bulgaria.blogspot.bg/2011/03/uniunea-etnicilor-romani-din-bulgaria_14.html – Блог на асоциацията на етническите румънци в България „АВЕ“). Като цяло дейността им не дава големи резултати поради факта, че власите се преселват на юг от Дунава преди формирането на Румънската национална държава и по този начин им липсва чувството за национална принадлежност към северната ни съседка, въпреки че власите добре знаят откъде са дошли предците им. Също така, езикът, който власите говорят, има сериозни лексикални различия спрямо румънския, което се дължи на постоянната политика на Румъния за ре-латинизация и премахване на нелатински чуждици. Влашкият диалект, останал извън тези процеси, съдържа приблизително 50% славянска (предимно българска, но и сръбска) лексика, както и старинни остатъци от турски, унгарски, гръцки, а дори и огурско-тюркски думи (Георгиев, Дуриданов 1965). При това положение, може да се каже, че власите от Видинско се разбират най-добре с власите от Сърбия, чийто диалект също остава встрани от националистическите процеси в Румъния, но двете групи все пак се справят в общуването с румънците.

Това са част от начините, по които власите от различни страни са намерили възможност за контакт помежду си и за подържане на общността си, говорейки на един език.

Може да се обобщи, че след дългогодишно живеење в пределите на България и при нуждата почти постоянно да говорят на български език, малката група дунавски власи е била почти напълно асимилирана. Това, за жалост, не е станало напълно естествено и по времето на социализма са познати случаи на сегрегация спрямо влашкото ни население.

Друг пример за междинното положение на власите във Видинско е тяхното гурбетчийство. Поради факта, че Видинският регион е най-бедният в целия Европейски Съюз (Европейска статистическа служба Евростат — ec.europa.eu/eurostat), голяма част от тамошното население е било ориентирано към сезонна работа в чужбина, особено силно в периода на 90-те години и докъм началото на международната икономическа

криза. Гурбетчийството е доста характерно сред влашкото население, било то от селата или от Видин.

Власите ходят на гурбет най-вече в Италия и Испания, където те твърдят, че лесно научават езика, който е родствен с техния собствен, като част от голямата Романска група на Индо-Европейските езици. Тяхното гурбетчийство бива три типа – при първия тип, човек отива на сезонна работа за лятото в чужбина, след което се връща; при втория тип, един човек от семейството заминава и се установява трайно в чужбина, за да работи там и издържа останалата част от семейството, което остава да живее в България; третият тип налага цялото семейство да се изсели в чужбина, като емигрантите запазват периодична връзка с родния край.

Петър от Брегово споделя, че майка му години наред живее в Италия и изпраща пари за него и сестра му, докато те живеят в България. Тя си идва само за 1 месец в годината, когато има отпуск, а през останалото време живее и работи в Италия. Петър учи във Варненски Свободен Университет и се издържа изцяло от парите, които праща майка му. През лятото той пътува обратно до Видин, където чака на автогарата майка си. Тя пътува близо два дни с автобус, за да спестява пари от самолетните разходи. Бащата е починал.

Кирил от село Покрайна споделя, че неговите родители са заминали за Испания още в края на 90-те. Бащата е работил продължително време като строител, а майката е била готвачка. След няколко години са успели да се установят и са решили да не се връщат да живеят обратно в България, при което са взели Кирил и брат му там, където и понастоящем живеят, вече с испанско гражданство. Все пак, те продължават да посещават България в летния сезон и не са скъсали връзката си със старите си баби и дядовци, които все още са във въпросното село. Когато се прибират, те използват част от събраните пари, за да ремонтират родната си къща, което е много типично за хората от целия край – те продължават да инвестират в недвижимото си имущество, въпреки че нямат планове скоро да се връщат в България.

В чужбина власите се заселват в градове, в които има установено традиционно гурбетчийство от страни като България, Румъния и Украйна. Най-често информаторите споделят, че са се установявали в Нетуно. На базата на междуличностни контакти и връзки, новодошлите са уреждани с работа от дошлите по-рано. Съществува много

силна междуличностна връзка между власите, които са готови да си помагат един на друг в чужда среда, а дори и на територията на България, където те поставят на първо място винаги хората от общността си, с която споделят общ език, и чак на второ място – всички останали. Задружността им е отличителна черта, която е правила впечатление на останалите хора от Видинско и е част от утвърдените стереотипи за власите, с които са известни.

Като цяло, власите споделят, че се чувстват свързани с хората от Италия и Испания, като лесно усвояват тяхната култура и се внедряват бързо в средата. Тяхната приспособимост е в полза, понеже от 2011 година Италия въведе изисквания, според които чуждестранните работници трябва да познават италианската култура, да се ориентират в социалния живот и институциите, да познават и уважават италианските ценности. Чуждите работници в Италия държат изпит върху тези проблеми, а успешното взимане на изпита може да им осигури редовна работа с трудов договор, която е необходима за получаване на здравни осигуровки (ако хората се задържат достатъчно дълго – пенсия). За власите подобен изпит не представлява проблем.

Подвижността на власите между България и чужбина е интересна, защото сякаш символично преповтаря някогашните им сезонни миграции със стадата, които те са упражнявали преди да уседнат. Така те са описани за пръв път в историческите извори (ГИБИ, том VII, Стратегикон на Кекавмен) и доскоро много от тях са били трансхуманни животновъди, по подобие на роднините им от Гърция и Македония – армъните. По този начин, междинното им положение между граници и други народи, може да се разглежда като нещо обичайно за тях, защото точно такива са били те и в миналото (илюстр. № 4).

Освен това, излизайки в чужбина, те почти винаги се стремят към страните, в които се говорят езици от същата езикова подгрупа, като Италия и Испания, и винаги споделят, че се чувстват привързани към хората в тези държави и културата им. Към днешна дата, езикът се явява главното спояващо звено между различните групи власи, като дори и разминаването между различните диалекти и говори не е проблем, защото те гледат с любопитство на тези разлики и ги изследват за собствен интерес. Традициите са друг спояващ елемент между тях, като макар и сведени до карнавалност,

те все пак извършват социалните си функции да събират една група от хора, чието общество е пред сигурна асимилация в близките години.

ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА:

Бизеранова 2012: Бизеранова С. *Между живота и смъртта – погребални и поменални обичайни практики при българи и власи във Видинско*, 2012

Васева 1995: Василева В. *Откъде са дошли власите (Според устната традиция на населението във Видинско и Оряховско)* - В: сп/сб/ Българска етнология, 1995

Георгиев, Дуриданов 1965: Георгиев В. Дуриданов И. *Езикознание*, 1965

Заяков 2012: Заяков Н. *Откъде идват власите*, В: сп/сб/ Вестник Видин, 2012

ГИБИ, том VII, „Стратегикон“ на Кекавмен

Маринов 2008: Маринов В. *Билингвална интерференция в крайния български северозапад*, С.11, 2008

Николов 2012: Николов Й. *Историята на мутрите*, В: сп/ Капитал, 2012
Тодоров 2012, Тодоров В. *Алботински скален манастир*, 2010

Boia 2001: Boia, L. *History and myth in romanian consciousness*, С.130, 2001

Djordjevica 2008: Djordjevica T. *Kud Se DedoŠe Vlasi*, 2008
Endre 1977, Endre, H. *Origin of the rumanians*, С. 43-49, 1977

ИЛЮСТРАЦИИ:

Илюстрация № 1. Хоро за мъртвите:



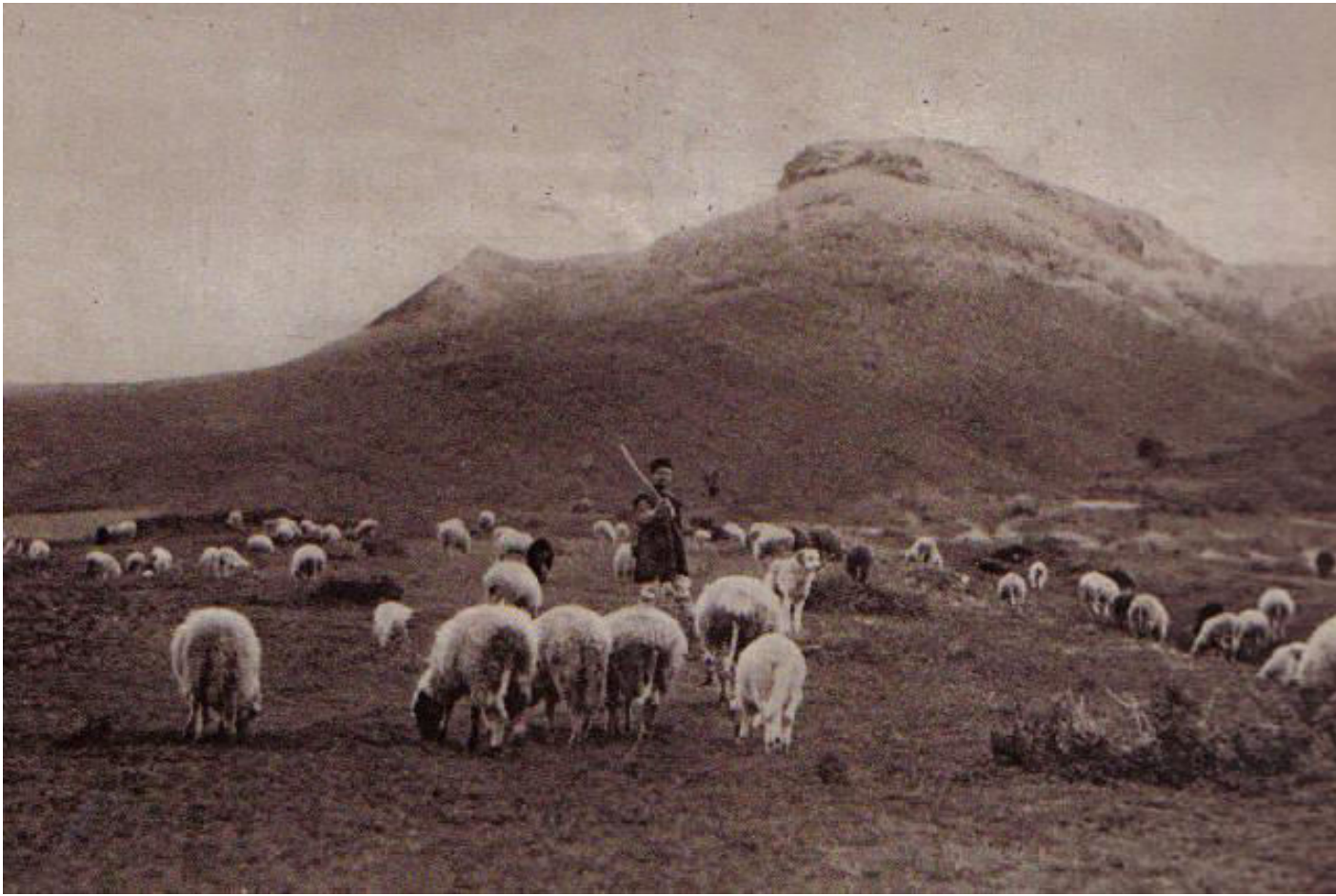
Илюстрация № 2. „Международен фестивал на влашката и румънска песен”, гр. Видин:



Илюстрация № 3. Битов пазар в София (по подобен начин са изглеждали импровизираните пазири по време на Югосембаргото):



Илюстрация № 4. Влашки пастир със стадо:



Проф. Тимъти Райс
и неговата книга „Етномузикология. Много кратко въведение.”
в България

д-р Ина Пачаманова, Софийски университет „Св. Кл. Охридски”

Ina Pachamanova, PhD, Sofia University „St. Kl. Ohridski“

Prof. Timothy Rice and his Book „Ethnomusicology. A Very Short Introduction.“ in Bulgaria

Annotation: *This article presents professor Timothy Rice – American ethnomusicologist who dedicated his scientific career to study Bulgarian music and culture and his visit to Bulgaria in May 2016 to accept the title doctor honoris causa of Sofia University „St. Kl. Ohridski“ for his contribution in the research and popularization of Bulgarian music and culture. The paper also gives a short resume of his book: Ethnomusicology. A very short introduction., Oxford University Press, New York, 2014.*

През месец Май 2016 г. Софийският университет „Св. Кл. Охридски”, по предложение на катедра „Етнология“, удостои американския етномузиколог проф. Тимъти Райс с почетното звание *doctor honoris causa*. В превод от латински „*doctor honoris causa*” означава „доктор по заслуги“. А заслуги проф. Райс има много. Както към науката въобще, така и в частност за изследването на българската фолклорна музика, на която е посветена голяма част от работата му. Още като докторант през 1972-1973 г. прекарва месеци в българските села и градове, и се връща многократно през следващите години (и до днес), за да се потопи в средата, и да я проучва в дълбочина. Научава езика и историята ни, изучава живота и занаята на (поне) три поколения български музиканти... На него дължим полета на „Делъо хайдутин“ в космоса. Приносът му за „излизането“ на българския фолклор на световната музикална сцена е огромен.

Кратката биографична справка представя проф. Райс като етномузиколог от Калифорнийския Университет в Лос Анджелис, специализирал в областта на българската традиционна музика, съосновател и член на редакционната колегия на десеттомна енциклопедия на световната музика (*Garland Encyclopedia of World Music*); редактор на списание „Етномузикология“ (*Ethnomusicology*) от 1981 до 1984 г.; президент на „Общество за етномузикология“ (*Society for Ethnomusicology*) от 2003 до 2005 г.; член на изпълнителния борд на „Международния съвет за традиционна музика“ (*International Council for Traditional Music*) от 2007 до 2013 г.; директор на музикално училище към Калифорнийския университет (*UCLA Herb Alpert School of Music*) от 2007

до 2013 г. Извън сухата фактология, не мога да не отбележа харизматичната му, завладяваща личност и неповторимото му присъствие. За мен беше чест да се запозная с проф. Райс и с удоволствие представям една от неговите книги: „Ethnomusicology. A very short introduction.“ (Rice 2014) – „Етномузикология. Много кратко въведение“.

Тук ще направя само кратко резюме на книгата, с идеята в най-близко бъдеще да има възможност за по-пълното ѝ представяне, заедно с още няколко текста от полето на световната етномузикология, включително „Music in Bulgaria /Experiencing Music, Expressing Culture/“, Oxford University Press, New York, 2004 – отново с автор проф. Райс, посветена вече конкретно на музиката в България и разкриваща един различен поглед към музиката и културата ни.

И така, книгата **„Етномузикология. Много кратко въведение“** (издание на Oxford University Press, New York, 2014 г.) е структурирана в следните глави:

1. Дефиниране на етномузикологията.
2. Малко история.
3. Научна методология.
4. Природата на музиката.
5. Музиката като култура.
6. Индивидуалността на музиканта.
7. История на музиката.
8. Етномузикологията в модерния свят.
9. Етномузиколозите на работа.

В първа глава – **„Дефиниране на етномузикологията“** (Rice 2014: 1-10), проф. Райс започва с етимологията (етнос+мюзик+логос = етномузикология = наука за музиката на народите), като демонстрираща оригиналната концепция на направлението при неговото възникване в средата на XX в. След това предлага на вниманието на читателя различни дефиниции, като започва от Яап Кунст (Jaap Kunst), който се приема за основател на дисциплината, тъй като пръв комбинира музикологията и етнографията, определяйки полето, обекта, проблемите и методите на изследване на етномузикологията през 1950 г. След това проф. Райс проследява появилите се в следващите години дефиниции, произтичащи от разликите във вижданията (на авторите им) за обекта, предмета и позиционирането на направлението, за акцента в научните изследвания (дали той трябва да бъде поставен върху музиката, върху отделните култури, върху сравнението на културите...). Специално внимание обръща на Алън Мериам (една от най-важните фигури в областта), който през 1960 г. определя

етномузикологията като „наука за музиката като универсален аспект на човешката дейност“ (Rice 2014: 4). В края на главата, проф. Райс дава и собственото си виждане за същността на науката, а именно, че тя „изследва защо и как хората са музикални“, като „изучава цялата световна музика, за да отговори на големите въпроси за природата на музиката и природата на човешкия вид“ (Rice 2014: 9-10).

Втората глава – „Малко история“ (Rice 2014: 10-26) започва с предшествениците на етномузиколозите в различни древни култури (като Китай, Гърция, Индия...), превежда ни през Средновековието и Просвещението, през ерата на романтичния национализъм от края на XVIII век, превърнал се в доминираща политическа идеология през XIX в., когато за първи път Хердер формулира гледната точка, че „националната идентичност и дух са представени най-автентично в селския говор, народните приказки и в мелодията и текста на фолклорните песни“ (Rice 2014: 14), което пък резултира в събиране и записване на огромно количество от тях (ползвани в следващите години от композиторите за създаване на музикални произведения „в национален дух“, а също и на множество научни трудове за селските музикални традиции). След това, проф. Райс ни запознава със създаването (в самия край на XIX в.) на науката музикология и развитието ѝ в две основни направления – историческа и сравнителна музикология – до Втората световна война. След войната започва развитието на новото направление, наречено етномузикология от Я. Кунст, бързо развило се в самостоятелна наука, която непрекъснато се разширява и обогатява от тогава до днес. Проследена е историята на „ранната“ (Rice 2014: 20-23), а след това и на „зрялата“ (Rice 2014: 23-26) етномузикология – основни направления, акценти на изследване, представители (и техните приноси) в различните периоди от средата на XX-ти до началото на XXI-ви век.

Трета глава ни представя **научната методология** на етномузиколозите (Rice 2014: 27-43) – от работата в библиотеки, архиви и лаборатории, през теренната работа (с интервюта, записи, наблюдение, участие...), документирането на музикални традиции, тяхното транскрибиране и анализиране, до юридическите и етичните проблеми, произтичащи от „правата на интелектуалната собственост“ и (особено след 80-те години на XX в.) комерсиализирането на музиката (Rice 2014: 41-43).

В четвърта глава – „Природата на музиката“ (Rice 2014: 44-65) проф. Райс ни демонстрира приноса на етномузикологията в разбирането за музиката. Ако другите музиколожки дисциплини я определят предимно като „форма на изкуство“ (Rice 2014: 44), етномузикологията я „свързва с другите области на човешкото мислене, които тя често изразява метафорично“ (Rice 2014: 44) и я разглежда като:

- ресурс с психологически и социални функции (Rice 2014: 45-51);
- форма на култура (Rice 2014: 51-56);
- социално поведение (Rice 2014: 51-56);

- текст, който трябва да бъде „прочетен и интерпретиран“ (Rice 2014: 56-57);
- система от знаци (Rice 2014: 57-60);
- изкуство (Rice 2014: 60-64) и др.

Всички те могат да съществуват заедно и/или поотделно, и показват значимостта на музиката в човешкия живот (Rice 2014: 45, 64).

Пета глава – „Музиката като култура“ (Rice 2014: 65-79) ни казва как и защо етномузиколозите разглеждат музиката като култура. Превежда ни през многообразието на „локалните концепции за музиката“, впечатляващи в тяхната „културна специфичност“ (Rice 2014: 66-67); през определяните от културата „начини за преподаване и учене на музика“ (Rice 2014: 68-71); през „начина, по който музиката допринася за формирането на индивидуална и социална идентичност“ (Rice 2014: 71-73). Обяснява ни как етномузиколозите изследват връзките и отношенията между музиката и културния, и социален ред; начините, по които музикалните форми, изпълнителски роли и др. изразяват, поддържат и/или оспорват властовите му структури, включително полово определените позиции и роли, а също и участват в социалните и културни промени (Rice 2014: 73-75). В края на тази глава са разгледани и най-драматичните проявления на музиката, свързани със способността ѝ да „вълнува“ хората до степен на екстаз, изпадане в транс и/или обладаване (от духове напр.) – феномен, който не може да бъде „генерализиран“, тъй като се проявява в различни варианти от древните култови практики до съвременните големи музикални концерти (Rice 2014: 75-78).

Шеста глава – „Индивидуалността на музиканта“ (Rice 2014: 79-87) ни разяснява как етномузиколозите изследват музиканта във връзка със средата – общността и социалната и културна система. Те често пишат за индивидуалности – отчасти като част от метода (описват ги като респонденти), но също и във връзка с проучването на механизмите на културата (и нейната промяна), а и при изучаването на процесите на конструиране на идентичността (напр. в случаите на музиканти е/имигранти), но „най-често в днешно време етномузиколозите приемат индивидуалните музиканти като агенти, които дават значение на- и променят- социо-културните и музикалните системи в конкретни случаи...“ (Rice 2014: 86).

Седма глава – „История на музиката“ (Rice 2014: 88-97). Буквалният превод е „Писане на музикална история“, но тъй като на български тази формулировка би могла да бъде тълкувана като: „етномузиколозите създават музикална история“, си позволих да използвам съкратеното „История на музиката“, като поясня, че тук става дума за тези етномузиколози, които са не „музикални етнографи“, а „музикални историци“ (Rice 2014: 88). Някои от тях пишат за историята на музиката в периоди от далечното минало, но повечето се занимават с изследвания от перспективата на т. нар. „историческа етномузикология“, в която историята на музиката започва от „етнографското настояще“ и времевият им хоризонт съвпада с теренните проучвания, а

историческият поглед е сравнение с по-стари и по-нови музикални форми, като включва и проучване на документи и архиви, за да се осветли настоящото състояние (не миналото) (Rice 2014: 89-91). Тук проф. Райс ни превежда през различните периоди от развитието на етномузикологията, като представя настъпилите в тях промени в подходите и акцентите в изследванията на тези нейни представители, занимаващи се с „писане на история на музиката“. В края на главата, говорейки за съвременното състояние, споделя и притесненията на част от колегите си, че модерността ще доведе до „посивяване на музикалната мозайка, която човечеството е създало“, тъй като вече има музикални жанрове, които са „изгубени“, а други са с намаляващо значение или с променени ключови елементи (Rice 2014: 96).

Осма глава – „Етномузикологията в модерния свят“ (Rice 2014: 98-112) обяснява, че „едно време“ етномузиколозите са се интересували предимно от „традиционната музика“ и са изпитвали едва ли не „отвращение“ към изследването на „неавтентичните“ музикални форми, но днес тази резервираност е напълно преодоляна. Проучват се активно всички видове музика по света (Rice 2014: 98). Сред акцентите в работата на съвременните учени са глобализацията и популярната музика; „миксирането, хибридизирането и синкретизма на музикалните форми“ (Rice 2014: 99); миграциите, технологиите, медиите и комуникациите; комерсиализацията; „културната деструкция“, но и конструирането на нови културни форми; „хомогенизиращите ефекти на глобализацията“, но и креативните „локални“ отговори (Rice 2014: 100). В разделите: „Музика, медии и технологии“ (Rice 2014: 104-105), „Музика, здраве и лечение“ (Rice 2014: 106), „Война, насилие и конфликти“ (Rice 2014: 107-110); „Климатични промени“ (Rice 2014: 110-112) е показано как етномузикологията може да участва в решаването на свързаните с тях проблеми, чрез изучаване ролята на музиката и градивното ѝ използване.

Последната, **девета глава – „Етномузиколозите на работа“** (Rice 2014: 113-119) ни разказва накратко „къде и какво“ работят етномузиколозите (като академици, като занимаващи се с музика, като работещи с хора, като свързани и с обществото, но и с държавните институции...). Обръща се специално внимание на ролята на университетите, на държавните и публичните институции (като училища; библиотеки; изследователски, религиозни, свързани с изкуството и др. институции...), на частния сектор (музикалната и филмовата индустрии; институции, свързани с правата на интелектуалната собственост, лицензиране и др.; организиране на концерти и фестивали), а не на последно място – в една или друга форма, етномузиколозите са отдадени и на обществена работа – като начало, за да „върнат“ гостоприемството и сътрудничеството, които получават при теренната си работа, но и за да популяризират музикални форми, стилове и култури, за да „образоват“ хората, за да помагат за решаване на социални, политически, здравни и други проблеми (Rice 2014: 119).

Ще завърша краткото резюме на книгата на проф. Тимъти Райс с няколко заключителни думи, не за да ѝ давам оценка (не бих си го позволила, а и настоящият текст не е рецензия), а за да споделя, че за мен тя беше полезна заради изключително

синтезираното представяне на основите на една наука, развиваща се все повече у нас, но и нуждаеща се от повече популяризиране (като голяма част от хуманитарните науки напоследък). Убедена съм, че досегът на младите колеги с нея може да открие нови хоризонти за бъдещи изследвания и интердисциплинарни сътрудничества.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА:

Rice 2014: Rice, Timothy. Ethnomusicology. A very short introduction., Oxford University Press, New York, 2014.