

Spent 1

ТЕРЕНИ

«Специален изд. Забавляваща илюстрация и оригинален дизайн»
или Визуалната фигура на СТ



Терени. ISSN: 2738-7674

Брой 1

Студентски и докторантски четения
„Оттук-оттам – културна динамика и съвременни
процеси”

Октомври 2018 г.
Исторически Факултет

Съставител: гл. ас. д-р Петя Василева – Груева

2018 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 1

Student and PhD Readings

**“From Here to There - Cultural Dynamics and Contemporary
Processes”**

October 2018

Faculty of History

Compiled by: assistant professor Petya Vasileva-Grueva, PhD

2018

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

ПРЕДГОВОР

Уважаеми читатели,

Пред Вас е първият брой на списание „Терени“, отразяващ най-точно образователния и научен път на развитие на академичната етнологичка общност в Софийския Университет, съставена от преподаватели и техните студенти: бакалаври, магистри и докторанти. Амбицията на списанието е да предоставя трибуна на прохождащи и утвърдени професионалисти да представят на широката публика своите изследователски интереси, записки от терени, научни дирения, доклади от конференции и пр.

Настоящият брой съдържа статии, разработени от доклади, изнесени на проведената през месец октомври 2018 г. докторантска конференция, състояла се в Софийския университет. Заявената тема на форума „Оттук-оттам – културна динамика и съвременни процеси“ беше подбрана с цел, колкото се може повече докторанти от различни факултети, университети и институти да вземат участие и да представят тези от процеса на работа върху дисертационните си трудове. През последните години специалност „Етнология“ може да се похвали с талантливо поколение докторанти, избиращи все по-разнообразни и интересни теми за изследване. От една страна, това са утвърдени полета в етнологията (например статията на Божидар Първанов за семантиката на обредните пространства), но от друга страна, превес взимат теми, представящи нови изследователски хоризонти като трудовата взаимопомощ през социализма (Кристина Бобева), съвременната миграционна култура (Марина Иванова), социалния капитал (Иванка Абаджиева), новопоявилите се събори и отношението към българската народна носия днес (Анелия Милушева). В сборника бакалаврите от специалност Етнология са представени от Валенсия Валентинова и нейният поглед върху европейската идентичност и Мария Боеклиева, която след завършването на бакалаврската си степен при нас избра друг факултет, но е запазила вкуса си към съвременните културни реалности, каквато е темата за корейския кибершаманизъм.

Статиите впечатляват с дълбочина, добър стил и прецизен баланс между теоретична част и собствен терен. Работата върху тях е допринесла за умението на своите автори ясно

и кратко да формулират тези, да представят емпирични данни, да правят заключения и чрез показната аналитичност, да затвърждават все повече позицията си на изследователи на културни динамики и съвременни процеси. Това е добро начало за списание „Терени“ и заявка и занапред да дава възможност за творчество и изява на бъдещите ни колеги.

Приятно четене!

Петя Василева – Груева

СЪДЪРЖАНИЕ

<i>Кристина Бобева</i> Трансформация на традицията за трудова взаимопомощ в България през социализма (анализ на теренни материали)	с. 5
<i>Божидар Първанов</i> Промени на функции и семантики при пространствата, свързани с оброчни обредни действия	с. 20
<i>Анелия Милушева</i> Дрес-код: Българска народна носия	с. 29
<i>Мария Боеклиева Муданг</i> в търсене на нови пространства: Развитие на кибершаманизъм в Република Кория	с. 48
<i>Иванка Абаджиева-Иванова</i> Миграции и мобилност сред ромите като ресурс за придобиване на социален капитал	с. 65
<i>Валенсия Валентинова</i> Програма «Еразъм» и нейната роля за изграждането на европейска идентичност	с. 85
<i>Марина Яниславова</i> Представи за София в житейските разкази на българи във Виена	с. 95

Трансформация на традицията за трудова взаимопомощ в България през социализма

(анализ на теренни материали)

Кристина Бобева

Докторант в катедра Етнология, ИФ, Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Transformation of the tradition of mutual aid in Bulgaria through Socialism
(analysis of field materials)

Kristina Bobeva

Summary

Keyword: socialism, tradition, mutual aid, transformation, everyday life

The aim of this article is to show how and why the traditional forms for mutual aid changed during the socialist period in Bulgaria. The main reason for the transformation of the various practices for mutual aid are the massive reconstructions of both social and economic life in Bulgaria after under the government of Communist party. After the collectivization of the agricultural land, livestock and inventory the traditional type of life in Bulgarian village is destroyed. Traditional practices for mutual aid, however, remain part of the everyday life of the rural population, only in the private sector. This article focuses on two examples – the maintaining of a small family agriculture farm and the building of a house. Both examples show how the tradition for mutual aid in Bulgarian village transformed during the socialist period.

Всекидневният живот в българското село е сложен комплекс от традиционни практики, обичаи, обреди, които обединяват духовния и материалния бит в общо, взаимосвързано цяло. Практиките за трудова взаимопомощ са част от тази единна система, в която функционира всекидневния живот. Те включват в себе си елементи както от материалната, така и с духовната култура на българския народ. Основна цел на този тип дейност е помощта за извършване на трудоемка или непосилна за едно домакинство работа. В традиционния колектив системата за взаимопомощ обхваща основно близки роднини и съседи като търсеният брой хора се определя според вида дейност, който трябва да се извърши.

Настоящата статия анализира проблема за трансформацията на традицията за трудова взаимопомощ в България в годините на управление на комунистическата партия. През този исторически период българското общество преживява трайна и цялостна промяна, която има своите отражения във всички сфери на ежедневието. Изменението на формата на собственост повлиява върху установения вековен ритъм на извършване на трудовите дейности и разрушава системата на традиционната култура, която към средата на XX век е до голяма степен запазена в българското село. Въпреки това отделни елементи от нея успешно се адаптират към новите условия, като запазват почти изцяло характерните си черти от предходния период. Такъв е примерът с трудовата взаимопомощ. Поводите за търсене на помощ и хората, сред които тя се търси, се нагаждат спрямо променената се обществена ситуация, но тези практики остават неделима част от ежедневието в българското село.

Този текст анализира данните от теренна етнографска експедиция направена през месеците март и април 2016 г. в гр. Съединение (преди това с. Голямо Конаре). Макар селището да е обявено за град през 1969 г. (Дочев, Илиев : 1985, с. 247), в текста събрания по темата емпиричен материал се разглежда като част от наратива по проблема за формите на трудова взаимопомощ в българското село. Причина за това е типът поминък в селището, който остава свързан основно със селското стопанство. Индустрията, доколкото изобщо се развива такава в близост до големия областен град Пловдив, е предимно лека, свързана с преработка на продукцията от земеделието и животновъдството. Затова всекидневният живот, респективно отделните дейности от ежедневието, продължават да бъдат свързани с традиционните стопански ритми в българското село.

Общата рамка на изследването, част от чийто резултати представя настоящият текст, е проблемът за социалните мрежи за взаимопомощ, които съществуват в българското село през социалистическия период. В този контекст споменаването на различни форми за трудова взаимопомощ и тяхната адаптация към променящите се условия, е важен елемент при установяване на видовете социално общуване в колектива, които се включват при формирането на различни по обхват мрежи. Въпросът за формите на трудова взаимопомощ и тяхното изменение през социалистическия период се открие като един от ключовите при провеждането на интервютата. Този текст ще акцентира върху формите на трудова взаимопомощ, които запазват изцяло значението си и почти не променят вида си в годините на управление на комунистическата партия в България.

За да се разбере изменението, което претърпяват практиките за взаимопомощ в периода на социализма, е необходимо да се направи кратко тяхно описание от годините преди 1944-та. Българската етнографска наука разглежда проблема като част от обширните теми за материалната култура и семейно-родствените взаимоотношения. Малко са изследванията, в които практиките за трудова взаимопомощ са основна тема. Изрично насочен конкретно към този въпрос е трудът на Киприяна Кръстанова „Традиции на трудова взаимопомощ в българското село“ от 1986 г. В своето изследване авторката описва явлението като едно от средствата за социално организиране в българското общество, което може да се основава както на кръвно-родствени, така и на социални връзки. (Кръстанова : 1986, с. 7)

Проблемът за вида и формите на трудова взаимопомощ е част от редица статии в списание „Българска етнография/етнология“ както в годините преди 1989 г., така и след това. Макар да няма нарочна статия върху тези практики, те се споменават като част от общия комплекс на селския начин на живот – в годините преди 1944, в 45-годишния социалистически период и в започналия след 1989 г. нов етап на политическо и икономическо развитие на България. Поради хронологичната ограниченост на тази статия, ще се приведат само примери, които засягат тези практики в годините от началото на управлението на комунистическата партия през 1944 г. до 1989 г. Всъщност тъй като в самото начало след установяването на новата политическата система в страната няма голямо отражение върху стопанството в българското село, първите изменения се

регистрират с началото на колективизацията на земята и цялостната промяна на всекидневния живот, която започва с нея.

Анализ на някои от аспектите на традиционните форми на трудова взаимопомощ в годините на управление на комунистическата партия в България се открива в редица публикации, които са посветени на този период като цяло или на отделни негови съставни части. В своята монография „Българският комунизъм“ социологът Ивайло Знеполски засяга проблема в историческа перспектива, анализирайки възможните решения на аграрния проблем в България. Изследването на историка Михаил Груев „Преорани слогове“ интерпретира тематика във връзка със значимите социални промени, до които води колективизацията на земята. Американският антрополог Джералд Крийд също регистрира явлението практики за трудова взаимопомощ, но вече в трансформирания им през социализма вид.

Проблемът за практиките за трудова взаимопомощ е свързан основно с въпроса за формите на собственост и вида стопанства в българското село. Темата е твърде обширна и е част от общия проблем за развитието на българското общество след Освобождението. Сравнително кратко и изчерпателно обобщение на възможните пътища за икономическо и социално развитие на българското село представя Михаил Груев в спомената монография. Първият вариант – наречен „буржоазен“ или „неколективистичен“, където се предвижда в българското село да се установят самостоятелни трудови земеделски стопанства и комасация като форма на уедряване на земята за по-продуктивна машинна обработка. Втората възможност – наречена „полуколективистки проект“ обединява идейните течения на аграризма и кооперативизма. В него кооперирането се разглежда като необходима икономическа стъпка заради стопанската слабост на отделните собственици на земя, при която обаче правото на частна собственост се запазва. Третият „колективистки проект“ се пропагандира от комунистическите дейци в България и в него еталон е съветската колхозна система. (Груев : 2009, с. 34 – 57) Анализ на този проблем от обществения и стопански живот на България до 1944 г. предлага и Ивайло Знеполски. В своя труд той обръща специално внимание на прокламираната от БЗНС идеология на аграризма. Тази именно реалност в българското село би довела до най-широко разпространяване на формите на трудова взаимопомощ. Оземляването на малоимотните и определяне на максимално количество земя, която един собственик може да притежава, означава раздробяване на

отделните стопанства и почти пълна уравниловка сред отделните стопани. Предлагащото от Стамболийски аграрно движение, определяно като „трети път“ – нито капитализъм, нито комунизъм, вижда своята база в „трудовата собственост“. Това е собствеността, която се използва непосредствено от самия собственик, за да издържа себе си и семейството си. (Знеполски : 2008, с. 153-154)

Установяването на управление на комунистическата партия и налагането на съветския модел в селското стопанство, след Втората световна война предопределят политическите и икономическите условия, при които се развива аграрният въпрос в България. Промените във всички сфери на икономическия, политическия и социален живот дават своето отражение върху ежедневието в българското село. Изследваните в този текст форми на трудова взаимопомощ, като интегрална част от традиционната култура (Кръстанова 1986: 122), също се повлияват от цялостната трансформация на обществения живот. Върху тяхното изменение най-голямо влияние оказва процесът на колективизация на земята. Обединяването на селскостопанските ресурси в общи кооперативи лишава от смисъл оказването и изискването на помощ от близки и приятели за дейности, свързани с отглеждането на животни или полската работа.

Значимата промяна в обществения живот, която е предизвикана от процеса на колективизация, особено след масовизацията от 1950 г., разрушава традиционния начин на живот в българското село, променяйки основата на неговото съществуване. Както посочва Киприяна Кръстанова в края на XIX и през първата половина на XX век голяма част от земята е притежание на дребните и средни селяни. Това фактическо положение обяснява голямата роля и същественото обществено значение на традиционните форми за организиране на селската трудова помощ. (Кръстанова : 1986, с. 33)

Тази особеност затвърждава задължителния характер на трудовата взаимопомощ – тя е икономическа необходимост. Както посочва Люба Макавеева: „Особено силно, главно в сферата на земеделието и животновъдството, са съхранени икономическите, морало-етичните и обичайно-правните представи и разбирания, свързани с трудовата взаимопомощ. Въпреки формираните тук социални правила, отразяващи дребнособственическия менталитет, в социалната действителност на къснокапиталистическото българско село продължават активно да битуват народните инициативи за трудово сдружаване.“ (Макавеева: 1990, с. 27) Същевременно включването

на почти цялата селска общност в този тип дейности усилва общоселското единство. Формите на свързаност, породени от необходимостта „да се помогне“, променят обхвата си и се трансформират спрямо конкретните обществени и икономически реалности. Техният произход обаче следва да се обвърже с традиционните форми на трудова взаимопомощ в българското село.

Настоящата статия показва как се променят практиките за трудова взаимопомощ в едно конкретно българско селище. Поминъкът на град Съединение (до 1969 г. с. Голямо Конаре) е изцяло свързан със селското стопанство. Важно е да бъде изяснено също така, че социалната стратификация е слаба т.е. към категорията „среден селянин“¹ попадат почти всички жители. В с. Голямо Конаре към 1945 г. от общо 1632-ма стопани 733 притежават до 30 дка земя, 753 от 30 до 70 дка, 136 от 70 до 100 дка и 10 до 200 дка. (Дочев, Илиев : 1985, с. 226) Т.е. общият брой на селяните, които имат до 70 дка земя е 1486 или около 90% от собствениците. Тези данни говорят за слабо финансово разделение сред жителите на селото.

Проведените по време на теренната етнографска експедиция интервюта доказват значението на трудовата взаимопомощ в социалното общуване като явление, което не загубва своята значимост през социалистическия период. Тук е необходимо да се направи уточнение, свързано с интерпретирането на материали от гр. Съединение като пример за традиционни елементи на ежедневиия живот в българското село. От една страна хронологично данните свързани с темата са предимно до началото на 70-те години т.е. преди с. Голямо Конаре да бъде обявено за гр. Съединение, от друга страна поминъкът и типът стопанство остават характерните за селото – ТКЗС и ТПК, без развита тежка промишленост. Най-голяма част от работещите са ангажирани в ТКЗС. (Дочев, Илиев : 1985, с. 258) Жителите на гр. Съединение продължават да отглеждат градина за задоволяване на нуждите от плодове и зеленчуци, гледат домашен добитък, обработват земя за лично ползване и работят продукция за ТКЗС на акорд. Градският облик на Съединение всъщност не се свързва толкова с годината на промяна на статута на селището, колкото с отпускането на средства от държавата по случай отбелязване на 100 години от Съединението на Княжество България и Източна Румелия през 1985 г. Тогава централната

¹ Бедни селяни – с до 20-30 дка, средни – до 80 дка, едри – над 80 дка по Васил Иванов *Класовите изменения в българското село* В: Ново време, 1958 г., кн. 5 с. 28-41, с. 29-30.

част придобива „градски“ облик – изгражда се централен площад, около него са реновирани и/или построени важни обществени сгради – читалище, общински народен съвет, смесен магазин, ресторант. Както ще се види в хода на текста по-долу, голямата промяна в стопанския живот за жителите на гр. Съединение идва след колективизацията на земята, инвентара и животните на стопаните, а не сред промяната на статута на селището.

Както вече беше посочено тази статия коментира проблема за формите на трудова взаимопомощ през социалистическия период. Анализът на материалите от проведената теренна етнографска експедиция посочва запазването два такива примера – помощ между различните поколения в едно семейство, в случаите когато има неолокалност на младото поколение, и строеж на къща.

Преди да се анализира първият пример – този за оказване на трудова помощ в рамките на самото семейство, е необходимо да се изяснят някои специфични критерии, които се използват в статията. Като случаи на трудова помощ се приемат само случаите, в които младото поколение се е отделило да живее на ново място (в посочените примери в ново селище), за да се открие фактът, че отделните поколения на едно семейство формират няколко прости домакинства.² Въпреки различните местожителства на членовете на отделните поколения на едно семейство, икономическата им свързаност остава силна. Останалото на село възрастно поколение едновременно помага на младите, давайки им ресурс, чрез който да облекчат домашните си разходи за хранителна продукция и евентуално възможността да изкарат финансови средства извън работните си заплати, и разчита на тяхната трудова сила, за да се осъществи необходимият обем работа. Важно допълнение е и фактът, че внуците твърде често прекарват голяма част от предучилищната си възраст „на село“, „при баба и дядо“. Както посочва В. К.: *„Значи те ако отидат само двамата и работят трудно ще си гледат децата, а ако не работят и двамата трудно ще се издържа семейството. Бабите тука на село ги гледаха до 6, до 7-годишна възраст докато не тръгнат на училище. ... И от Пловдив почти се гледаха до 7-годишна, основно тука се гледаха. Само който не е имал възможност, само той не си е оставял децата на село.“*³ Разказаното от информатора показва как семейните отношения се адаптират към

²Критерии за категоризация на домакинствата виж по-подробно Джон Хайнал - <https://www.ssc.wisc.edu/~walker/wp/wp-content/uploads/2012/09/Hajnal1982.pdf> - посетен на 22.11.2018 г.

³ В. К. – мъж, р. 1939 г., висше образование, семеен, пенсионер, интервюиран на 31. 3. 2016 г.

новите реалности при протичащия процес на урбанизация в България през годините на управление на комунистическата партия. Икономическата невъзможност на поколението във фертилна възраст да се справи без помощта на родителите, допълнително подчертава значимостта, която семейно-родовите отношения продължават да имат през социалистическия период.

От друга страна помощта, която младото поколение, което работи и живее в града, оказва в стопанската дейност на останалите на село родители е прието като норма. Младото поколение се включва в почти всички дейности извършвани извън работата за ТКЗС. Това са разнообразни стопански дейности приемани като частни, каквито са обработването на земя за лично ползване, гледането на селскостопански продукция на акорд и отглеждането на животни за предаване на месокомбинат „Родопа“. Те се извършват изцяло в семеен кръг включващ три поколения на семейството – възрастните родители, техните семейни деца (съответно със снахите и зетьовете) и внуците, когато пораснат достатъчно, за да се включат към стопанските дейности.

Новопреселилите в града използват всеки почивен от работа ден, за да се включат към стопанските дейности на село. Информаторката Ц. О. разказва за отглеждането на акорд от нейното семейство: *„Ние например, наши ‘те гледахме фъстъци и като си дойдем от Димитровград събота и неделя ходим да помагаме. По този начин се ангажира цялото семейство. И тези, които са тука и тези, които не са тука, помагат.“*⁴ В цитата ясно личи разбирането, че всеки член на семейството трябва да се включи в процеса на осигуряване на по-добро материално положение за рода като цяло. Тази „справедливост“ при полагането на усилия трудно може да се оцени в абсолютни стойности, но включването към общата трудова дейност се приема като задължение за всеки член на рода.

Материалите от теренната експедиция показват съобразяване на трудовата дейност в града с необходимостта от включване в трудовите процеси в селското стопанство. В. К. разказва за практикуваната в неговото семейство организация на труда: *„Помагаха, когато имаха възможност нагласят си смените, като има зор помагат. Тогава до 80-та година бубопроизводството беше популярно на акорд и много се гледаха буби. ... И при бубите има една седмица голям зор. Докато се завият. И тогава помагаха. Отпуска взимаха –*

⁴ Ц. О. – жена, р.1952 г., средно образование, омъжена, пенсионер, интервюирана на 29. 3. 2016 г.

платена, неплатена, да се помогне. Имаше връзка между селото и града.”⁵ Цитатът е добър пример за сложния процес на взаимодействие на дейностите между селото и града през социалистическия период. Запазването на трудовата взаимопомощ показва, че традиционните практики не са изгубили икономическото си значение в новите стопански условия. Към такова заключение води и примерът с отглеждане на децата на село до достигане на училищна възраст. Макар живеещи в различни селища, поколенията на едно семейство остават силно икономически свързани, а запазването на практиките за трудова взаимопомощ, показват колко трудно е самостоятелното финансово оцеляване на нуклеарното семейство.

Включването на цялото семейство в работата на акорд легитимира и достъпа на цялото семейство до финансовите средства, които тази продукция ще донесе. Разказът на Г. В. потвърждава включването на цялата работна сила за осъществяване на необходимите трудови дейности: *„Ние винаги сме помагали. ... То като работиш цяла седмица, цяла събота и неделя колко да помогнеш. Колкото сме могли, помагали сме. Тука каквото е трябвало с баща ми. Сестра ми и тя също, учителка е тя. Зет ми. Заедно сме работили. ... Тука помагахме, щото имаше смисъл да се помага.*“⁶ Тази обща работа на иначе отделно живеещи семейства е добър пример за адаптацията на семейните структури и традиционните форми на взаимопомощ, които са се съчетали в намирането на успешни житейски стратегии за подобряване на жизненото равнище в годините на социализма. Взаимната помощ, която си оказват членовете на един род помага за заделянето на известни финансови средства. В рамките на социалистически режими възможностите за употреба на пари за осигуряване на различни стоки, са ограничени. Все пак за голяма част от тези семейства има текущи разходи, които биват облекчени от допълнителните средства – плащане на наем за учещи в гимназия или университет в друг град. Събират се и пари за по-големи еднократни поводи – сватба, изпращане на войник, закупуване на жилище. Тъй като социализмът се характеризира като икономика на дефицита (Корнай 1996), в която често има недостиг на стоки, наличието на спестявания позволява дадена стока да бъде закупена в момента, в който се появи на пазара.

⁵ В. К. мъж, р. 1939 г., висше образование, женен, пенсионер, интервюиран на 31. 3. 2016 г.

⁶ Г. В. – мъж, р. 1940 г., висше образование, женен, пенсионер, интервюиран на 30. 3. 2016 г.

От посочените примерни ясно се вижда, че въпреки всеобхватните социални и икономически промени, които се случват в страната след 1944 г., остават редица сфери от живота, в които е необходима взаимна помощ в рамките на семейството, за преодоляване на икономическите трудности. Новите условия предполагат нов тип организиране на взаимопомощта в семейството, но тя остава важна част от ежедневието на семейството. Като най-важна причина за поддържането на трудовата взаимопомощ между различните поколения и въпреки неолокалността на младите, се откроява ползата и смисълът, който и двете страни откриват в продължението на тези традиционни практики. Промяната в условията води до трансформация на отделни елементи от формите на трудова взаимопомощ, но тяхното голямо значение се запазва и след установяването на новата политическа система в България след края на Втората световна война.

Другият широко разпространен аспект, в който традициите на трудова взаимопомощ се проявяват през коментирания период, е този за строежа на къщи. При този пример има промяна спрямо предсоциалистическия период на социалния кръг, към който се адресира молбата за помощ. Въвежда се нова социална категория – колегите, които стават част не само от професионалния, но и от частния живот на индивида. Както посочва Милена Беновска-Събкова „приятелството е предпочитан модел за изграждане на социалните отношения на работното място“. Авторката посочва два основни критерия за изграждане на тези приятелства – общото празнуване в рамките на колектива и общуването извън трудовата сфера. (Беновска – Събкова : 2003, с. 6-7) Оказването на трудова взаимопомощ между колеги е израз на формираните приятелски отношения и считането на определен колега за част от близкия кръг.

При анализа на данните за строеж на къщи е необходимо да се въведе периодизация, която има съществено значение за оценяване на запазването на традиционни практики в цялостно променената обществена структура в България след 1944 г. Всички интервюта с по-възрастни респонденти, които помнят първите години след създаването на ТКЗС и масовизацията, посочват като отличителен белег на 50-те години липсата на пари. К. М. си спомня: „Много беше лошо в първите години, че нямаше пари“⁷. С. Й. обобщава началните

⁷ К. М. – жена, р. 1936 г., полувисше образование, женена, пенсионерка, интервюирана на 10. 4. 2016 г.

години така: *„Немаше много хубави работи 50-та година, ама... Преживяхме и доживяхме да не видим толкоз зор както някой хора и доживяхме и доста годин“*.⁸

Подобряването на финансовото положение на населението на гр. Съединение се датира приблизително от началото на 60-те години. Обновяването на жилищния фонд се посочва като един от основните показатели, които доказват този факт. В. К. обобщава ситуацията както за периода на масова подмяна на жилищния фонд, така и за самия строеж на новите къщи: *„От 65-та до 70-та имаше подъем. И много хора направиха къщите тогава. Взаимно. Помагаха си в изграждането на къщите. Сами си правеха тухлите. Като правят къщата вика приятели, други, помагат, после той им ги връща тия надници.“*⁹ Описанието на респондента за начина, по който преминава процесът на търсене и оказване на трудова помощ показва, че са запазени двата негови основни елемента: помощ се търси когато семейството не може да се справи само и взаимността на практиките – оказаната помощ се връща.

По-конкретна информация за хората, сред които се търси помощ при строеж на къща и за начините да се върне тази помощ, откриваме в разказа на С. Й.: *„Ми виж сега, обикновено са пада на роднините най-много и най-екстремно е тоз, който скоро ще прави. Вие ще правите и той ще прави. Значи все единият ще е първи и идва та ми помага. Мине се помине една година. Тетрадката си я запълниш кой какво ти е работил и той като прави си отвърнеш деня. На трудови начала.“*¹⁰ Вижда се, че има ясна рационална логика за реципрочност на оказваната помощ. „Връщането“ на помощта е норма, очакван и приет от всички участници елемент от практиките за оказване на трудова помощ между отделните семейства в общността.

Цялостната картина на процеса с организиране на допълнителна работна ръка при строеж на къща се дооформя от сведенията от М. К.: *„Събират се наистина 20-30 човека, не им се плаща надница, те помагат и съответно те също, когато строят къща, моят баща е длъжен да върне този трудов ден. Наистина когато се налива плоча наистина се дава такъв обяд, има месо, овче месо или като курбан яхния. Всички, нали, не им се дава надница, но са гости с бира, с ядене. ... Но не само с близки, но съседи, приятели, роднини,*

⁸ С. Й. – мъж, р. 1933 г., средно образование, несемеен, пенсионер, интервюиран на 29. 3. 2016 г.

⁹ В. К. – мъж, р. 1939 г., висше образование, женен, пенсионер, интервюиран на 31. 3. 2016 г.

¹⁰ С. Й. – мъж, р. 1933 г., средно образование, несемеен, пенсионер, интервюирана на 29. 3. 2016 г.

колеги на моите родители. Всички идваха да помагат, защото по това време се строяха много нови къщи. ¹¹

Изречените коментари показват запазването на традиционните елементи от процеса на трудова взаимопомощ, каквито са отсъствието на парично заплащане и осигуряването на гощавка за работниците. Продължава да се спазва и практиката за разменния характер на този тип помощ. Отчита се и появата на новата група от помагачи – колегите. При процеса на строеж на къща се наблюдава почти изцяло запазен сегмент от традиционната култура, като що се отнася до смисловото му съдържание припокриването е пълно.

Промяната се регистрира в два елемента на практиката за трудова взаимопомощ. Първият е въвеждането на колегите като нова група от хора, към които човек се обръща за помощ при строеж на къща. Този факт говори за обществените промени, които настъпват в периода на социализма дори в малки населени места. Поради липсата на едра промишленост в града, миграцията към него не е сред характерните демографски процеси, по-скоро има отлив на население към по-големи градове, основно Пловдив. Всъщност колегите са нова категория хора, която разширява сферата на общуване през социалистическия период. А включването им към несвързана с работата дейност посочва тяхното приемане и в частния сектор, като част от сферата на неформално общуване.

Другият елемент е обемът и конкретните специфики на работа, които се извършват. През периода на социализма се наблюдава трайна тенденция за намаляване на обема дейности, които се включват към помощта при строеж на къща. Сравнението с предходния период показва, че много от материалите вече не се правят самостоятелно, а се купуват. Такъв е примерът с тухлите. В интервютата на информаторите се отчита, че след един момент тухлите започват да се купуват. Това се оправдава с наличието на тухларна в селото и с приемливата цена на материалите. Промяната по отношение на материалите и съответно обемът помощ, който изисква строежът на къща свидетелства разказът на С. Й.: *„Тази практика е от преди социализма, ама то преди социализма нямаше такова масово правене на къщи. Там на беше още по-зле. С кирпичи се правеше, ама кирпичите си ги*

¹¹ М. К. – жена, р. 1960 г., полувисше образование, женена, работи в сферата на културата, интервюирана на 12. 4. 2016 г.

*правят хората. ... Ама то пари има, ама тогава е била 16 ст. една тухла, а сега е 1,6 лв. Имало е разлика.*¹²

Цялостната социална, икономическа и политическа промяна, която претърпява българското общество в годините на управление на комунистическа партия има отражение във всички сфери на живота. Що се отнася до традиционния начин на живот в българското село, това е вярно с особена сила. Трудовата взаимопомощ, като дейност пряко свързана със стопанската работа на отделните собственици, губи своята икономическа основа с колективизацията на земята, стопанския инвентар и добитъка. Ролята на целия комплекс от обичаи, които са неизменна част от ежедневието на живот в българското село, значително ограничава обема си. Трудовата взаимопомощ, що се отнася до селскостопанската дейност, се ограничава до тесния семеен кръг. Драматично намаленият обем работа, който създава земята за лично ползване, гледането на продукция на акорд и отглеждането на животни за предаване на месокомбинат „Родоп“, не предполага включване на по-широк кръг роднини, съседи, приятели. Характерните при този тип трудова дейност елементи от социално общуване в селския колектив се изместват към нови форми.

В значително по-голяма степен запазва своите характеристики трудовата взаимопомощ при строеж на къща. В този случай няма стесняване на обхвата – дори напротив – наблюдава се включването на нова социална група, тази на колегите, към традиционната роднинска, съседска и приятелска общност. Новите реалности в областта на материалния бит улесняват значително процеса – промишлените предприятия произвеждат необходимите материали. Като своеобразно доказателство за този факт самите жители на гр. Съединение изтъкват факта, че жилищният фонд е обновен почти изцяло в последните две десетилетия на социалистическия режим. В случая е важно да се отбележи, че селището е относително голямо и в неговите граници работи фабрика за тухли. За разлика от друг райони на България, в моите интервюта с респондентите нямам разказ, в който семейство само да произвежда градивните елементи за своята къща – купуват се готови тухли, греди, дограми, цимент. Сходни са обаче практиките, чрез които се търси преодоляване на

¹² С. Й. р. 1933 г. – мъж, средно образование., неженен, пенсионер, интервюиран на 29. 3. 2016 г.

хроничния дефицит на строителни материали, а именно чрез търсене на начини за прескачане на официалната преразпределителна система и магазинна мрежа.¹³

Традиционните форми на трудова взаимопомощ продължават своето участие в социалния живот в българското село, въпреки мащабните обществени и икономически промени след 1944 г. Техният обхват се ограничава до останалите елементи на частна дейност каквито са строежът на къща и отглеждането на селскостопанска продукция отделно от кооперативните стопанства. Всъщност може да се обобщи, че необходимостта от взаимопомощ е пряко свързана с притежаването на лична собственост. С колективизацията изчезва основата, върху която се гради системата на традиционната трудова взаимопомощ. Затова и запазените елементи откриваме именно в частния сектор. Запазването и адаптирането на практиките за трудова взаимопомощ в индивидуалната дейност на жителите на българското село, след осъществяването на колективизацията, показва значимостта на тези практики в обществения живот. В новите социални и икономически условия се пренасят и трансформират форми на социална организация, които имат важна роля за функционирането на общностния живот в българското село.

Библиография:

Беновска-Събкова 2003: Беновска-Събкова, Милена. *Социални мрежи, коалиции и клиентелизъм на работното място през периода 1960-1989 г. в София*. В: Българска етнология, бр. 1, стр. 5-25.

Груев 2009: Груев, Михаил. *Преорани слогове. Колективизация и социална промяна в българския северозапад*. София. Сиела.

Добрева 2003: Добрева, Доротея. *Да построиш собствен дом. За употребата на социалните мрежи в социалистическото село*. В: Социализмът: реалност и илюзии. София. 2003. Издателство на БАН., стр. 63-75.

¹³ Подробна статия върху предизвикателствата, пред които се изправят жителите на с. Радуил и начините за справяне с тях - Добрева, Доротея, „Да построиш собствен дом. За употребата на социалистическите мрежи в селото“ в: „Социализмът: реалност и илюзии“, Издателство на БАН, София, 2003 г.

Дочев, Илиев 1985: Дочев, Донко. Йордан Илиев. *История на град Съединение*. Пловдив. Изд. Христо Г. Данов

Знеполски 2008: Знеполски, Ивайло. *Българският комунизъм. Социокултурни черти и властова траектория*. София. Сиела.

Иванов 1958: Иванов, Васил. *Класовите изменения в българското село*. В: Ново време, кн. 5, стр. 28-41.

Крийд 1986: Крийд, Джералд. *Опитомяване на революцията*. София. Апострофи.

Кръстанова 1986: Кръстанова, Киприяна. *Традиции на трудова взаимопомощ в българското село*. София. Издателство на БАН.

Макавеева 1990: Макавеева, Люба. *Социално-икономическите процеси в българското село през последните четири десетилетия и тяхното отражение върху живота на селското семейство*. В: Българска етнология, кн. 3, стр. 18-29.

Промени на функции и семантики при пространствата, свързани с оброчни обредни действия.

Божидар Първанов

Докторант в катедра Етнология, ИФ, СУ «Св. Климент Охридски»

Alterations in Spatial Function and Semantics, Related to Consecrated Grounds (*Obrok*).

Bozhidar Parvanov

Summary

Keywords: votive offering, sacred space, time, semantics, myth, culture and tradition

The following article aims to trace, albeit rather partially, a major subject of that which is known as “traditional Bulgarian religious culture/practice”, associated with the perception of space and time in a particular ritualistic and extra-ritualistic setting. This includes the change of purpose and semantics of certain spaces (and places), within the context of the cultural dynamics of the traditional rural society. This work is focused on the example of the votive offering (*obrok*) and its consecrated ground – a manifestation of the common Balkan practices of religious festive sacrifice.

Един от най-важните въпроси при изследване на народната религиозност е свързан с традиционните култови места за извършване на кръвна или безкръвна жертва. Често по страниците на българската етнографска и етнологичка литература тези места биват представяни с общия, обединяващ термин *оброк*. Това унифицирано наименование има за цел да обгърне цялото многообразие от обекти, свързани с практиките на извършване на молебен, съпроводен с жертвоприношение. Въпреки това, в българската обредна традиция тези обекти са с различни пространствени, материални и планови характеристики, като би било трудно да се обгърне цялото различие от елементи и прояви, особено при изследване на един определен емпиричен признак или дори система от специфики. Поради тази причина проучването на подобни явления изисква тяхното разглеждане да бъде

съобразено с конкретния исторически, социален, религиозен и териториален контекст. Споменаването на религиозността не е случайно, тъй като условната категория на „оброчните практики“ е характерна за повече от една конфесионална/етническа група, понеже лесно би могла да бъде отъждествена с повечето разновидности на т. нар. *балкански курбан*.

В българската наука често, макар и откъслечно, е разглеждана темата за оброците и съпътстващата ги празнична традиция. Тяхното споменаване е засвидетелствано в изследванията на етнографи, археолози, изкуствоведи и др. В повечето случаи тази тематика се явява като съпътстваща или допълнителна, вметната в контекста на по-пространни студии, засягащи конкретни или по-общи проблеми на българската (и балканската) традиционна култура. Все пак въпросът за оброчните системи е от особена важност в перспектива на изследванията върху сакралната *проксемика*¹⁴ и *хронемика*¹⁵. Изборът на последните два термина, въведени като самостоятелни дисциплини в изучаването на невербалната комуникация, съответно от Едуард Хол и Томас Бруно, не са случайни. В този смисъл е твърде характерно схващането на ритуализираното действие като форма на предаване на информация, дори като своеобразна комуникация между членовете на общността, които са съпричастни по някакъв начин с обряда, т.е. участват пряко в него и познават митологичните/религиозните предпоставки за неговото съществуване. Обредът е и правно-регулативен принцип, що се касае до социалната прагматика и социалното структуриране, като изпълнява и функцията на трансмисия при превръщането на основните културни ценности в практически правила и поведенчески норми, прилагани във всекидневния живот (Папучиев, 2016: 410).

Като първа стъпка е редно да обърнем внимание върху названията на самите сакрални места и свързаната с тях обредност. В етнографската наука понятието *оброк* се мисли като синтез от две отделни значения: 1) на свещено пространство; 2) на съпътстващата го обредна традиция, обичайно чрез описването на ритуалния процес –*излизаме на оброк, изнасяме кръст* и др. В този ред М. Беновска-Събокова отбелязва съвсем основателно, че

¹⁴ Проксемиката представлява изследването върху човешката употреба на пространството и произтичащите от нея ефекти върху моделите на поведение, методите на комуникация и социалното конструиране. Терминът е въведен през 1963 г. от Едуард Хол. Вж. Hall, 1966.

¹⁵ Предмет на хронемиката е ролята на категорията „време“ в различните форми на общуване. В това число влизат и промените в усещането за време, спрямо отделните аспекти на битието. Терминът е въведен от Томас Бруно в края на 70-те години на XX в. Вж. Bruneau, 1980.

названието *оброк*, в двете си значения, се разбира първо като жертвен ритуал в системата на българските календарни обреди, посветен на конкретен православен светец, и второ, като самото сакрално място, където се извършва обредът. Мястото от своя страна е маркирано от наличието на кръст (каменен, по-рядко дървен) или друг вид паметен знак (камък, плоча) (Беновска-Събкова, 1999: 70). От своя страна бихме добавили, че освен като обозначение за сакралното място, чрез понятието *оброк* се отбелязва и самият оброчен паметник или оброчен център. Някои автори, сред които В. Мутафов, предлагат в своите изследвания най-често понятието *оброчище*, като в този случай то е със строго определено ареално значение – на обособена сакрална територия за извършване на обредно действие, която включва целият пространствен комплекс, в това число всички обекти (оброчни паметници, дървета и др.), намиращи се в неговия обхват (Мутафов, 1989: 194; Петкова, 2012: 383; Петкова, 2016: 31 – 42). В повечето случаи тези маркери (паметници) са същинската ос (*axis mundi*), която съсредоточава около себе си кулминацията на ритуализираното действие, или най-малкото обосновава целостта на обряда. Подобно твърдение би могло да се третира донякъде като противоречиво, тъй като могат да съществуват *оброчища*, неотбелязани от конкретен паметник. Действително се наблюдават такива примери, при които няма наличие на поставен маркер (плоча или кръст), въпреки това въпросното място се счита за сакрално. При подобна ситуация признакът, характеризиращ определена територия като „свещена“ се крие в нейното наименование (*църквище*, *манастирище* др., които препращат към определена религиозна традиция). В тези случаи подобна роля изпълнява един умозрителен център, който реално се манифестира по времето на обряда. Разбира се, трябва да съществува и дадена предпоставка в естествената среда, която би могла да бъде натоварена с определено символно значение, като например дърво, камък, скала, извор и пр. Това свидетелства за семантичната динамика на пространството в контекста на сакралното и профанното време. Семантичният анализ на понятията, свързани с дейността по изпълнението на самите обреди, предоставя ценна информация за това как те биват схващани в контекста на универсалния светоглед на общността. Чрез изразите *изнасям кръст/свинец*, *излизам на оброк* и др. се посочва, че основният мотив е напускането/прекрачването на една веществена или често вменена граница, с цел преминаване в друга, не толкова усвоена територия. Отвъд границите на населенния микрокосмос, започва областта на непознатото,

на неоформеното (Елиаде, 1998: 35). Това, разбира се, може да има двойко значение, тъй като чрез акта на *изнасяне/излизане* може да се мисли и за напускане на родово-семеен кръг и ритуалната интеграция в рамките на социума, или по-скоро социалната йерархия. Подобен пример се среща при общоселското отбелязване на празника. Първото тълкование по-скоро се отнася към изначалното поставяне на нов оброк. В този случай границата на домашната, позната територия се прекрива, с цел приобщаването на нови пространства в обхвата на усвоения сакрален кръг, като това става чрез акта на *обричане*. Основен мотив при ритуалите, свързани по някакъв начин със земята и селското землище, е именно напускането на подреденото и организираното пространство и навлизането в аморфното и хаотичното. Вследствие на това тези пространства престават да се схващат като чужди, добиват статута на територия, която е „своя“. Подобна поливалентност на значенията на обредите не е изненада, що се касае до характера на цялата календарна или семейна обредност, по-специално чисто функционалната перспектива на всяко едно ритуализирано действие. Тази функционалност често прелива между социалното изграждане и предаването на религиозно-митологичните представи.

Всеки микрокосмос, всяка населена област или познато пространство има това, което би могло да се нарече „център“, т.е. едно идеално свещено място (Елиаде, 1998: 36). В случая на оброчищата, това представлява оброчният маркер. В митическата география, или *йеротопията* (по Елиаде), свещеното пространство е идеалното пространство, като в този смисъл центърът се явява една точка на пресичане, т.е. тук може да се говори за една символична перпендикулярност, която по определен начин свързва представите за ураничното и хтоничното, мъжкото и женското. В своите ранни етапи оброчната празничност е била неизменно свързана с ритуалите за плодородие, като наличието на оброк в рамките на обработваемата земя се е схващало като гарант за успешния аграрен цикъл. В този смисъл ритуалите/обредите имат за цел да претворят пространството с един хармоничен и изцяло ползотворен за човека маниер. При усвояването на нови участъци земя тяхното организиране и възприемане в кръга на познатото става по два начина: динамичен и статичен. Динамичният начин предполага пряк досег с елементите на средата, т.е. навлизане в неусвоената територия. Статичното усвояване разчита в по-голяма степен на зрителното и образното обхващане на пространствата, като това става чрез очертаването на умозрителни концентрични кръгове около това, което се схваща за

„идеален“ център: в повечето случаи – дома. Този похват е особено характерен за обществата, чиито основен стопански модел е уседналото земеделие (Лероа-Гуран, 1999: 281 – 283). Символизмът на пространството се подхранва именно чрез размисъла върху него, т.е. неговото осмисляне. По този начин то се превръща в образ или дори в знак. Този размисъл се пресъздава в рефлексията и непосредственото изучаване на връзките, чрез които се извършва преходът от профанно/знаково ненатоварено пространство към *знаково място*. Колкото по-органична и пряка е връзката между хората и средата, толкова по-развита е тяхната идея за мястото в контекста на заобикалящия ги свят. От своя страна обозначаването на определено пространство като „място“ води до известна обвързаност относно него и така се разгръща усета за принадлежност. Затова и оброците, както и заобикалящата ги среда, схващани като родов реликт, допринасят за задълбочаването и затвърждаването на този усет. Впоследствие това се превръща в траен стереотип, който се възпроизвежда ритмично в рамките на календарния цикъл, т.е. образът прераства в обред. Чрез това се създава устойчива връзка между ритуала и пространството, която връзка включва вече и времето като величина.

Основното човешко схващане за времето се базира изцяло на идеята за цикличността – предвидимото повторение на събития, свързани с природни процеси и жизнен опит. Това е фундаментален модел за организиране на връзките между човека и неговата непосредствена и далечна среда. Обредът е човешкото (културно) превъплъщение на кулминацията на определени пространствени, времеви и сакрални елементи в една обща динамична цялост (Байбурин, 1983: 15) .

Най-сигурното средство, гарантиращо цялостното, комплексно предаване на знакова информация е обредът. За да се оцени правилно ролята на ритуала в механизма на традицията, е необходимо да се вземе предвид една особеност на отношението към света на традиционния човек (*homo traditionalis*). В тази система на мислене за реалност се схваща това, което може да бъде съотнесено с даден прецедент. Всичко, което не съответства на моделите, съхранени в колективната памет, и което излиза извън рамките на стереотипния опит, се смята за несъществуващо, несъдържателно. В този ред, представата за света би могла да бъде мислена като сбор от прецеденти. Най-вече съществените за жизнеността на колектива прецеденти определят ключовите ситуации, възпроизведени в обряда. Обредите от своя страна се базират на конкретни опорни точни,

съотнасяйки ги към резултатите от дадени сакрални действия, като едновременно с това им придават и статута на реални събития. Накратко: същността и целта на ритуала е да потвърди дали има съответствие между сакралните образци и емпиричните факти.

Особено значимите предпоставки и условия предполагат периодичното „потвърждаване“ на съответствието (Байбурин, 1983: 6 – 7). В случая на оброчните обреди ритуалният процес не е насочен директно към непосредствената действителност, а по-скоро към две отделни перспективи – образа на усвоеното, окултурено пространство и добруването, благополучието на колектива (село, родова общност, семейство). Това схващане съответства на митологичните еталони – представата за плодородната земя в началото, в митическото време. И в този случай технологията на ритуала пресъздава ритмично и отмерено във времето идеалната картина на света.

При изследването на пространството в контекста на човешката обредно-митологична дейност, може да се говори за няколко вида съотношения между пространство и обред. Най-напред пространството и обредът се явяват като конкретна реализация на представата за света, както стана ясно по-горе. В това има определени сходства и различия.

Сходството се крие в подражанието на образите, но също така и в съдържанието, например оброчният център и периферия, разположението спрямо посоките на света, перпендикулярност и т.н. Разликата е, че средствата, имитиращи съдържанието вътре в пространството, се отличават от тези, застъпени в обряда. Второ, пространството може да бъде включено в обряда и неговата структура с двойствено приложение: като място за разгръщане на ритуалното действие, но също и като ритуален символ, какъвто би могла да бъде обработваемата земя. На последно място пространството може да влезе в качеството си на основен обект на ритуалното действие. Пример за това са обредите, наречени в Западна България *обикаляне (на) полъе* или *кръстоноше*. Те включват обикалянето на всички оброчища в селското землище и миросването на оброците и прилежащите им други свещени обекти, най-често дървета. С този обред се преутвърждава статута на вече усвоеното пространство около землището, като чрез този акт се очертава един мислен концентричен кръг около обитаемата, „културна“ площ. Както се вижда, тези ритуали не са насочени към определен елемент на пространството, а по-скоро към неговия образ в случая като окръжност, заобикаляща периметъра на познатото и доместицираното.

Извършването на обредни действия, свързани с оброчищата, не винаги предполагат присъствие на самото сакрално място. При сръбската *слава* курбаните се извършват два пъти в рамките на една календарна година, веднъж край оброчището и веднъж извън него. Това има обяснение в принципа, че пространството, което се счита за усвоено, не е непременно засегнато от пряка човешка намеса. Тук по-скоро става дума за зрителната, донякъде сетивната, и образната (семантична) класификация и оценка на включените в пространството обекти. Поради тази причина следва и изучаването на пространството в аспекта на народната култура да се разглежда през два начина за добиване на информация: материален (пряк) и духовен, т.е. културен и естетически. Информацията, която произтича от обряда, не е задължително да бъде вербална, т.е. да е продукт на словесния фолклор: песен, наричане, клетва и др. Обичайно бихме се съгласили с твърдението, че предаването/прехвърлянето на традиционното познание се извършва на базата на фолклорния текст. В някои случаи, обаче, предаването на информация не зависи толкова от самата словесност, а по-скоро от моделите и образците, които я предшестват, и които правят възможно нейното пресъздаване. Дублирането или мултиплицирането на тези модели на различни нива в съдържанието на даден текст, или в няколко субстанциално различни текстове, доказва устойчивостта на първообразите във фолклорната култура и тяхната семантична синонимност. Изхождайки от историята на човешкия социален и религиозен опит, може да се твърди с положителност, че обредите, ритуализираното действие са основно средство за прехвърляне и придаване на културни образци (Байбурин, 1983: 4). Или иначе казано: обредният жест, обредното деяние или поведение предхожда ритуалното говорене и словесност.

Целта на всеки ритуал е да затвърди връзката между съществуването на колектива и космическия порядък, като оброчната обредност не прави изключение. Обичайно оброчните празници се разполагат в критични за стопанската дейност моменти от календарния аграрен цикъл, независимо от конкретния характер на причините за поставянето на оброк. В хода на тази празнична форма се определя една сакрална точка от пространството като „център на света“, а празничното време се превръща в митологично време и тук се разиграва цикличното преповтаряне. От особена важност е да се определи най-сакралният момент във времето, тогава когато неговата профанна продължителност се

прекъсва и то се ~~възвръща~~ в тази отправна точка, която е била в самото митологично начало. Под начало се разбира започването на определени процеси в природата, като например сезоните, аграрният цикъл, първото заораване и др. Тук може да се говори за един времеви-пространствен ритъм, който играе структуроопределяща роля в изграждането на културата и общността. Тази система се базира върху геометричното подреждане на протичащите години в една мрежа, фиксирана по отношение на периодичното пространствено разположение на няколко основни небесни тела. Стремехът е към осигуряване на една регулярност на календарните мрежи, фиксирайки ги в равни интервали. Както посочва Лероа-Гуран, най-базовото схващане на времетраенето се извършва чрез идеята за повтаряемостта и абстрактната концепция за идеално равни периоди. Както се видя от примерите по-горе, времето при традиционните общества е винаги оперативно, свързано с определено трудово действие. Периодичното отчитане на астрономическите промени, следователно и на непосредствено природните, поражда един времеви символизъм, в който религиозната мисъл се прилага преди всичко към трудовата/стопанската действителност (Лероа-Гуран, 1999: 274 – 276).

Библиография:

Байбурин :1983. Байбурин, А. К. Жилище в обрядях и представлениях восточных славян. Наука: Ленинград.

Беновска-Събкова :1999. Беновска-Събкова, М. Оброците в Северозападна България: : вид религиозно поведение в пост-социалистическо време. // *Българска етнология*, кн. 1 – 2. Акад. изд. „Проф. Марин Дринов“: София с. 70 – 84

Елиаде: 1998. Елиаде, М. Образи и символи. Прозорец: София.

Елиаде: 2002. Елиаде, М. Митът за вечното завръщане. Захарий Стоянов: София.

Лероа-Гуран :1999. Лероа-Гуран, А. Символите на обществото. – В: *АВС на етнологията. Антология на науката за човека, културата и обществото. Том II.* Съст. И. Георгиева. Унив. изд. „Св. Климент Охридски“: София. с. 267 – 289

Мутафов: 1989. Мутафов, В. Оброчищата като култови обекти. // *Етнографски проблеми на народната духовна култура*, т. 1. Акад. изд. „Проф. Марин Дринов“: София. с. 194-221

Петкова: 2012. Петкова, М. Оброчищата – опит за класификация. – В: *Етнологията в България – история, методи, проблеми*. Акад. изд. „Проф. Марин Дринов“: София. с. 383 – 391

Петкова: 2016. Петкова, М. Българска оброчна пластика. Фабер: В. Търново.

Bruneau: 1980. Bruneau, T. J. Chronemics and the Verbal-Nonverbal Interface. – In: Key, M. R. *The Relationship of Verbal and Nonverbal Communication*. Mouton Press. 101 – 119

Hall: 1966. Hall, E. T. *The Hidden Dimension*. Anchor Books: New York.

Дрес-код: Българска народна носия

Анелия Милушева

Докторант в Катедра Етнология, ИФ, Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Dress code: Bulgarian National Costume

Summary

Aneliya Milusheva

Keywords: feasts, traditional costume, tradition, modernity

A rapidly growing interest towards feasts and festivals requiring Bulgarian national costumes as a dress code is registered in recent years. Audience at such event is obliged to wear some element of the traditional costume, in order to participate in. The trend is seen even at personal or family celebrations. The article focus is upon this ‘fashionable’ phenomenon, its roots, and reasons becoming so popular. The National Bulgarian costume is presented through its new role of symbolic bridge between past and present, tradition and modernity, sustainability and dynamic changes.

Съществува традиционен постулат, че модата се мени, а фолклорът и традициите остават. Те се предават от поколение на поколение и така миналото намира своята проекция в бъдещето. Може би основателно се твърди, че страната ни е истинска съкровищница, непресъхващ извор, успял да съхрани през годините духа на старото време. Но дали, чрез романтиката на отминалото, не се цели намиране на загубена идентичност? Дали не става въпрос за търсене на опора в историята и за едно патетично чувството на национална принадлежност, което да изгражда сфера на стабилност, сигурност и защитеност чрез подчертано емоционално отношение към традиционната култура и миналото? Дали не са намесени и комерсиално-икономически механизми и търсения?

През последните години се наблюдава бързо растящ интерес към на едно ново явление в българската култура – фолклорните събори, изискващи от всички участници, и от сценични изпълнители, и от публика, задължително облекло – народна носия. Свидетели сме и на засилен интерес към пресъздаване на фолклорен мизансцен и включване на народни мотиви в организирането на сватби, кръщенета и други лични и семейни празненства, включително и такива, липсващи в „традиционното“ миналото, като

абитуриенските балове. Това потвърждава думите на видния български фолклорист и етнолог проф. Тодор Ив. Живков, който казва: *„Фолклорът е културен феномен, който съществува като необходимост от художествена изява на всяка личност и на всяка човешка общност, феномен, при който и в миналото, и днес се осъществява дълбоко единство на всички форми за художествен изказ, познати в битовата практика на хората – слово и музика, танц и пластично изображение, сакрално действие и карнавално превъплъщение, делнично и празнично общуване и т.н. Този феномен не е само културно наследство, както се мислеше по времето на Шишманов. Той е живо и постоянно обновяващо се творчество, нужно на всяка епоха, на всяко поколение, на всяка личност.“* (Живков 1990:58) В встъпителния си доклад на учредителната конференция на Фолклорното дружество в България (23.06.1990 г.), той казва още: *„Ние сме против всяка консервация на фолклора и желаем да подкрепяме неговото развитие и обогатяване. Ние сме за откриването и подкрепата на всички нови форми на фолклорно творчество и стоим твърдо на позиция против всяко идеологическо вмешателство във фолклорния процес.“* (Живков 1990:62) В този ред на мисли тенденцията на засилен интерес към фолклорните елементи не е нито нова, нито неочаквана, а съвсем закономерна и естествена изява на обновяващото се народно творчество.

Проучването и събирането на теренен материал по темата са ограничени в едно единствено събитие, изискващо от участниците задължително народно облекло. Също така, съществува възможност за субективност и прекомерно идеализиране на идеята за носене на народна носия в съвременето, предвид емоционалното отношение към самото събитие. Съобразявайки се с това, в настоящата статия ще направя кратко съпоставяне на значението на фолклорното облекло и възприемането му в миналото и днес. За целта ще конкретизирам отделни традиционни представи и ще направя опит за анализ върху отговорите от проведена от мен анкета. Искам да уточня, че е възможна липса на пълнота и детайлна изчерпателност на разглежданата проблематика, както при обзорния преглед на проведеното допитване, така и при изводите в настоящата работа. Теренните материали са събрани през месец септември 2018 г., като в анкетата участват 8 жени на възраст между 18 и 58 години, участнички в Български събор „Хайдут Генчо“. Малкият брой анкетирани и липсата на по-голяма задълбоченост на проблематиката не предполага общовалидност и

изчерпателност на резултатите и направените изводи. Цел на разработката е да покаже важността на това да бъдеш облечен в народна носия, сред определен кръг хора и значението, което те влагат. За основен подход на работа съм избрала преглед на вече направени такива изследвания и публикации, като целенасочено съм извадила само детайлите, свързани с конкретиката на моята тема. Като допълнителни методи съм включила и непосредствено наблюдение върху поведението на хората на конкретния събор, теренно интервю и кратка анкета, включваща въпроси, свързани с наличието или липсата на удовлетвореност от носенето на народна носия в съвременността ни. В анкетата са включени и въпроси, свързани с начина на придобиване на носиите, причината за провокиране на интерес към тях, честотата на обличане и поводите за това и др. (виж приложение)

За начало на тенденцията, изискваща задължително фолклорно облекло от присъстващите, можем да приемем, съвсем условно, защото в предшестващите години има подобни епизодични събития, организирането на Първия фестивал на фолклорната носия – Жеравна през 2008 година. Днес, 11 години по-късно, многобройните подобни фестивали са препълнили фолклорния календар в страната ни.¹⁶ Като се включат и събития от рода на исторически възстановки и провеждане на „автентични“ сватби, изобилието от подобен род празници е повече от достатъчно, за да възникне и интерес към причината за това. Няма как да се отрече, че много фрагменти от бита, традициите и обичаите са запазени благодарение именно на организации и хора, милеещи за фолклора, занаятите и всичко онова, което ни връща към корените. Без да критикувам или омаловажавам патриотичния дух, гордостта, себеотдаването и труда на много истински родолюбци, чрез разработката си се фокусирам върху тази съвременна тенденция масово и по всякакъв повод хората да се обличат в народна носия, както и върху причините за така наречената мода – дрес-код народна носия.

Български Събор "Хайдут Генчо" се провежда за трета поредна година, от 22 до 24 юни 2018 г., в гр.Хисаря. Той носи името на защитника на местното население в

¹⁶ Български Събор "Хайдут Генчо" гр.Хисаря, Фестивал „1000 носии на едно място“ гр.Разлог, Всенародно веселие с носия в местност "Авренска поляна" край град Белослав, обл. Варна, "Северняшки фолклорен събор "Леденика", Национален фолклорен събор „Лудогорие“, който през 2015 година събра 3009 души в народни носии за тракийската сватба на Пчелина, Национален събор на овцевъците гр. Лясковец и мн.др.

освободителните борби в България – Хайдут Генчо и се организира ежегодно от Сдружение „Хайдутѝ“. Сдружението е основано през 2014 година, както пише в интернет сайта им, „от група ентузиастѝ и приятели с общи интереси в посока пресъздаване на един период от българската история, епохата от 18-19век, в която важно място заема народният закрилник и герой-хайдутѝна. Това е и причината организацията да носи такова име, а участниците в нея максимално да се доближават до „историческата правда по отношение на облекло и въоръжение“.¹⁷ „В момента имаме 43 членове. Избрахме името на Сдружението – „Хайдутѝ“ без допълнителна конкретика, тъй като се стремим да избягаме от регионалната зависимост и местен патриотизъм. Навремето четите са се сформирали от хайдутѝ от цялата страна и действително нашата дружина е регистрирана в Пловдив, но членовете ни са и от София, Бургас, Сливен, Карлово, Хисаря, Първомай.“¹⁸

Фолклорното събитие, стоящо в основата на разработката, до голяма степен повтаря модела и на други подобни събори и фестивали, провеждани в наши дни. Вече не толкова редки и в никакъв случай определяни като изключение, такива организирани мероприятия ясно сочат тенденция за по-масово използване при празнуванията на фолклорни елементи и форми на „културно инсцениране“. Нещо повече, миналото не само присъства и се наблюдава, възприема или оценява, то сякаш оживява и придобива осезаема плътност, както и последваща удовлетвореност. Участниците, носейки специално подбрано за случая облекло, се превръщат в герои т.е. действащи лица, а не са пасивна публика. Разбира се, за това предполага и развитието на събитието в естетичен и елитарен вид и на подходящо място, тъй като въпреки заявката за автентичност и правдоподобие при подобни случаи, представянето най-често става съобразно онова, което е значимо за настоящето. (Янева 2009:18) Издържаната и възпроизведена в „традиционен“ и „български национален“ стил обстановка съвсем не е без значение за влизането в роля. За гостите е подготвена съпътстваща сценична програма през всичките дни на събора. Танцови и певчески колективи, чрез фолклорните си представления и зрелищни обредни моменти от старата ни култура като кукерство и нестинарство, също допринасят за приповдигнатото настроение и усещането за „традиционност“. Предвид съвпадането на събора с Еньовден, специално е представен обичая „Еньова буля“. Поляната на събитието е предварително украсена и

¹⁷ www.haiduti.com

¹⁸ пак там

аранжирана със стари предмети (черги, домакински съдове, селскостопански уреди и др.). Обособени са отделни кътове за „традиционни“ гозби и приготвяне на хляб по стар начин, в подница. Всичко това допълнено с множеството хора, облечени в носии, прави преживяването на събора особено специално, вълнуващо и заредено с висока доза положителна емоция.

Облеклото като постоянен и задължителен елемент от културата, със стабилна структура и устойчиви връзки с духовните и обществени явления (Дечева 2002:183), е една от най-важните съставни части на националното самосъзнание и самоопределяне. Народните носии на старите българи са сред най-забележителните творби на народното изкуство. Облеклото, чрез техниката на тъкане и кроене, чрез материала, формата и композицията на множеството части на костюма, разкрива съхранени в продължение на векове архаични черти. Отделните части на облеклото, украсата и накитите изграждат сложна система от знаци, определяща мястото и ролята на човека в обществото, неговата пола, възрастова, семейна характеристика. Богатството и своеобразието на българския традиционен костюм се постига с изключително рационално съчетание на няколко основни елемента, с изчистен обем от необходими дрехи. *„Практичността и търсената естетика са в състояние да обяснят изключителния консерватизъм на костюма, но не трябва да се пропуска и една характерна особеност – знаковата му функционалност“*, пише Радослава Ганева (Ганева 2003:7). Всеки негов елемент, веднъж включен в конструирането, участва и в поддръжката или трансформацията на социални идентичности. За традиционната общност това са конвенционални знаци – създадени, утвърдени и неизменни в дълголетна употреба (Ганева 2003:7). Народните вярвания за облеклото, представени в митове и легенди, песни и приказки, разкриват древни представи за света и човека. Багрите и знаците на българското народно облекло хвърлят светлина върху вътрешния мир и естетика на предците ни (Комитска 2005:6). Българските народни носии са твърде важна част от духовната и материална култура на българския народ, благодарение и на тях той е оцелявал през вековете (Комитска 2005:30). По думите на Анита Комитска дрехата като неотменна част от българската култура и история *„не отстъпва с нищо на златните съкровища на българското ювелирно изкуство по своята красота и майсторство“*. В албумът от носии, посветен на 100-годишнината от създаването на Националния етнографски музей четем: *„Традиционното народно облекло неотменно присъства във всекидневния народен живот*

– в ежедневиия и в празничния бит, в системата на културата, където материалните и духовни явления взаимно се проникват и допълват. За разлика от останалите предмети в материалния бит, облеклото съпътства човека винаги и навсякъде от момента на раждането, когато се облича първата ризка, до погребението, за което задължително са новите или венчалните дрехи.“ (колектив 1994:3) Българската носия е специфично културно явление с дълъг исторически живот. Днес тя основателно е определяна като културна ценност, с цялото ѝ многообразие и във всичките ѝ разновидности и областни особености. Заедно с това носията е и представянето на сръчността, естетичното чувство, майсторските умения и „златните ръце“ на българката. В масовото съзнание тя е най-често срещаната представа за „автентичното българско“.

Осмисляна в традицията като повторение на човека и в много обредни моменти и практики дори заместваща го, в наши дни българската народна носия е своеобразен микромодел на минали етнографски процеси и пъстра етнокултурна картина, основно средство за представяне на национална идентичност и осъвременено понятие за „народен дух“. Обикновено хората, които избират да облекат такива дрехи, визирайки този род събития, го приемат като „свещенодействие“, съпътствано от чувство за национална гордост, етническа принадлежност и високо самочувствие. Обличането на носия днес често е свързано с празничност и приповдигнато настроение. „Когато събитието, което посещавам, позволява народно облекло, винаги обличам носия, защото това допринася за празничното настроение, а и се чувствам по-красива.“, тя е „Израз на принадлежност и преклонение пред духовността на народа ми.“, „Чувствам се свързана с дрехата, която нося. Дава ми сила.“, четем в отговорите от проведената анкета. Като основна причина да се обличат такива дрехи интервюираните изтъкват факти, свързани с тяхното отношение към опазването на традициите, съхраняването на българщината и личния им ангажимент към това - „Любовта към българския фолклор.“, „Започнах да се обличам с носия, след като създадохме „Дома на традициите“ и в процеса на работа открих тези съкровища в старите ракли на бабите. Бях изумена от красотата на дрехите.“. Другаде в анкетите намираме още: „Желанието ми да покажа, че съм българка. Обичам родината си, обичаите и най-вече традиционното облекло.“. Участвайки в събора, човек би могъл, относително лесно, да удовлетвори „необходимостта от поддържане на връзката с традициите и техните послания.“. Ценността и сантименталното значение, което имат

носиите за притежателите си, стопроцентово се отнасят към суперлативите. – „Всички са ми безценни, но най- вече тази от баба ми.“, „Безценни са!“, „За мен тя е изключително ценна“, „Обичам ги всичките.“, „Колкото реликва.“, „В моето семейство има закон - "Земя не се продава, освен при изключителни обстоятелства!" Носията е поне толкова ценна, колкото земята! Това е силата на предците, втъкана в една дреха - знанията, пожеланията, силата!“

По мои наблюдения емоцията сред участниците в събора беше силно положителна, а настроението доста приповдигнато като подсилващата роля за това несъмнено имаше самото характерно облекло. Хората се разглеждаха и разпитваха един друг. Обменяха знания за носиите, опит в обличането и подредбата на аксесоарите. Желание за документиране и снимки естествено не липсваха, което от своя страна доведе до многократно сменяне на различни носии, през трите дни на събора, с цел по-пълно и цялостно показване на притежаваното „богатство“. Кулминацията дойде в провеждането на конкурс за автентична или стилизирана носия – мъжка, женска и детска, когато желаещите за изява и класиране бяха повече от 30.

Анализът на изложеното до тук не би могъл да доведе до конкретни и еднозначни изводи, по простата причина, че условията, предпоставките, предпочитанията и ситуациите за обличане и носене на народна носия в съвремието ни, са достатъчно разнообразни и строго индивидуални, което всъщност не е неочаквано. Редица изследвания показват как през различните периоди и на различни места „традицията“ бива формирана, повлияна и дори предпоставяна въз основа на дейността и влиянието на различни институции (вкл. и научни), в това число на медии и дори на отделни личности. (Георгиев 2015:55) Модата „народна носия“ има своите корени още в началото на XX век., почти веднага след започналата промяна и постепенно заместване на народното облекло с модерно такова. Обличането на народни носии на различни светски мероприятия се оценява като признак за добър вкус. То става едва ли не задължителен елемент от официални чествания, празници, срещи и др., както с национален, така и с регионален характер. Превърнати в норма, подобни прояви се откриват и в много сфери от съвременния живот в България. Обличането на „национални носии“ е често срещано явление в музеи, сбирки, туристически обекти и др. под формата на атракция за посетителите. (Иванова 2002:64) Освен това то се възприема и като „сериозно“ занимание и част от изразяването на социална позиция и активност по

време на протестни действия и стачки (протестите от лятото на 2013 г., например). Според Николай Папучиев *„в условията на масовата култура именно опитите за обучение в култура, посредством запознаване на публиката с традицията, ускорява процесите на културни трансформации.“* (Папучиев 2012:6)

Днес наблюдаваме съвсем актуални тенденции сред все по-широки кръгове от българското общество да се „реставрира“, преживява и показва по разнообразни начини миналото от различни периоди на историята ни, и това почти винаги се случва чрез наличието на елементи от фолклорно облекло и народна носия. Връщайки се исторически назад, обаче, и търсейки предпоставки за възникването на такъв дрес-код - „народна носия“, намираме данни, че това съвсем не е нова тенденция. В цялото развитие на Третото българско царство носията присъства ежедневно в общественния живот на нацията поради простия факт, че населението на България е преимуществено селско т.е. носията не е част от парадността, а от ежедневието (независимо от разликите в облеклото в делник и празник). При управлението на цар Фердинанд – период на рязка и видима европеизация на държавата и гражданите ѝ, носията остава привилегия на селското население и практически се избягва от тънката прослойка на държавното управление, което ревностно и категорично следва западния стил: походен, дневен, и официален костюм, редингот, фрак, и съответно: рокли и украшения за дамите. Този маниер на обличане е пряко обвързан със споменатата нова тенденция в страната, извървяла пътя от ориенталска провинция до западна държава в рамките на едно поколение и половина (до войните). Появяването на лице в носия на публично място практически е невъзможно и автоматически сегрегира носещия го до образа на „изостаналия“. Подобни прояви блестящо са описани и в родната литература, защото преходът от Ориента към Окцидента (от „селското“ към „градското“) в една генерация не може да не е революционен т.е. задължително включващ поредица от резки скъсвания в генерационен, битов и културен план. (виж, например: „Спаси, Боже, сяло да прогледа“ И.Вазов)

И все пак, важно е да се подчертае, че в десетилетията от Освобождението до войните виждаме и целенасочени усилия на държавния елит, начело с монарха, да акцентират върху „българското“, за да се идентифицират с „народа“. Там на помощ идва носията, която потомъкът на Орлеаните и Кобургите парадно облича, носи и запазва в публичната памет като знак за идентификация. Този дрес-код е с подчертан политически

ефект, защото цар Фердинанд традиционно се снима с дебърска носия (знак за принадлежност не само към българите, но и към онези още под робство), а някои от снимките прави на ключови места след военните ни победи в Балканската война (на крепостната стена на Кавала, например). Именно като дрес-код на националната принадлежност царското семейство периодично се появява на масови фотографии и пощенски марки в национални носии, като не се правят изключения за никого от фамилията (цар Фердинанд, царица Евдокия, князете Борис и Кирил).

С утвърждаването на т.нар. „национален стил“ в изкуството и архитектурата, и възраждането на елементи от средновековната и възрожденска българска култура (1908-1918), се налага и тенденцията да се използва носия като национален дрес-код. Първата световна война прекъсва тази практика и отваря пътя на модернизма и рационализма. Там носията продължава да бъде привилегия на продължаващото да доминира сред населението българско село, но сред буржоазията пробива път националният акцент в облеклото, предимно чрез апликиране на шевици и дантели по дамските рокли. Такива фолклорни елементи се явяват и визитна картичка, и запазена марка на известни по това време български ателиета за изработка на облекла, при представянето им по модните подиуми в Европа.

За да обоснова казаното по-горе, ще направя една бърза и съвсем повърхностна ретроспекция на отношението към облеклото в края на XIX и началото на XX век, при която още по-ясно личат съществените разлики и значителните промени. Според историкът Стефан Дечев, *„големият парадокс с традиционните носии през XIX век очевидно е, че онези, които ги носят, се чувстват на практика по-малко „българи“ от мнозина, които не се обличат в тях, но са наясно с модерното понятие за „народност“ и какво означава да си „българин“ и част от „българската народност“* (Дечев 2010:197). Много бързо обаче, в следствие на бурни политически, икономически и културни събития, чиито исторически преглед не е тема в тази статия, народните носии придобиват съвсем различна емоционална осмисленост. Още от края на 70-те години на XIX век, при посещението на руските войски и по-късно при посещенията на княз Александър Батенберг в различните български градове, са налице първите свидетелства за използването на традиционната носия като официално и дори национално облекло, както и изпълнение на народни танци в традиционни носии при официални празненства (Дечев 2010:187). Произведения на

художественото изкуство категорично и много колоритно са запечатали за поколенията подобен род събития. На практика, отново според Дечев, наблюдаваме своеобразен модел, отнасящ се до традиционното облекло, който получава разгръщане в началото на XX век, процъфтява като практика през годините след 1944 г. и е широко практикуван и до днес. *„Празничното народно облекло има своето естествено и неизменно присъствие в училищни и читалищни празненства в последните десетилетия преди Освобождението, и е важен момент в изявяването и поддържането на национална специфика и демонстриране на претенции за национална независимост. След Освобождението неговото включване в официални мероприятия по повод посрещането на държавния глава или на други високопоставени лица дава важни индикации, от една страна, за постепенното му осмисляне като „официално“ облекло на народа – противопоставено на „официалното“ облекло (по европейски модел или военна униформа) на съответната височайша особа. От друга страна, то подсказва за едни първоначални стъпки на музеифициране на традиционното облекло за превръщането му в своеобразна „униформа“ за народа и за неговото представяне „на сцена“ в съпровод на съответни танцови, инструментални или песенни изпълнения.“* (Дечев 2010:188).

Освен този възроден и адаптиран към новото време дрескод от края на 20-те и особено през 30-те години на XX в. в градската къща задължително присъства „народният кът“, една квазимузейна сбирка от облекла и предмети, характерни за селския бит. След преврата от 1944 г., разбиването на българското село и масовата миграция (процес, завършил през 60-те години на XX в.), дрескодът практически спира съществуването си в делничен, оперативен смисъл. Носията трайно се прехвърля в сферата на музейното и сценичното, на възстановката и битовата имитация. От същностен код на българина тя се превръща в театрален костюм. Опитът за връщане на демократичната държава след 1989-та година, белязан със сриване на ценностни системи и глобализация, логично отваря множество привидно заздравили рани на житейския смисъл, корените и националната идентификация. За неуспелите или недоволните от времето на прехода настъпва време на търсене на бърз лек на непоносимата криза на идентичност. Съвсем естествено един от най-динамичните опити за възстановяване на изгубения баланс е „спасяването“ в утвърденото, познатото, „бабиното“, фолклорното. От тук следва лавинообразното засилване на интереса и връщане към носии и накити, събори и фолклорни празници, надсвирвания и

надигравания, чиято еуфория някак притъпява липсата на съдържание под формата. Дори днес ставаме свидетели на привидно утвърждаване на националното чрез театралното, а не чрез осмисляне, образование и наследяване на съдържанието му.

Давам си сметка, че отговорите на поставените в изследването въпроси, като отглас от описания от мен събор, в известна степен, са предизвестени и уеднаквени. Въпреки относителните си различия, хората, посещаващи подобен род събития, са със сходни интереси и търсения, също така са и малко по-добре запознати със спецификата на народните носии. Предвид емоцията и еуфорията по време на събора, по-задълбочен размисъл в отговорите не би могъл да се търси, което, в никакъв случай, не предполага повърхностност. Темата на доклада притежава предпоставки за по-разширено изследване и анализ. И както отбелязва в своя публикация Радост Иванова още през 1986 год., *„Най-главното е, че между миналото и съвременното няма китайска стена. Колкото и различни да са новите фолклорни явления, те са носители на установени стереотипи от миналото.“* (Иванова 1986:8)

Библиография :

Ганева 2003: Ганева, Р. Знаците на българското традиционно облекло, С.

Георгиев 2015: Георгиев, Г. Облеклото като образ на културно-историческо наследство. Женският костюм от с. Екзарх Антимово, Карнобатско, между локалната памет и националната идентичност, Сб. Между минало и настояще. Култура на южнокарнобатските села в началото на XXI в., Б.

Дечев 2010: Дечев, С. В търсене на българското. Мрежи на национална интимност (XIX – XXI век), С.

Дечева 2000: Дечева, М. Чертог на българката чародейка, С.

Живков 1990: Живков, Т. Фолклорът – потребност и грижа на обществото. сп. Български фолклор, кн. 4

Иванова 1986: Иванова, Р. Фолклорните явления в наши дни, сп. Български фолклор, кн.3

Иванова 2002: Иванова, Р. Туризмът между глобализацията и традиционните културни ценности. Култура на кризата — криза в културата, С.

Традиционни...1994: колектив, Традиционни български костюми и народно изкуство, С.

Комитска 2005: Комитска, А., Български народни носии, С.

Папучиев 2012: Папучиев, Н., Фолклор и национална култура, С.

Янева 2009: Янева, С. Минало, памет, идентичност. Етнографските комплекси Етър и Тршич. – Етнокултуролошки зборник

ПРИЛОЖЕНИЕ

АНКЕТА

Участници в анкетата: /инициали – възраст (години)/*

1. К.К. – 43
2. Ц – 43
3. М.А. – 58
4. Ф.Ш. – 18
5. Я.Д. – 34
6. Н.Ст. – 36
7. И.С. – 50
8. Н.С. – 34

* Анкетата е проведена през м. септември 2018 г. Всичките осем участника са жени.

Въпрос 1: Каква е причината да се обличате в народен костюм (носия)?

1. Обичам да бъда облечена в българска носия. От малка съм свикнала да я обличам и съм присъствала с моите майка и баба на различни фестивали, така че за мен не е нещо необичайно. Обличам се, когато танцувам народни танци и на фолклорни събори и фестивали.
2. Дрескода на събора.
3. Изпитвам гордост, че чрез носията представям нашия край. Харесвам цветовете, мотивите и скритата символика в бродериите и тъканите. Пък и ми отива!

4. Главната причина е, че съм част от състав за народни танци и на участия обличам носия.
5. Когато събитието, което посещавам, позволява народно облекло, винаги обличам ноия, защото това допринася за празничното настроение, а и се чувствам по-красива.
6. Обличам моята носия винаги, когато имам повод да го направя, а поводи – много!
7. Израз на принадлежност и преклонение пред духовността на народа ми.
8. Чувствам се свързана с дрехата, която нося! Дава ми сила.

Въпрос 2: Кое го провокира и защо?

1. Любовете към българския фолклор.
2. Дрескода на събора
3. Започнах да се обличам с носия, след като създадохме „Дома на традициите” и в процеса на работа открих тези съкровища в старите ракли на бабите. Бях изумена от красотата на дрехите.
4. Желанието ми да покажа, че съм българка. Обичам родината си, обичаите и най-вече традиционното облекло.
5. Носиите сами по себе си.
6. Харесва ми как изглеждам в нашенската носия и държа на традициите, които винаги са се почитали в Разлог.
7. Необходимостта ми от поддържане на връзката с традициите и техните послания.
8. Мой колега и близък приятел с голяма колекция и още по-големи познания.

Въпрос 3: Кога го правите?

1. Участия на концерти, на празници и фолклорни събори.
2. На събора я облякох за пръв път и още веднъж на Жеравна
3. При различни представяния – туристически борси, изложби, официални откривания. Най-вече на „Хайдушкия събор” в Хисаря!
4. Когато присъствам на събори, надигравания и конкурси свързани с народни танци. Понякога и в свободното си време я обличам.

5. Винаги, когато имам възможност.
6. Задължително на Нова Година участвам в традиционния кукерски фестивал, който се провежда в центъра на Разлог. На първи януари в носии се обличат малки и големи. Прави впечатление, че тази традиция в момента е в изключителен възход. Младите хора си поръчват и шият нови костюми, но издържани изцяло в духа на традиционните за района носии. Обличам носия и за участия във фестивали из цялата страна с танцовия състав, в който участвам. Дори когато имаме семеен празник вкъщи, често се обличаме с моята дъщеря и всички наши гости ни се радват.
7. По време на събори, фолклорни фестивали, чествания, тържества, празници.
8. За снимки, при участия (танцувам), за събори.

Въпрос 4: От къде (кога, как) имате носията си?

1. От моята баба – пълен комплект от родното ми село Паничери, общ.Хисаря (включително и моминската и коса и годежните алтъни). Останалите носии си ги купувам и окомплектовам от различни краища на България.Имам и няколко подарък.
2. От моята баба
3. Нямам лична носия. Ползвам различни костюми от „Дома на традициите” в с. Старо железаре. Но вече започвам да се оборудвам.
4. Носията, която най-често обличам, дори не е лично моя. Читалището в моя роден град ми я дава за ползване. И аз имам носия, отделни части, които сама съм си закупила. Други части от носията са ми дадени от баба ми.
5. Първата носия е от семейството ми, а другите съм купувала от антиквари. Интересът ми към фолклора датира от студентските години, а конкретно към носите е отпреди 3 години.
6. Имам якорудска носия (риза, червен плисиран вълнен фустан, престилка), която наследих от моята прабаба.
7. Не притежавам лична носия все още, но когато се припознаем с моята, тогава ще имам. Засега ползвам под наем, от приятели или подарени ми от близки отделни части и елементи.
8. От колегата ми.

Въпрос 5: Колко ценна е тя за вас?

1. Всички са ми безценни,но най- вече тази от баба ми.
2. Безценна.
3. Безценни са!
4. За мен тя е изключително ценна, защото чрез нея представям моето населено място (гр. Якоруда), където и да отида. Тя е традиционна и отличителна за региона, в който живея.
5. Безценни са. Обичам ги всичките.
6. Безценна!
7. Колкото реликва.
8. В моето семейство има закон - "Земя не се продава, освен при изключителни обстоятелства!" Носията е поне толкова ценна, колкото земята! Това е силата на предците, втъкана в една дреха - знанията, пожеланията, силата!

Въпрос 6: Какво усещане ви носи обличането на народен костюм?

1. Свръх-енергия, закрила.
2. Неописуемо! Първия път се разплаках. Никога не съм предполагала, че ще изпитам подобна емоция. Не се описва с думи. Преживява се.
3. Гордост, съпричастност към традициите и определени групи от съмишленици.
4. Чувството е неописуемо. За мен тя е най-красивата дреха! Изпълва ме с гордост и настроение.
5. Празнично.
6. Носи ми усещането, че докато аз се обличам и докато другите хора се обличат, българските традиции не само се запазват във времето, но така запалваме искрата и у други хора. Този интерес, тази страст определено се предават лесно. Макар и за кратко, връщам се назад във времето и всеки път си мисля кога ли и по какъв повод моята прабаба е обличала тази носия... Горда съм също така, че съм я съхранила и продължавам да я съхранявам в перфектно състояние.

7. Усещане за благословия и за „у дома“.
8. Защита/пълнота.

Въпрос 7: Как реагират хората около вас – близки и непознати?

1. Харесват излъчването ми. Всички казват, че съм много различна. Спират ме за снимки.
2. Много позитивно.
3. Харесват и ме подкрепят.
4. Почти всички ми се радват.
5. Позитивно и искат да се снимат с мен, особено когато няма много хора с носии.
6. Всички много се радват. Когато съм участвала във фестивали извън нашия регион, хората проявяват изключителен интерес, радват се на различното, специфичното за друг регион от страната, искат да се снимат с мен, заради носията, която съм облякла.
7. Реакциите винаги са доброжелателни- усмивка, радост, възхищение.
8. С въодушевление. Запалиха се и други да питат, търсят...кои са, какви са, защо са...

Въпрос 8: Това положителни или отрицателни емоции ви носи? Защо?

1. Само положителни.Енергията е много силна.
2. Само положителни. Връща ме към корените ни.
3. .
4. Положителни, разбира се. Защото няма по-хубава емоция от това да се чувстваш свързан с културата на родината си и да виждаш, че има хора около теб, които също споделят тази емоция.
5. По-скоро положителни, защото обикновено разказвам за историята на самата носия, а това провокира интереса към българското.
6. Само положителни! Усещам, че съм част от нещо общо, непреходно, колкото традиционно, толкова и модерно.
7. Този обмен на енергия между вътрешното състояние и въздействието на околните е оздравителен и дори засилва положителните емоции.

8. "Когато търсещия не дава акъл, а създава други търсещи, значи е на прав път"

Въпрос 9: От колко време имате интереси в тази посока?

1. От малка,но като страст и колекционерство от 5 г.
2. От първия събор в Хисаря.
3. От 10 години.
4. Може би от 10 години. От както бях малко дете, но интереса ми се засили от преди година.
5. От 3 години.
6. От малка, може би 9-10 годишна.
7. От около 15 години насам все по-осъзнато. Преди това не съм се замисляла колко мъдрост и каква богата душевност извира от там.
8. 3 – 4 години.

Въпрос 10: Кога и защо бихте престанали?

1. Не мога да престана, защото го нося в себе си и го предавам на по-младите.
2. Не бих. Трябваше ми само веднъж да я облека, но това ми отне години. Баба ме молеше, а не доживя да го види.
3. Не бих спряла да се обличам с носия на събори - напротив, сега започвам да събирам собствена носия.
4. Мисля, че не бих престанала.
5. Когато загубя интерес, което е малко възможно, защото все още имам какво да уча.
6. Не бих престанала да се обличам в българска носия.
7. Невъзможно е! Това е начин на живот, смисъл и потребност.
8.

Въпрос 11: Какво е мнението ви за съборите, изискващи традиционно облекло?

1. Много е вълнуващо да присъстваш на такъв събор. Пренася те в други времена. Обстановката, облеклата, хората са положително настроение, танците. Като някакво пречистване е. Според мен не трябва да се променя идеята, въпреки трудностите, които се срещат и недоволните от това.
2. Такива трябва да са!
3. Подкрепям! Това е едно прекрасно изживяване за всеки поотделно и добър пример за децата – така няма да се забравят традициите ни. Даже ще се обогатяват.
4. Мисля, че атмосферата е вълшебна. Това усетих на събора Хайдут Генчо.
5. Всеки събор сам по себе си е различен и основното, което влияе върху настроението е компанията, с която е човек. В голямата си част на подобни събития хората отиват позитивно настроени, а това допринася за общото настроение. Добре е винаги да се мисли за нещо като детски кът, в който да има нещо като аниматор, тъй като съвременните деца са позагубили способността да играят сами.
6. Тези събори и фестивали са празник за окото и душата. Харесва ми, че болшинството от хора, които присъстват на тези събори се подготвят старателно и дълго време за тях. Подготвят и представят своите костюми с внимание и усет към детайла, спазват канона на традициите. Разбирам донякъде и онези, които ги посещават от чисто любопитство или просто следвайки модерния в момента поток, появявайки се в странни в отделни случаи комбинации или съвсем модернистичен прочит на народната носия. Но може би това е връзката между миналото и настоящето...
7. Събори винаги е имало по нашите земи. Приветствам провеждането им, защото са свързани с културата, ритуалите, обичаите и бита ни.
8. Не ми стигат.

Въпрос 12: Колко често присъствате на подобни събори (празници, събирания)?

1. Много често.
2. Когато мога, но за жалост не повече от 1-2 пъти годишно.
3. Недостатъчно – 2-3 пъти годишно.
4. Статистически, веднъж месечно. Винаги, когато имам възможност да отида.
5. 2 – 3 пъти месечно в най-добрия случай.

6. Поне 8-10 пъти годишно.
7. По възможност 3-4 пъти годишно, но се интересувам и информирам за много повече.
8. При всяка възможност! Дори възможностите си ги организирам сама.

Въпрос 13: Защо според вас интересът към подобен род събития и носенето на народна носия расте?

1. Това е чудесно според мен, защото виждам все повече млади хора, облечени с носии. Принос имат и електронните мрежи, в които се прокрадва някаква мода да си качиш снимка с носия.
2. разбрахме, че от трябва да ценим корените си, да сме горди с тях, а и благодарение на хора като нас, които популяризират подобни събития
3. Влизайки в дрехите на историята, сякаш се потапяш в миналото и поемаш огромна доза гордост и патриотизъм. Съвременните събори са инстински парад на красотата и родолюбието. Стотици млади семейства, облечени в традиционни костюми, красиви деца, закърмени с българския дух. Музика, която отеква в сърцата и събужда забравената гордост, че сме достойни наследници на Велика България.
4. С течение на времето и развитието на света, хората, в своето забързано ежедневие искат да се доближат до своите корени. А носенето на народна носия е начин това да се случи. Може би затова е станало толкова модерно.
5. Защото в съвременния градски живот тези събития са бягство от стреса.
6. Защото българите все по-силно осъзнават колко е важно да помним миналото си, да възраждаме и пазим традициите и да се опитваме да съхраним българското, на фона на риска от изгубване на изконните ни ценности и за съжаление тенденцията все повече българи да напускат страната... Разбираме огромното значение да предадем това и на децата си, за да пребъде България!
7. Всеки българин дълбоко в себе си носи кода и завета на предците си. Все повече хора преоткриват това, чувстват го и са привлечени от силата на единението и благотворното влияние след подобен род мероприятия. Опасявам се само, да не се превърне в мода и да не ескалира единствено до показност.
8. Загуба на чувство за принадлежност и идентичност!

Муданг в търсене на нови пространства: Развитието на кибершаманизъм в Република Корея

Мария Боеклиева

*Докторант в катедра „ Японистика “ , Факултет по класически и нови филологии,
Софийски университет „ Св. Климент Охридски “*

*Mudang in Search of New Spaces: The Development of Cyber-Shamanism in the
Republic of Korea*

Mariya Boeklieva

Summary

Keywords: Korean traditional culture, shamanism, cybershamanism

The Republic of Korea is an example of a high-tech and economically developed country. While the rapid modernisation and development do not stop, the Land of the morning calm manages to save its distinctive cultural characteristics and at the same time to keep them alive in the fast-paced life of the Korean society.

The contemporary situation in South Korea creates new conditions and trends, in which the Korean traditional culture, in particular, the shamanism is shaped in use on the needs of the Korean people. The elaboration of the cyberspace in Korea and the heavy use of the Internet from the Koreans requires by *mudang* to start looking for new spaces for practising this old system of beliefs. Consequently, this helps for the emergence of a new type of shamanism, which is called cybershamanism.

Въведение:

Република Корея е пример за високотехнологично развита държава. В същото време на фона на развиващата се скоростна модернизация, Страната на утринната свежест успява да съхрани характерния си културен облик и да поддържа живи традициите си. В този смисъл в организацията на съвременното корейско общество е неизбежно да не бъдат

вплетени собствените му традиционни и културни елементи. Това в пълна сила важи и за мястото и ролята на корейския шаманизъм сред самите корейци. Ако Законът за запазване на енергията се трансформира в полза на традиционната култура и система от вярвания, то може да се каже, че традицията не се губи, тя просто преминава от един вид в друг. Старото и архаичното придобиват нова форма с оглед на съвременните тенденции. Свойството на традицията да бъде гъвкава я прави устойчива и ѝ дава възможност да се съхрани максимално. Всичко това е част от спецификите на корейския шаманизъм в новото хилядолетие.

Разработването на интернет пространството и масовата му употреба от корейското общество създават предпоставка за корейските шамани *муданг*¹⁹ да търсят нови пространства за упражняване на уменията си. Това съвсем естествено довежда до появата на т.нар. *кибершаманизъм*. Раждането на *кибершаманизма* следва естествения път на развитие на Южна Корея. В процеса на модернизация икономическите, политическите и социалните фактори се оказват от особена важност за трансформацията на корейския шаманизъм. Това са и факторите, които са в основата на появата на шамански услуги в интернет.

Настоящият доклад има за цел да разгледа процеса на преобразяване на традиционния корейски шаманизъм и неговите отражения в най-ново време. Фокусът на изследването е поставен върху развитието на *кибершаманизъм* в Южна Корея и усвояването на нови пространства от *муданг* с идеята да бъдат максимално близо до корейците в забързаното им ежедневие. Свойствата и функциите на корейския шаманизъм днес не са променени, а единствено и само са пригодени към условията на новата социална и икономическа реалност в страната.

Шаманизмът в условията на съвременната реалност

Темата за религията в съвременния свят, в частност архаичните, анимистични и политеистични религиозни системи и вярвания като шаманизма, вълнува академичните

¹⁹ *Муданг* (на корейски: 무당) е общо наименование на шаманите в Корея. По начало съществува половно разделение сред шамание, което налага различни наименования. Така с терминът *муданг* се назовават жените шамани, а с терминът *пансо* (на корейски: 판소) са познати мъжете шамани. Тъй като в Република Корея броят на жените шамани е драстично по-голям от този на мъжете, термитън *муданг* се налага като наименование за всички шамани.

среди. Мненията по този въпрос са много и разнообразни, но ако биха могли да се класифицират, би следвало да се определят като полюсни. Широко застъпена е позицията, според която в процеса на модернизация (икономическа, технологична и социална) религиозната вяра се преобразува по начин, по който би превърнала религията в социално и културно неадекватна (Боеклиева 2015: 22). Технологичното развитие в контакт със социалните промени повлияват на традиционната народна култура и в много случаи се наблюдава процес, при който народните вярвания губят функционалната си стойност.

Освен нови тенденции и концепции модернизацията носи със себе си и много промени и трансформации, които не винаги са пагубни за традиционната култура на дадено общество. Следвайки съвременните тенденции в изследванията на шаманизма, все повече се застъпва тезата за зараждането на *неошаманизъм*²⁰, който възниква и се развива в градски условия. Този вид шаманизъм е характерен за общества или народи, в които шаманите и дейността им са застрашени, но въпреки това те успяват да се запазят и да продължат да функционират, както преди в синхрон със съвременните тенденции. Майкъл Харнър е един от учените, който разглежда развитието на шаманизма във високо технологичните общества и застъпва тезата, че *неошаманизмът* се превръща в основна част от новата ера на духовност (Harner 1980). С други думи се осъществява синтез между традиционната система от вярвания и практики и характеристиките на модерното общество. Корейският шаманизъм не прави изключение в това отношение и се превръща в нагледен пример за трансформирането на една от най-древните системи от вярвания в новото време.

Днес в Южна Корея освен пряката комуникация с *муданг*, всеки кореец би могъл да потърси съвет за проблемите и терзанията си в киберпространството. Това е тенденция, която се развива изключително бързо и се превръща в явление, носещо името *кибершаманизъм*. Този термин обикновено се използва като самоопределение на някои

²⁰ Според „Енциклопедия за религията“ ("Shamanism: Neoshamanism." Encyclopedia of Religion. Encyclopedia.com. 26 Dec. 2018 <https://www.encyclopedia.com>) понятието *неошаманизъм*, още познато и като градски шаманизъм, се свързва с определението за комплекс от понятия, вярвания и техники, взаимствани от традиционната култура на даден народ, с цел да бъдат пригодени към условията на живот на съвременните градски обитатели. Смыслът на *неошаманизма* е да пренесе съзнанието на градските жители в друга реалност, където с помощта на духовете ще решат проблемите си в реалния живот. Началото на *неошаманизма* се поставя през 60-те и 70-те години на XX век с хипи вълната и масовите обществени и социални движения. Това е период на засилен интерес към околната среда и силното отслабване на позициите на западните религии. В тази ситуация *неошаманизмът* възниква като импулс за изграждане на нова алтернативна духовност и общност, които се основават на идеализираната представа за „традиционните народи“ .

неошамани, които информират, рекламират дейността си и практикуват в сферата на магията и мистиката в онлайн среда (Schlottmann 2013: 34).

Според Ходжсгаард *киберрелигията* отразява основните характеристики на постмодерната *киберкултура* като твърда опозиция на традиционните религиозни институции, но едновременно с това е феномен, който е съсредоточен върху решаването на същите тези онтологични и метафизични въпроси, които винаги са били обект на дейност на религиозните институции и религиите (Hojsgaard & Warburg 2005: 62). Следвайки тази логика, корейският шаманизъм запазва функциите и практиките си, но намира ново поле за изява.

Виртуалното трансформиране на шаманизма се отнася до характеристиките на интернет пространството и виртуалната религия. Киберпространството се превръща в платформа, която свързва и интегрира социално. То е продукт на човешкото въображение и предлага невидими възможности в условията на виртуална реалност, а това от негова страна му позволява да се ползва със специфична важност в зависимост от духовния, потенциален и свещен капацитет (Airo & Costello 2018: 3). В интернет не съществува хегемония на истинската реалност, властва виртуалната реалност. Придържайки се към определението на Елиаде за шаманизма като архаична техника на екстаза, то може да се каже, че първите „духовни“ киборги са всъщност шаманите. Самата техника на екстаз се доближава изключително много до характеристиките на *киберсвета*. Едно от основните му качества е, че по едно и също време може да бъдеш навсякъде. Райнголд описва това като „форма на преживявания извън тялото“ (Rheingold 1991). Баудрилард го обяснява като „екстаз на комуникацията“, вид изчезване, разтваряне и трансцендентност (Baudrillard 1983). В този смисъл екстазът не е само истинска форма на религиозен опит, но и основна характеристика на виртуалната религиозност. Киберкултурата, където виртуалната реалност царува, е по същество шаманска.

Стивън Джейкъбс разработва въпроса за *асинхронния ритуал*, който описва формата на т. нар. *киберритуал*, който от своя страна представлява комуникационен процес и е изцяло пригоден за социално приобщаване в киберпространството (Jacobs 2007: 111). Асинхронният ритуал илюстрира как понятията за време се трансформират от компютърната комуникация. Освен това се характеризира с гъвкавостта на киберпространството, която кореспондира с нуждите на съвременното общество.

Киберпространството в синхрон с шаманските услуги онлайн създават метафизичен портал към изцяло друг свят (Wertheim 2000: 228) .

Причини за появата на кибершаманизъм в Република Корея

Раждането на *кибершаманизма* в Южна Корея следва естествения път на развитие на страната. В процеса на модернизация икономическите, политически и социални фактори се оказват от особена важност за трансформацията на корейския шаманизъм в най-ново време. Тези фактори са и в основата на появата на шамански услуги в интернет.

Икономически фактор:

В началото на 70-те години, по време на режима на Пак Чонхи (박정희; 1963 - 1979), е предприета нова обществена и икономическа реформа, която цели да ускори развитието на селските райони и да намали разликите между градовете и селата. В така създалите се обстоятелства дейността на корейските шамани е застрашена. Процесът на модернизация и индустриализация на страната не предвижда обслужване на традиционната култура. Получава се обратния процес, при който традиционната култура се превръща във фактор, обслужващ държавната икономиката. Икономическият аспект на шаманизма не се отнася единствено до поддържането на материалното състояние на домакинството на шамана, днес той в голяма степен е средство за стимулирането на корейската икономика.

През този период голям процент от селското население мигрира в големите градове, за да може да си осигури и гарантира стабилен финансов статус. В това число се включват и шаманите, които решават да търсят алтернативи за запазване на дейностите, носещи им финансова стабилност в градовете. Усвояването на новите градски реалности е от първостепенно значение за оцеляването на корейския шаманизъм.

Шаманските сайтове и страници в интернет придобиват огромна популярност в края на 90-те години, по време на икономическата криза в страната. Това е време, в което корейците, най-вече младото поколение, живеят под двойно по-голямо напрежение. Интернет шаманите, които превръщат киберпространството в свое работно място, са хора на възраст около 30 години, т.е. това е поколението, което е усвоило електронната комуникация и е погълнато от интернет. Тук икономическият фактор се прелива тясно с

технологичния. Развитието на модерните технологии отваря нови хоризонти и пазари за шаманите. Контактът в интернет е много по-лесен и до известна степен естествен, с оглед на строгата организация на комуникация в корейското общество.

Икономическата ситуация, по отношение на финансовото състояние на средностатистическа семейна единица в Република Корея, е от важно значение за характеризирането на мотивите, които подтиква *муданг* да търсят нови пространства за практикуване на шаманските си способности. Стремешът на шаманите да стабилизират материалното си състояние е водещ. Исторически *муданг* дълго време заемат маргинални позиции в корейското общество, което не им позволява да са финансово стабилни и да задоволяват нуждите на семейството си. С усвояването на интернет пазара това се променя. Шаманите увеличават доходите си от услугите, които предлагат в интернет.

Социален фактор:

Корейският шаманизъм представлява най-старият стратум от корейската народна религия. В Република Корея той се разбира като основния начин за традиционно изразяване на националната култура на корейския народ и нейните изключителни ценности, които се възприемат като национално съкровище и засилват чувството за национална идентичност (Норрал 1996: 2). В основата си *мусок*²¹ или *мугьо*²² представлява огромна смесица от практики и вярвания. Никога не отхвърля нищо, а само приема, прави безкрайни компромиси с другите религии и устоява на социалните промени. Особено важно качество е гъвкавостта, която притежава. Благодарение на нея предизвикателствата на съвременния свят се преодоляват много по-лесно. Всички тези характеристики дават обяснение защо тази система от традиционни вярвания успява да оцелее и да се съхрани и до днес. Няма значение каква религия изповядват корейците винаги когато имат нужда от съвет за решаване на личен или семеен проблем, могат да се възползват от услугите на шаман.

²¹ *Мусок* (на корейски: 무석) е термин, с който корейският шаманизъм се представя като фолклор и комплекс от обичаи и практики. Частицата *сок* „석“ в края на думата се свързва с концепцията и разбирането на корейците за обичаи или култура.

²² *Мугьо* (на корейски: 무교) е другият познат термин, с който се характеризира шаманизма в качеството му на организирана религия. Частицата *гьо* „교“ е индикатор за религия.

Муданг възприемат виртуалното пространство като социална платформа за обмяна на информация и съвети, както и място за привличане на повече клиенти.

Животът в киберпространството е в приемственост с реалния живот и това важи и за религията. Ежедневието при корейците е изключително натоварено, като по-голямата част от времето им е ангажирано с работа, учене или нещо друго. От друга страна, корейското общество е сериозен интернет потребител и връзката му с интернет е почти постоянна. Това създава предпоставки в случай на нужда от съвет или консултация с шаман само с едно кликуване на мишката да се реши всичко. Контактите с *муданг* в интернет пестят време и усилия, а с оглед на социалните и обществени норми, установени в системата на комуникация при корейците, общуването в онлайн среда се превръща в изключително лесно преодолима бариера, тъй като в повечето случаи клиентите останат анонимни.

Кибершаманизмът е идеален начин да бъде избегнато социалното неодобрение от посещението на шаман. Въпреки че шаманизмът е основна, дори градивна част на корейската култура, все още има корейци, които го възприемат като суеверие, а на шаманите гледат като на шарлатани. Негативизъм се проявява и от страна на другите религии, като християните са най-враждебно настроени към подобен тип ритуали и практики.

В Република Корея основните посетители на *муданг* са обикновено жени, най-често домакини, които се интересуват от бъдещето на семейството си и реализацията на децата си. При *кибершаманизма* липсва социално, възрастово, полово, професионално и религиозно разделение, което от своя страна привлича по-голям кръг от хора, които биха прибегнали до услугите на онлайн шаманите. Свободата, която интернет предоставя по отношение на общуване и създаване на контакти, се оказва успешна стратегия за развитието на *кибершаманството* в Южна Корея.

Технологичен фактор:

Корейският шаманизъм следва тенденциите в развитието на корейската държава. Не случайно наричат Сеул технологичната столица на света. Политиката на Република Корея всячески насърчава развитието на мобилните и интернет технологии като основна стратегия за развитието на страната.

Изхождайки от трудната съдба, която шаманизмът има през всичките години от историята и развитието на Корея, *муданг* придобиват едно особено важно качество, което е от изключителна полза, за да могат да се съхранят и да продължат да изпълняват свещените си действия. Нагаждането към новите промени и правилното ориентиране в съвременните тенденции на пазара се превръщат във водеща стратегия за просперитета на шаманските услуги в днешно време. Интернет пространството е необятно и в него има място за всичко. Връзката между новите технологии и традиционните ценности в повечето случаи звучи нереална, защото е трудно да бъдат смесени традиционни елементи от културния пласт на едно общество с характера на съвременните тенденции и в същото време да бъдат услужливи едни на други.

При шаманизма пространството е от особено значение, като обикновено то е дълбоко обвързано с природата, която се обитава от различни духове, с мястото на инициация на шаманите, с територията, на която се изпълняват ритуалите и като цяло с идеята, че свещеното пространство е своеобразна препратка към шаманската концепция за центъра на света (Airo & Costello 2018: 2). Пренасянето на шаманския комплекс от вярвания и практики в киберпространството променя изцяло схващането за специфичната организация на „шаманския терен“, като в този случай употребата на интернет и новите технологии се превръщат в средство за размиването на границата между сакрално и профанно.

В Република Корея се установява закономерност, при която броят на *кибершаманите* расте реципрочно с броя на интернет потребителите. Независимо от историческите, политически, икономически и социални условия, шаманизмът винаги е бил част от корейското ежедневие и все още изпълнява същите функции. От съвременна гледана точка единствено фокусът се измества към киберпространството, където значителен брой от корейците прекарват голяма част от времето си.

Раждане на кибершаманизма в Южна Корея

Независимо от материалния просперитет и технологичния прогрес, човешките терзания, безпокойства и несигурности си остават същите. Религиозното и духовно въображение не спира да подхранва човешкото желание, което се стреми да прескочи

границите на действителността. В ерата на информационните технологии и виртуалната реалност това е напълно възможно.

През 80-те години телефонните консултации с шамани се ползват с голяма популярност, но с развитието на технологиите и появата на интернет тази практика е изместена. Преди да започнат да създават свои собствени страници и сайтове, шаманите в Република Корея първо промотират дейността си в известни списания с голям брой читатели, както и в киберпространството, което с всеки изминал ден набира все по-широк кръг от потребители.

Увеличаването на шаманската активност в интернет започва през 1996 г. и е тясно свързано с нарастващите тенденции в интернет бизнеса и персоналната употреба на компютри и онлайн услуги (Kim 2005 : 5). Същата година Ким Куанг-су се превръща в първия *кибершаман* в Корея. Известен с името *Puche Tosa*, той създава собствена страница в интернет.²³

Ким Куанг-су е от поколението корейци, който е пряк свидетел на икономическата криза в страната през 1997 г. Време, в което животът на масата от корейското общество е съпътстван от трудности и несигурности. Това е и моментът, в който хората са погълнати от интернет и все по-често започват да използват услугите на електронната комуникация като лесен, удобен и пестящ време и усилия начин за осъществяване на контакти. Използвайки негативите и положителните аспекти на времето, в което живее, Puche Tosa създава страница в интернет, чиято основна цел е да даде, колкото се може по-обстойна информация за корейския шаманизъм, и да се опита да се справи с предразсъдъците и негативното отношение, което получава от страна на поклонниците на други религии. Идеята на всичко това е да бъде осъществен религиозен диалог с по-широк кръг от хора, като *муданг* не престават да изпълняват ролята си на духовни съветници, които помагат на хората да се справят с ежедневните си проблеми. По този начин се изгражда синтез между

²³ <http://www.dosamail.com> е интернет страницата на първия корейски *кибершаман* Puche Tosa. На нея може да се открие информация за корейския шаманизъм и да се осъществи контакт със самия шаман. Страницата се състои от няколко секции, които имат различна функция: - душевно консултиране чрез изпращане на имейл, митични талисмани (онлайн се предлагат различни видове шамански талисмани), *Мусок*, секция за корейска народна култура и секция за статии във вестници и списания, свързани с дейността на шамана. Последните три секции предоставят широк набор от информация за корейския шаманизъм, фолклор и народна култура. Консултирането в сайта е по отношение на лични и семейни проблеми до бизнес инвестиции и финансови проблеми и несгоди.

предоставяне на информация и практикуване на такъв тип дейности, като интернет пространството се оказва идеална платформа за това.

Ким Куанг-су е характерен пример за новото поколение *неошамани*, които използват предизвикателствата на съвременния свят в полза на реализиране на собствените си цели и стремежи. Съвременните корейски шамани, които практикуват в онлайн среда се определят като добре икономически ориентирани и като хора, които умело се ориентират в характеристиките на забързания живот, който корейците водят.

Страницата на Puche Tosa става изключително популярна сред корейските интернет потребители и се превръща в модел за създаването на бъдещите шамански сайтове и интернет страници.

През септември 1998г. в Страната на утринната свежест се ражда кибершаманът *Cysha*. Етимологията на наименованието се свързва с английския термин, обозначаващ киберпространството - *cyber* и думата за шаман - *shaman*. Съчетанието от първите срички на двете думи ражда и самото име *Cysha*. Този *кибермуданг* е разработен от един от най-големите интернет доставчици в Южна Корея - LG Internet. Идеята на продукта е да помага на потребителите, да ги предпазва от компютърни вируси, да блокира нежелани сайтове и освен това предлага виртуални талисмани и предсказания.

Появата на *Cysha* първоначално събужда голямо неодобрение от страна на корейското общество, което е поставено в нова и непозната ситуация, в която традиционно корейското се превръща в неизменна част от киберпространството и ерата на високите технологии. Докато този въпрос стои на дневен ред, корейските шамани изграждат стабилен сектор в интернет, където свободно и необезпокоявано изпълняват дейностите си.

Развитие на кибершаманизма

Кибершаманизмът в Южна Корея се развива в две основни направления. При едното основната цел е да се предостави информация за тази система от вярвания и практики, а другото е свързано с потребителския сектор и съответно предлагането на шамански услуги онлайн. В тази връзка сайтовете, които са създадени от *муданг* биха могли да се разделят на информативни и такива с търговска цел.

Една от основните функции на киберпространството е по лесен и достъпен начин да предоставя всякакъв тип информация. Въпреки че е градивен елемент от културния им пласт, много корейци възприемат шаманизма като комплекс от суеверия и имат негативна позиция по въпроса. Изхождайки от масовата употреба на интернет в ежедневието на корейското общество, шаманите намират най-удобния начин да генерират информация за архаичната система от вярвания и практики, на която служат.

Обикновено този тип сайтове и страници се създават и поддържат от различни шамански организации и асоциации, както и от шамани, които се ползват със статута на „живи културни съкровища“. В тях може да се открие информация за произхода, историята, развитието на корейския шаманизъм, религиозните традиции, практиките и ритуалите, които са свързани с него.

Вторият вид шамански сайтове са изцяло пазарно ориентирани, тъй като основната им функция е да предлагат услуги срещу определено заплащане. Това само доказва, че религиозният сектор не е изключение от потребителската култура, където всичко бива определяно в парична стойност и се търгува като стока. Въпреки сакралността, която носи в себе си, не трябва да се забравя, че в основата си корейският шаманизъм е силно обвързан с материалната страна от живота на корейците. Поради тази причина сайтовете, които предлагат услугите на *муданг*, са много по-посещавани, отколкото информационните страници.

Особено популярна е продажбата на талисмани. Предлаганият набор от артикули отговаря на основните потребности и нужди на корейците. От шаманските сайтове могат да се поръчат: талисмани за късмет, за благосъстояние, за изпълняване на желание, за избягване на лош късмет, за любов, за приятелство, за започване на нова връзка, за брак, за пътуване, за преместване в нов дом, за нов дом, за нова кола, за нова работа, за повишение, за бизнес, за успех в училище, за успех на приемните изпити за университет, за късмет за всеки ден от месеца и всякакви други талисмани, които са свързани с естествените желания на корейското общество.

Освен всички тези предмети, които могат да бъдат закупени, *кибершаманите* предлагат и онлайн консултации. Удобството и анонимността, които предоставя интернет пространството, работят в полза на корейските *муданг*. Броят на клиентите расте

реципрочно с увеличаването на броя на интернет потребителите, както и с нарастването на стреса и безпокойствата в ежедневието на корейското общество.

Същност на кибершаманизма в Република Корея

Появата на *кибершаманите* в Република Корея е индикатор за промяната на традиционния корейски шаманизъм. Увеличаването на шаманските практики в киберпространството е резултат от трансформацията на шаманското наследство от вътре. Ориентирайки се в съвременните тенденции, тези практики се превръщат и се насочват много повече към индивидуалната екстатична енергия и нейното постигане, отколкото към изпълняването на друг вид религиозни и ритуални услуги.

Всеки един аспект от шаманския свят се променя в момента, в който той става част от характеристиките на виртуалното пространство и реалност. *Кибершаманите* в Южна Корея са склонни да изграждат кариерата си чрез самообучение, което се основава на базата на усвояването на знания от всички дялове на популярната психология, както и на четенето на широк набор от религиозна литература. Това противоречи на традиционния процес на инициране на корейските шамани, който се свързва с преболедуването на шаманска болест *шинбьонг*²⁴, приемането и осъзнаването на участието на шамана, дългия процес на обучение, напътствията на учител шаман, избора на духовни родители, самия процес на инициация, изпълняването на ритуали и много други подробности, които в днешно време биват пренебрегвани. Това е и една от причините голяма част от съвременните и сравнително млади на възраст *муданг* от градски тип да не притежават способностите да изпълняват корейския шамански ритуал *кут*²⁵. Те практикуват в много по-голяма степен душевно консултиране, което е израз на нуждите на съвременното корейско общество.

²⁴ *Шинбьонг* (на корейски: 신병) е термин, с който се назовава шаманската болест при корейските шаманите. Шинбьонг има характеристиките на класическа шаманска болест, при която кандидатът за шаман е обладан от дух. Болният от шаманска болест изпитва симптоми на безсъние, загуба на апетит, безпокойство, които са придружени от халюцинации.

Боледуването от *шинбьонг* е основната стъпка от процеса на инициация на новите шамани. „Излекуването“ става с провеждането на ритуала *нерим кут* (на корейски: 내림굿), с който новият шаман се приема от останалите *муданг* и става част от шаманската общност.

²⁵ *Кут* (на корейски: 굿) е термин, с който се назовава корейския шамански ритуал, изпълняван от *муданг*.

Трансформацията по отношение на дейността и ориентацията на шаманите е важен маркер, който показва по какъв начин се променят шаманските практики, дали те се запазват напълно или частично или само се фокусират върху точно определени дейности, които са продиктувани от потребностите на съвременните корейци.

Провеждането на различни социологически проучвания на корейското общество показва тенденцията за нарастващ стрес в ежедневието на корейците и несигурност в много аспекти от живота им, които се превръщат в основна причина за търсенето на начин за справяне със социалното напрежение. Това се изразява в тенденцията за увеличаването на броя корейско население, което вярва и се уповава на различни религии и системи от практики и вярвания. В тази връзка киберпространството поражда подходяща среда за насърчаване растежа на маргиналните групи и малките и второстепенни религии. По отношение на религиозните дейности във виртуалния свят, йерархичната връзка най-общо казано между свещеника и вярващите, както и между социално доминиращата религия и маргиналните религиозни системи, не е приложима и не съществува. Духът на равенството придобива надмощие над традиционните структури на неравенството, присъстващо във всички сфери от ежедневието живот.

Тези характеристики, които киберпространството носи със себе си се превръщат в благоприятна почва за развитието на кибершаманизма в Република Корея. Установените норми и модели на поведение в корейското общество изграждат стабилна основа за силна колективна ориентация и нетолерантност към индивидуалност. Възможността за свободно общуване в интернет обаче изиграва ролята на аварийен изход от натовареното ежедневието и социално напрежение. Създаването на контакт с шаман в онлайн среда е проекция на потребностите на съвременния корейски градски жител. Интернет позволява разчупването на социалните и обществени граници и порядки и кара общоприетите норми в комуникацията да изчезнат. Поради ограниченията във времето, мястото, заетостта, ангажираността и страха от обществените нападки²⁶ много корейци се колебаят да посетят шаман, за да получат душевни напътствия и съвети. В интернет подобни ограничения и колебания не са проблем, защото не съществуват.

²⁶ В Южна Корея, парадоксално, все още съществува негативно отношение спрямо корейския шаманизъм, шаманите и корейците, които се възползват от техните услуги. Независимо от, до голяма степен, исторически наследеното отношение на подценяване и осъждане на народната религия, обикновеният кореец носи в себе си нагласата за *муданг* като за духовен ментор и съветник в трудни моменти.

В началото интернет се използва от шаманите като средство за предоставяне на повече информация относно самата религия, нейните ритуали и практики. С течение на времето това се променя. Виртуалната реалност увеличава религиозния плурализъм от гледна точка на религиозните принципи и практики. *Киберкултурата* притежава свойството да промотира плуралистична религиозна матрица и виртуализация на шаманската вяра. В този смисъл *кибершаманизмът* в Южна Корея би имал фундаментално различни характеристики от реалния шаманизъм. Въпреки това, следването на съвременните тенденции и темпове на развитие на корейското общество не позволява на традиционния шаманизъм да бъде отделен от виртуалната реалност на *кибершаманизма*. Независимо от популярността и нарастването на броя на онлайн шаманските услуги, *кибершаманът* трудно би заменил истинския шаман в реалния свят. Наблюдава се непрекъснатост на шаманските практики извън интернет пространството. В повечето случаи различните сайтове и страници изпълняват ролята на визитна картичка. Те дават информация за самите шамани и услугите, които предлагат. Освен онлайн консултацията, в случай на необходимост, клиентът винаги продължава връзката с *муданг* и в реалния живот.

Позоваването на теренните материали и проведените от Дирк Шлотман интервюта с корейски шамани по темата за популярността и практикуването на шаманските услуги онлайн дава основание да се оформят различни мнения по въпроса. Някои *муданг* са категорични, че реалният контакт с клиента е най-важен за решаването на проблема му, защото така помощта, която се оказва е най-ефективна. Други твърдят, че благодарение на интернет се осъществява по-лесно връзката между шамана и клиентите и най-вече виртуалното пространство се превръща в мост между корейската традиционна религиозна система и младото поколение корейци. Не липсва и мнението, че шаманизмът в комбинация с интернет е услужлив единствено от информативна гледна точка и според много корейски шамани предлаганите дейности в киберпространството до голяма степен са измамни, като в това число се визира най-вече предлагането на различни видове талисмани (Schlottmann 2013).

Широката общественост в Република Корея възприема шаманизма като предмодерна традиция, обичайна практика, която прониква дълбоко в ежедневието на корейците, но в крайна сметка е определено да бъде изоставена. Поради тази причина днес

много корейци тайно прибегват до помощта на шамани, било то за съвет или за извършването на шамански ритуал, когато проблемите са от по-сериозно естество. В много случаи би могло да се каже, че шаманското наследство се превръща в част от скритата страна от живота на съвременното корейско общество. Няма начин, по който даден народ да избяга от елементите и пластовете на собствената си култура, както в случая шаманизмът е основен субстрат от корейската народопсихология. Културният код винаги присъства, той просто мени формата си и придобива нови измерения.

Шаманизмът може да бъде разбран единствено ако се приеме факта, че той няма смисъл от рационална гледна точка. Ирационалността му го прави неприемлив, но в същото време именно тази ирационалност се превръща в полезна за обикновените хора, които отхвърлят шаманизма, но въпреки това все още го използват, когато се намират в „състояние на нещастие“ (Kim 2003) .

Заклучение:

Народната култура формира сърцето на народа. Усещанията и възприятията за света са следствие на народопсихологията и елементите на традицията. Съхранението на обичаите и практиките в съвременен контекст е трудно и проблематично. Въпреки това традицията притежава характерното свойство да се нагажда към предизвикателствата на новото време и да намира нови полета за изява. Корейският шаманизъм е типичен пример за архаичен пласт от народната религия на корейския народ, който успява да се съхрани въпреки превратностите на времето. Трансформацията и умелото усвояване на съвременните тенденции на развитие на корейското общество са ключовите фактори за това шаманската традиция в Южна Корея да остане жива.

В условията на XXI век корейският шаманизъм търпи промени и придобива нови форми, които следват темповете на живот на съвременните корейци. Появата на *кибершаманизъм* в Република Корея е естествен резултат от смесването на корейския шаманизъм, в качеството му на елемент от културната и духовна същност на корейския народ и масовата употреба на интернет в страната. Независимо от новите условия на развитие на шаманизма и усвояването на нови пространства за практикуване, *муданг* успяват да запазят позициите си на предпочитан съветник в моменти на кризи.

Библиография:

Боеклиева 2015: Боеклиева, М., *Шаманизмът като неизменна част от живота на съвременното корейско общество (Трансформациите и отраженията му в най-ново време)*, Магистърска теза, Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Airo 2018: Airo, A. and W. J. Costello, ‘Virtual Shamanism and the Sacred-Cyber-Space’, *Revista Santuarios, Cultura, Arte, Romarias, Peregrinacoes, Paisagens e Pessoas*, pp. 1-8.

Baudrillard 1983: Baudrillard, J., ‘The Ecstasy of Communication’, in Hal Foster, (ed.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Port Townsend: Bay Press, 1983.

Hojsgaard 2005: Hojsgaard, M. and M. Warburg, *Cyberspace and Religion*, London: Routledge.

Hoppal 1996: Hoppal, M., ‘Shamanism in a Postmodern Age’, *Folklore, Electronic Journal of Folklore*, Vol. 2, www.folklore.ee/folklore/vol2/hoppal.htm (accessed 20 December 2018).

Jacobs 2007: Jacobs, St., ‘Virtually Sacred: The Performance of Asynchronous Cyber-Rituals in Online Space’, *Journal of Computer-Mediated Communication*, Vol. 12, pp. 1103-1121.

Kendall 2009: Kendall, L., *Shamans, Nostalgias and the IMF. South Korean Popular Religion in Motion*, Hawaii: University of Hawaii Press, 2009.

Kim 2003: Kim, Ch. H., *Korean Shamanism: The Cultural Paradox (Vitality of Indigenous Religious Series)*, Aldershot, Hampshire, UK: Ashgate Pub Ltd,

Kim 2012: Kim, D. K., *Looping Effects between Images and Realities: Understanding the Plurality of Korean Shamanism*, Vancouver: The University of British Columbia.

Kim 2005: Kim, S. N., ‘Korean Shamanistic Practice in Cyber Culture’, *Inter-Religio*, Vol. 46, Final Issue, pp. 3-20.

Phillips 2014: Phillips, J., *Retrieving the Lost Souls of Modernity: A Study of Neo-Shamanic Practice*, Whitman College,

Rheingold 1991: Rheingold, H., *Virtual Reality*, New York: A Touchstone Book.

Sarfati 2013: Sarfati, L., ‘New Technologies in Korean Shamanism: Cultural Innovation and Reservation of Tradition’, *Performance Studies in Motion*, pp. 233-245.

Schlottmann 2013: Schlottmann, D., 'Cyber Shamanism in South Korea',
사이버사회문화 (Journal of Cyber Society & Culture), Vol.4, No.2, pp. 29-62.

Wertheim 2000: Wertheim, M., *The Pearly Gates of Cyberspace: A History of Space from Dante to the Internet*, New York. W. W. Norton & Company

Миграция и мобилност сред ромите като ресурс за придобиване на социален капитал

Иванка Абаджиева-Иванова

Докторант в Катедра Етнология, ИФ, Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Migration and Mobility among Roma as a Resource to Gain Social Capital

Ivanka Abadzieva-Ivanova

Summary

Keywords: labor migration, social capital, cultural capital, symbolic capital, social transfer, livelihood strategy

In the last three decades Roma are the group with high percent of unemployment, poverty and illiteracy. Accession of Bulgaria in European Union facilitates transnational labor migration and a lot of Roma people choose to work abroad as a livelihood strategy. This leads to accumulation of new life experience and economic, social and mental changes at individual and community level. The obvious changes for observers are improvement in economic well-being and lifestyle. However more important and valuable are the changes in attitudes, traditional practices, expectations for life and social hierarchies connected to the new cultural, social and symbolic capital that comes through social transfers.

За ромите намирането на препитание е първата стъпка за излизане от порочния кръг безработица - бедност - неграмотност. Всички информатори (роми и не-роми²⁷) сочат

²⁷ В настоящата статия терминът „роми“ обхваща всички информатори, които са се идентифицирали като такива или околното население е идентифицирало като „роми“ по време на провеждането на теренните изследвания, върху които е направен анализа. Терминът „не-роми“ е условно означение на всички останали, за да се избегне терминологичното утежняване на текста. Това напълно условно разделение отразява

именно миграцията като един от основните фактори влияещи положително върху развитието на общностите в ромските квартали през последните години. Впечатляващ е консенсусът сред тях за ползите от излизането на хората от ромския квартал и установяването им за различен период от време в чужда държава. По време на теренните ми проучвания сред ромите пролича желанието за излизане от затворената общност в ромската махалата, както и отдалечаване на децата от нея, за да завършат минимум средно образование и да имат шанс за нов по-различен, по-добър живот. Излизайки да работят в чужбина, ромите напускат капсулираните квартали, разширяват светогледа си, повишават мотивацията си за ограмотяване и образование. Те подобряват икономическото си състояние и придобиват нов опит, който увеличава техния социален капитал извън общността.

Настоящата статия е част от дисертационния ми труд, посветен на социо-културните промени сред ромските общности, които могат да се разглеждат като резултат от засилената трудова мобилност извън пределите на България. Текстът представлява кратък обзор на процесите, които регистрирах на терен за периода 2016-2018 г. Акцентът тук поставям върху социалния капитал, защото връзките, които индивидът изразда с околните са от решаващо значение първо за неговото собствено развитие, а след това и за развитието на неговото семейство и общност. Анализът на връзките е актуален и от гледна точка на междубщностните и междуетническите отношения в рамките на една държава, които са определящи за интегритета на гражданите в нея.

Различните форми на капитал

Тук е мястото да изясня какво означавам със социален капитал и защо смятам, че е приложим към конкретната тема. Теорията за капиталите датира още от XIX век, но набира скорост през 80-те и 90-те години на XX век, когато социалните учени постепенно разширяват употребите на понятието капитал, дефинициите на отделните му форми, тяхното образуване и ползи, за да стигнем до второто десетилетие на XXI век, когато изследователите вече говорят за социотехнически капитал, обвързващ съществуващите връзки между хората, виртуалното пространство и стойността на технологиите (Христова,

вътрешната и външната гледна точка по отношение на процесите, които текат в ромските общности. На местата в текста, в които междугруповото различие сред ромите има значение за отношенията с външните за общността хора, то ще бъде изрично упоменавано.

2016). Няма да се спирам подробно върху възникването и развитието на понятията, тъй като това се разглежда в изключително широки рамки в социалните и икономическите науки (Portes, 1998; Waldstrom and Svendsen, 2008; Стоилова, 2012; Христова, 2016). Изведените в текста публикации правят обзор на широката палитра от изследвания и подходи спрямо капитала. Авторите посочват основни методологически проблеми в разбирането на социалния капитал и неговото изследване.

Пиер Бурдийо разглежда капитала като част от структурата на социалния свят. Развива хипотезата за съществуването на материални и нематериални форми на капитал - икономически, културен и социален. Според автора, за да анализираме и обясним социалния свят не е достатъчно да разглеждаме единствено формите на капитала, разпознати в икономическите теории и изрично подчертава, че икономическата размяна е частен случай на размяната по принцип. Той определя икономическия капитал като овеществена, материализирана форма на акумулирания от човека или групата труд. Това е и най-видимата форма на капитал, която лесно се превръща в пари и/или право на собственост. Икономическият капитал е в основата на другите форми на капитала, които непрекъснато се превръщат един в друг (Bourdieu, 1986: 241-242).

Културният капитал според Бурдийо се появява като теоретична хипотеза, за да обясни разликите в училищния успех на деца с различен произход, т.е. специфичните печалби, които деца, идващи от отделните класи могат да получат на академичния „пазар“. Културният капитал може да бъде вграден (embodied state) в човека като знания, умения, таланти, да бъде овеществен (objectified state) в произведените културни продукти или да бъде институционализиран (institutionalized state) под формата на образователните квалификации. Има свойството при определени условия да се превръща в икономически. Предполага полагане на усилия в посока самоусъвършенстване, инвестиция на време и е свързано с лишения и жертви. Поради тази причина културният капитал е неразривно свързан с човека, който го притежава и не може директно да се прехвърля на друг човек така, както икономическия. Пре-предаването на културен капитал става посредством възпитанието от родители и възрастни към децата, а извън семейството - в процеса на (формално и неформално) образование (Bourdieu, 1986: 243 - 247).

Третата форма на капитал, която отделя Бурдийо е социалния капитал, който дефинира като *„свкупност от действителни или потенциални ресурси, свързани с притежанието*

на трайна мрежа от повече или по-малко институционализирани отношения на взаимопознание; или с други думи, свързани с принадлежност към група, които не само са надарени с общи свойства, но и са обединени чрез постоянни и полезни връзки...“ (Бурдийо, 2003: 69). Тези връзки според автора са поддържани от материална и/ или символна размяна, а обемът му зависи от големината на мрежата и връзките, които може ефективно да мобилизира, както и от количеството капитал (икономически, културен и символен), притежаван от всеки, с който е в тази мрежа.

Джеймс Коулмън поставя социалния капитал в основата на човешкия капитал, търсейки пресечна точка между икономическото и социологическото обяснение на социалното действие. За него социалният капитал в общността и семейството има решаваща роля за създаването на човешкия капитал в следващото поколение. Според Коулман човешкият капитал не е осезаем, а въплътен в придобитите постепенно знания и умения. Съответно социалният капитал се извлича от отношенията, които се създават в процеса, при който хората придобиват тези знания и умения. Той изрично уточнява, че социалният капитал въздейства различно върху социалните актьори (индивиди или групи) - както е възможно да улеснява дадено действие, в друга ситуация въздейства ограничаващо, а в трета нанася вреда. Отделя три форми на социалния капитал: задължения и очаквания; информативна; норми, придружени с обществени санкции (Coleman, 1988).

Десетилетие по-късно Алехандро Портес, правейки преглед върху употребата на социалния капитал в модерната социология, привлича вниманието върху проблема за това как непаричните и нематериални ресурси могат да бъдат важни източници на сила и влияние. Това според него е особено важно в контекста на намаляване на дистанцията между икономическите и социологическите перспективи в търсенето на по-евтини и неикономически решения на социални проблеми. След кратък преглед на съществуващите дефиниции за социален капитал, авторът отделя ефектите от социалния капитал и нежеланите последици от него. Разглежда го и поставен в перспектива на ниво нация. Основен негов извод е, че социалният капитал има най-добра теоретична заявка на индивидуално ниво, но не е грешно да се рedefинира като структурно свойство и на по-големи сборове. Това са социалният контрол, социалният капитал като източник на семейна покрепа и като източник на ползи от мрежите извън семейството и рода. Портес обобщава отрицателните нежелани последствия от социалния капитал, а в края на прегледа си поставя

във фокус потенциалните ползи за актьорите, произлизащи от включването им в мрежи или по-широкообхватни социални структури (Portes, 1998).

Сред българските изследователи обзор на съществуващите теоретични постановки, свързани със социалния капитал прави Вяра Стоилова (Стоилова, 2012). Тя тръгва от разбирането за социалност, породена от несамодостатъчността на индивида при решението на конкретни проблеми, преминава през размяната, която оформя социалното и стига до социалния капитал, който определя като *„очаквания за взаимни „давания“ и „получавания“, които се реализират чрез трайни отношения между актьорите, които възпроизвеждат социалното и изграждат социалния капитал“* (Стоилова, 2012: 199).

Всички представени теории, независимо от посоките, в които развиват разбирането на социалния капитал, го определят като обобщаващо понятие за съвкупността от отношения, които хората изграждат помежду си и възможните ресурси, които тези отношения предлагат, тъй като те са в основата на развитието на индивида и общността. В тази посока е и анализът на социалния капитал, който правят Уалстъм и Свендсен (Waldstrom and Svendsen, 2008). Те го разглеждат в контекста на неокапиталистическата теория, която според авторите свързва традиционните форми на капитал с повишаващия се брой „екзотични“ форми на капитал в съвременната литература - дигитален, религиозен, организационен. На първо място авторите потвърждават, че социалният капитал е капитал, заедно с традиционните форми на капитала. Според тях социалният капитал е конструиран от реални/ действителни ресурси и потенциални ресурси и е много важно да бъде анализирано взаимодействието между тях. На второ място Уалдстръм и Свендсен представят примерен модел, който посочва основните характеристики на социалния капитал, от гледна точка на ресурсите в него:

продуктивен (productive) - действителен ресурс, който може да се капитализира;

трансформиращ се/ взаимозаменяем (interchangeable) - гъвкав ресурс, който може да се трансформира, но и да променя функциите си;

перспективен (prospective) - траен, пренася се в историята с различно ниво на риск от унищожаване;

вграден/ въплътен (embedded) - капиталът е оценен и е обект на човешки инвестиции;

стратегически (strategic) - това са човешките възможности (условия) за съхраняване на капитал за бъдещо ползване, включващи стратегии за инвестиции, капитализация и поддръжка (защото се обезценява във времето).

Според авторите при анализа на социален капитал е важно да се вземе предвид взаимодействието между действителните ресурси, които са взаимозаменими и продуктивни тук и сега и потенциалните (стратегически) ресурси, които можем някога да използваме (Waldstrom and Svendsen, 2008: 1507 - 1510).

От всичко дотук може да се обобщи, че в различните аналитични източници социалният капитал, в своите материализирани и нематериализирани форми представлява ресурс, който се добива от отношенията и връзките, които се изграждат между хората. В изследователското поле на мобилност и миграция социалният капитал е част от социалните трансфери, наред с нови и непознати нормативни структури, модели на поведение и разбирания за света, системи от практики, които се разменят между приемащите и изпращащите страни от мобилното и немобилното население. Културните и социалните ресурси, които се разменят при социалните трансфери, играят важна роля в разнообразни социални процеси - явяват се като потенциална помощ за общностно развитие; стимулиране на предприемачеството сред мигрантите; зависят от и подпомагат формирането на (транснационална) общност. При този тип трансфери социалният капитал се пренася заедно с ценностите и нормите, върху които е изграден. Има значение това, че той може да има положителни и отрицателни последствия (Levitt 1998: 926 - 927, 935 - 936). Пеги Левит прави подробна характеристика на социалните трансфери, като подчертава, че се знае недостатъчно за това как идеите и практиките се трансформират в приемащото общество и се връщат обратно в изпращащото, за да се появят нови културни продукти и да бъдат предизвикани промени в живота на хората (Levitt 2001: 55). Социалните трансфери се предават при контактите на мигрантите с немобилните членове на общността, чрез разговори, писма, предмети и други културни продукти. Авторката отбелязва няколко различия между механизмите на пренос на глобалната култура и тези на социалните трансфери:

- пътуват по пътища, които лесно се идентифицират - всеки може да каже откъде е научил нещо, как му е дошла конкретна идея и защо е решил да я приложи;
- предават се систематично и целенасочено от човек на човек и към конкретни групи;

- обикновено се случва между хора, които се познават лично или имат общи социални връзки;
- улеснени са от глобалните културни потоци, които се движат на макрониво (Levitt 2001: 63).

В контекста на изследваната тема за трансграничната миграция на ромите и развитието на техния социален капитал в рамките на изпращащата общност е от значение как „донесеното“ от мобилните роми въздейства върху общността, за да промени съществуващите връзки или да подпомогне създаването на нови връзки между ромите и околното население. Именно поради тази причина смятам, че в изследванията посветени на ромите има поле за широка дискусия върху изграждането на отношения между отделните етнически групи. Тежката социално-икономическа ситуация, която физически разделя хората и негативните нагласи, регистрирани в българското общество, на които ставаме свидетели, могат да бъдат преодоляни, ако се стимулира развитието на социалните връзки на ниво индивиди и общности. Това би следвало да стои като задача и в интеграционните политики на различни нива.

Теренът

Теренните изследвания, въз основа на които е направен настоящият анализ, са част от събирателската работа, свързана с дисертационния ми труд. През 2016 г. участвах в теренни етноложки експедиции в Южна България, които бяха локализиран в районите на гр. Царево, гр. Смолян и гр. Харманли. През 2017 г. екипът ни се насочи към Северна България и пограничните гр. Каварна и гр. Лом²⁸. Основните методи за събиране на теренна информация бяха класическите за етнологията - наблюдение, полуструктурирано интервю и неформални разговори. Целта на екипа по време на експедициите беше да се изследват жизнените стратегии, свързани със стопанските дейности в една сравнителна перспектива, в зависимост от природните и икономически възможности в избраните региони. Дизайнът на по-общото изследване предполагаше и съпоставка на жизнените стратегии между отделните етнически и конфесионални групи в населените места. Поради тази причина материалът не е събиран концентрирано в ромските квартали, а информаторите ми са хора с различен етнически произход, който съм регистрирала според тяхното самоопределение.

²⁸ Експедициите бяха част от проект „Екосреда и жизненни традиции (културна адаптация, стопански модели и идентичност)“, финансиран от УКХ Алма Матер, СУ „Св. Климент Охридски“

Критерият ми за избор на ключови информатори, които не се самоопределят като роми или цигани са свързани с това да имат някакъв контакт с населението в ромските общности. За да придобия по-пълна представа за живота в населеното място и отношенията между отделните групи, не изключих напълно тези, които нямат пряк контакт с роми и не познават лично роми. Беше важно да събера данни, както за представата на общността за собственото си развитие, така и външната гледна точка, която често пъти не е свързана с личен контакт и регулярно взаимодействие в ежедневието. Основните въпроси, които поставях на информаторите бяха свързани с възможностите за намиране на работа в района, възможностите за образование, за пътуванията им в чужбина (независимо от причината им за посещението и периода на пребиваване зад граница). След общите разкази, насочвах темата на разговор към въпроса как се променя ромската общност/ квартал, след като хората са започнали да излизат в чужбина, да работят за различни периоди от време, а някои от тях и да се установяват със семействата си навън.

Изследванията на терен и интервютата, които съм провела в контекста на дисертационния ми труд са повече, но тук посочвам и използвам най-вече данни събрани по време на най-дългосрочните ми посещения. Дългите периоди на наблюдение върху ежедневието в посочените населени места, насочиха вниманието ми към необходимостта да анализирам общуването и контактите между роми и не-роми в населеното място.

Единствено в района на гр. Смолян не съм посещавала ромската общност. Според информаторите на място тя наброява около 1100 човека, по-голямата част от които живеят в гр. Смолян, кв. Устово и с. Смилян²⁹. В този район не съм правила интервюта с роми. Теренните експедиции в този район бяха приноси за труда ми, все пак, защото позволиха да направя паралел между стратегиите за мобилност и адаптивност между различните етнически групи. Проследих нагласите спрямо ромите, сред население, което изключително рядко има контакт с хора от ромски произход.

²⁹ Тук ми се струва важно да направя едно уточнение. Според данните от националното преброяване през 2011 г. за роми в цялата Община Смолян са се самоопределили 301 човека (258 в гр. Смолян и 41 - с. Смилян). Тенденцията според всички разпитвани информатори е към увеличаване на ромите в района, но най-вероятно само следващото национално преброяване може да даде точни и сигурни данни. Увеличаването на броя роми може да се обясни с нуждата от работна ръка в дърводобива. Според доклада „Анализ на ситуацията и оценка на потребностите от социални услуги в Община Смолян“, който обхваща периода 2012-2015 г. населението на общината намалява всяка година средно с 2224 д. (Анализ..., с. 8). Тази цифра включва смъртността, но и механичния прираст, който е отрицателен. За четирите години имаме между 408 и 519 заселили се, а изселилите се са между 708 и 950 човека. Може да се предположи, че част от трайно заселилите са роми.

Информаторите в смолянския регион, които са основно жители на селата Славейно, Петково, Момчиловци, споделяха, че цигани рядко се виждат по тези места. Според информаторите ни циганите идват по тези места от района на Пазарджик и Велинград (без да назовават и да знаят точно откъде) и основно биват наемани в дърводобива, заради недостига на мъжка работна ръка в гората и на гатерите. Нагласата към тези работници не беше крайно негативна, защото недостигът на работна ръка се очерта като сериозен проблем. Информаторите споделяха, че поради спецификата на дърводобива, ромите от равнината не могат да се справят за по-дълъг период от време. Това беше причина хората да се отнасят с присмех към тях, изтъквайки собствената си ценност като работещи в гората. Ромите най-често се заселват в гората за по няколко месеца, след което заминават и никой не се интересува накъде отиват. По време на престоя ни в с. Славейно през летните месеци ние виждахме от време на време *цигани*³⁰, които идваха с коне и пазаруваха от селските магазини. Рядко минават амбулантни търговци - *цигани*. Още по-рядко роми се заселват в тези села.

През 2018 г. имах възможност да участвам в теренни експедиции в района на Община Баните. Тогава попаднахме на няколко ромски семейства, които са се установили в с. Давидково „*преди няколко години*“. Много интересно в тяхната история се оказа това, че благодарение на техните деца, училището в селото е било възможно да бъде запазено за още една учебна година. То има статут на защитено, в него през учебната 2018/19 г. учат 32 деца от няколко села, отдалечени от общинския център. Заселването на роми в с. Давидково е прецедент, към който отношението е амбивалентно. От една страна жителите на селото се гордеят, защото са успели да помогнат на семейства в нужда, а от друга страна регистрирахме недоверие към тях, „*защото са роми*“. Наблюдавахме и още нещо - продължителното съвместно съжителство и общуване по-скоро сваля бариерите и променя общите нагласи. Хората казват „*Ето, и от тях има работливи, които могат да си плащат редовно наема и сметките*“³¹. това помага на селската общност да се мобилизира и да им съдейства, защото са били много бедни при пристигането си, а вече имат място, на което да живеят, работа и децата им редовно посещават училище. Тази история намира своето място

30 Местните жители използват екзонимът „цигани“, много рядко говорят за „роми“ и то ако водят по-формален разговор или ако са представители на институция.

31 Това мнение е обобщено от няколко интервюта.

и в Българска национална телевизия в предаването „Малки истории - Разказ за добрите хора от село Давидково“³².

Продължителният престой в населени места, в които има обособени ромски квартали, ми даде възможност да наблюдавам ежедневието и комуникацията между роми и не-роми, както и присъствието на роми извън кварталите. Така се пропукаха някои представи за общуването на някои места, които са наложени от политическия дискурс и медийните изявления. Интересен пример в това отношение се оказва град Каварна. Градът се представя за еталон по отношение на успешните интеграционни политики³³. Квартал „Хаджи Димитър“, в който живеят ромите, е изключително добре благоустроен - широки улици, големи къщи, чистота. По улиците се движат скъпи коли предимно с чужди регистрационни номера. Кварталът не само, че не се различава от „българските“, но изглежда доста по-приветлив. Едва в края му има неасфалтирана улица, на която видимо жителите са по-бедни. Говорейки, обаче, с българите за отношенията им с ромите, се оказва, че на територията на града има начално училище и детска градина, в които не са записани българчета, а ходят деца само „от квартала“. В гимназията, която се смята за по-елитно училище, се записват единици от ромските деца, които са от „по-напреднали семейства“ и то в случай, че не са се преместили заедно с родителите си да живеят в чужбина. В единствената Професионална гимназия също учат основно роми. Наличието на детска градина, която е посещавана само от ромчета прекъсва още в най-ранна възраст възможността на децата от различни етнически и социални групи да комуникират помежду си и да се учат да живеят заедно. В детската градина те за пръв път имат възможност активно, без посредничеството на възрастни, да общуват с връстници, които са извън фамилния/приятелски кръг или са от различна конфесионална общност. Там детето - билингва (а понякога и трилингва) усвоява

32 Предаването може да бъде гледано на адрес <https://video.bnt.bg/bg/a/razkaz-za-dobrite-khora-ot-selo-davidkovo> (последно посещение 01.03.2019 г.)

33 Присъствала съм на не една и две международни срещи, в които Каварна е сочена за пример, на който трябва да се подражава. Издадени са и редица доклади, които представят общината изключително положително в това отношение, например „Социално-икономически ефекти от публичните инвестиции за приобщаване на ромите в Каварна“, 2015 г. на Център за изследване на демокрацията. Редица репортажи бяха излъчвани през годините, в които Цонко Цонев беше кмет: „Euronews снима филм за ромите в Каварна“ от 18.04.2012 г. <https://etnosi.wordpress.com/2012/04/18/54521/> (последно посещение 01.03.2019 г.); „Ромският Бевърли Хилс в Каварна“ от 08.04.2011 г. <http://news.bnt.bg/bg/a/50618-romskij-at-bevyrli-hils-v-kavarna> (последно посещение 01.03.2019 г.); „Русинова: Каварна може да бъде пример за интеграция на ромите“ от 10.06.2016 г. <https://novini.bg/bulgariya/politika/358448> (последно посещение 01.03.2019 г.).

и официалния език на държавата. Ромите от Каварна пътуват в чужбина много отдавна³⁴, голяма част от тях са се установили в Полша и дори са развили бизнес там. Живущите извън ромския квартал, въпреки че добре познават своите съграждани, споделяха почудата си за това как те успяват да построят големите къщи, които виждаме и дали парите не идват от някакъв вид „сенчест бизнес“ или криминални дела, вместо от труд. Това беше показателен фрагмент за нагласите, които са формирани в цялото ни общество спрямо ромите. Защото, ако приемем, че негативната нагласа спрямо ромите е основана на представата за тях, че са „мръсни и миришат“, каква е причината към ромите в Каварна, които живеят по сходен начин с останалите в града, да бъдат подозирани в престъпления? Именно това наблюдение ме насочи към въпроса доколко и как всъщност общуват ромите и не-ромите в отделните населени места. При какви условия се случва? Поставям за дискусия тези въпроси, защото на фона на регистрираните общи негативни нагласи и социално напрежение между общностите, то самите информатори бяха доста единни посочвайки миграцията като много важна стъпка, за да „станат ромите като нас“ (българите), а това отваря вратата към взаимодействието между роми и българи, към изграждането на връзки и създаването на ресурси, които са следствие от изградения социален капитал.

Ще спра дотук с примерите от терена, за да очертая и общата картина на отношенията между общностите, в която на преден план информаторите извеждат икономическите фактори, които с течение на времето водят до социо-културни промени. Ромите се приемат като групата в най-лошо икономическо състояние и най-лошо преживяваща промените, които настъпват при навлизането на пазарната икономика - след политическите промени през 1989 г., те разполагат със скромнен икономически капитал. Поради своето сравнително по-ниско образователно ниво, ромите са първите, които изпадат от пазара на труда в процеса на приватизация и връщане на земите. Възможностите за реализация на пазара на труда остават свити продължителен период от време (Томова 2008: 162 - 164). Във всички разговори, които проведох, оставането без работа и последвалото търсене на реализация, се определя от информаторите като най-тежкия период от живота им. Семействата им са били бедни и преди 1989 г., но тогава според разказите им, са имали работа, която в различна

34 Срещнах разкази, че там роми са работили в чужбина още преди 1989 г. в условията на държавно-регулираната трудова миграция, за които обаче не се появиха допълнителни доказателства. Приемам, че основната част от мигрантските потоци е започнала след политическите промени.

степен им е осигурявала социален престиж, съответстващ на водещата идеологическа линия.

След политическите промени през 1989 г. много бързо процесът на загуба на икономически капитал става ясно видим. В голямото изследване на етнокултурната ситуация в България, проведено в самото начало на т.нар. Преход става ясно, че ромите са бедни, изолирани и натоварени с изключително много негативни характеристики (Русанов 1992). Това е предпоставка за бързите процеси на маргинализация и аномия, в които изпадат части от тези общности (Томова, 1995). В този период, обаче, ромите все още не са във фокуса и интереса нито на политическите сили, нито на обществото. Бедността сред ромите и нуждата от т.нар. интеграция излиза на преден план като тема, по която е необходимо да се работи от страна на българската държава, едва при подготовката за присъединяването на България към Европейския съюз (Грекова, 2008а). Към днешна дата, наред с „производството“ на документи, изследователите наблюдават задълбочаване на негативните процеси без изглед състоянието на наследствена (често и абсолютна) бедност да бъде преборено, въпреки разнообразните специфично разработени политики с цел „интеграция на ромите в българското общество“³⁵.

На терен се вижда, че лошото социално-икономическото положение на ромите увеличава социалните дистанции и стимулира процеса на социалното изключване. В медиите животът на ромите се представя през образа на т.нар. „ромска/ циганска престъпност“ и нарушенията на обществения ред (Томова, 2011а; Пампоров, 2011). През 2018 г., когато оформям този текст, ставаме „свидетели“ на продължаващото натрупване на социално напрежение и периодичното избухване на конфликти между българи и роми³⁶. На пръв поглед ромските гета стават все по-големи и все по-откъснати.

Интересен поглед и обяснение на този процес на европейско ниво дават Елена Марушиакова и Веселин Попов, които развиват тезата, че обратно на очакваното,

35 За периода 1999 - 2018 г. са разработени няколко национални стратегически документа третиращи въпросите, свързани с интеграцията на малцинствата/ ромите, преодоляване на бедността, подобряване достъп до здравеопазване, образование и пазара на труда. На тяхната основа всяка област и община беше задължена да приеме общински стратегии и планове с включени ключови мерки, които да бъдат приложени на локално ниво. Няма да се спирам по-подробно на тях в този текст.

36 По време на финалната редакция на настоящия текст медииното пространство е заето от пореден конфликт между роми и българи, този път в с. Войводиново <https://www.plovdiv24.bg/novini/topics/840115.html> (последно посещение на 24.02.2019 г.)

специфичните политики, насочени към ромите оказват негативно влияние върху развитието на общностите. Според тях този тип политики маргинализират и стигматизират ромите, защото ги поставят в привидно привилегировано отношение в очите на мнозинството (Marushiakova & Popov, 2015).

Струва ми се важно да уточня какво аз разбирам под „интеграция“ - обединение в едно цяло на различни групи, поради обща работа и/ или общи интереси. Това е опростено разбиране за значението на думата и според него интеграцията не предполага механичното „включване“ на ромите в българското общество, към което реферира изрази „интеграция *на* ромите *в* българското общество“³⁷, изведен от нормативните документи в България. Категорично се дистанцирам и от стереотипната представа за интеграция на ромите, която регистрирам на терен като „възпитание“ или „промяна“ на ромите така, че те да станат „като нас“. Интервютата, проведени от мен с българи, препотвърждават отново и отново нагласите към ромите, обобщени в изследване, направено преди повече от 20 години от Майя Грекова съвместно със студенти (Грекова, Гологанова, Кирилова, 1996). Интеграцията, според разбирането, което възприемам предполага взаимодействие между отделните групи/ общности и именно това затвърди интереса ми към социалния капитал в тези процеси, както и потвърди значението му. Така се породиха въпросът как мобилността и миграцията влияят върху процесите на изграждане на връзки и акумулиране на социален капитал.

Предразсъдъци, социален капитал и мобилност

Теренните ми посещения потвърдиха общите изводи за икономическото състояние на хората, живеещи в изолираните т.нар. „ромски“ или „цигански“ квартали. В същото време, наблюдавайки сложната структура на отношенията вътре в квартала, за пореден път самите роми, които се включиха в изследването ми, обориха стереотипно наложените обобщения, че **всички** роми са „бедни“, „мръсни“ и „не работят“. Бедността и липсата на икономическа перспектива са едни от водещите причини за отхвърляне на ромите в посетените населени места. Всички роми, без изключение, насочваха разговора към липсата на работа и изясняваха желание да работят. Голяма част от тях вече бяха работили в чужбина,

³⁷ Например „Рамкова програма за равнопоставено интегриране на ромите в българското общество“. Проблемът, който маркирам тук, е свързан с производството на документи, третиращи „интеграцията на ромите“ и е разгледан обстойно от Майя Грекова (напр. виж Грекова, 2008 - за периода на социализма и Грекова, 2008а - за периода 1999-2007).

имаха нагласата да работят там някога или съвсем скоро им предстоеше заминаване. Имаше и немобилни, които не желаят да работят в чужбина. Всички те, независимо от отношението им към миграцията, насочваха сами интервютата и неформалните разговори към работещите в чужбина, като предимно изтъкваха ползите от това. Препотвърди се изказваната многократно теза, че работата извън България, разбира се с известни различия в отделните райони, е основна стратегия за реализация и оцеляване в ромските общности (Пампоров, 2002, 2006; Томова, 2008). Събраните данни сочат, че десетилетие след влизането на България в Европейския съюз, миграционните процеси преформулират социалните отношения вътре и извън общността, идентичностите, бита, нагласите и поведението на ромите. Значението на миграцията се потвърждава и с постоянното увеличаване на изследователския интерес, насочен към темата, които няма да бъдат представени тук, заради краткия формат на изложението (Пампоров 2002, 2006, 2012; Томова 2008, 2011; Славкова 2013; Еролова 2013; Avdzhieva 2015, 2017, 2018).

„Мигрантите“, както на места наричат работещите в чужбина, много бързо след заминаването си видимо започват да се замогват. Според информаторите ми, а и наблюденията сочат, че след заминаването една от първите им задачи е с изкараните пари да подобрят битовите си условия - измазват къщата, сменят дограмата, купуват се уреди за дома (например готварска печка, хладилник, телевизор) и се прави вътрешен ремонт според възможностите. Купуват нови дрехи, мобилни устройства и предмети означаващи новият социален статус на трудовите мигранти. С течение на времето, на много места разликите между работещите в чужбина и оставащите тук става все по-ясно видима. Не липсват и конфликти между хората, породени от тези разлики. Например, в с. Ковачица, което се намира край град Лом, ни разказаха, че има напрежение между младежите от селото, които са с по-скромни възможности и тези, които идват да учат в Професионалната гимназия от с. Долни Цибър, чиито финансови възможности са видимо (дори демонстративно на моменти) по-добри. Скъпите коли, големите къщи и хубавите дрехи на циганите от гр. Каварна, които работят в чужбина, също са повод за напрежение. Успехът, видян през материалното, става цел и двигател на мобилността.

Според моите информатори, въпреки прикритите или явни конфликти, трудовата миграция в чужбина се приема като единствена възможност за осигуряване на някакъв „нормален“ живот от всички. Това се повтаряше във всички посетени населени места, като

хората цитираха няколко взаимосвързани причини, които обикновено вървяха заедно. От една страна, отговорите бяха „*няма работа*“ (нито за българи, нито за роми) - такъв беше случаят в гр. Лом. От друга страна, причините бяха свързани с по-високото заплащане - например в гр. Харманли. От трета страна, желанието за трудова миграция беше свързано с усещането за равенство в чужбина, което е породено от наличието на добре платена работа за всеки, който има желание да работи, без разлика в произхода. Добре заплатената работа е условно понятие, но в тези случаи дори и минималното заплащане на час в евро, се оценява като по-добро от наличните възможности тук.

На терен регистрирах включително и разкази за трудовата експлоатация, към които се надявам някой ден да се завърна като проблем, тъй като много трудно хората, които са в безизходица тук и намират начин да изкарват минимални средства в чужбина, осъзнават, че са попаднали в схема на т.нар. модерно робство - трудовата експлоатация. Такова проучване изисква съвсем друг изследователски подход, защото хората се страхуват. Информаторите по-скоро са склонни да кажат, че всичко е било наред, работили са с договори и ясни условия на труд, но по-задълбочен и обективен поглед сочи, че това невинаги е така и експлоатацията не се разпознава като такава.

Много от информаторите ми имаха лични истории, с които да подкрепят твърденията си, че съществува ясно изразена дискриминация на трудовия пазар в родните им места. Предразсъдъците и негативните нагласи много често възпрепятстват намирането на работа. Това лишава хората от възможността тук, в България, да осигурят базови битови условия и ги принуждава да търсят работа в чужбина. Там дори един работещ член от семейството е възможно да изкарва достатъчно пари, с които да отглежда достойно децата си, давайки им по-различен шанс в живота. Децата могат да учат и да завършат образованието си без да работят, разполагайки с всички материални условия - ремонтиран дом, нов модел мобилен телефон, компютър, модерни дрехи. Условия, които повечето от родителите не са имали като деца и младежи. Това повишава самочувствието на родителите, че са „успели“ да направят нещо повече в живота си. Пътуването и опознаването на други места разширява техния кръгозор, което допълнително ги стимулира. Тези от тях, които имат възможност започват да купуват къщи и апартаменти в „българските“ части на населените места и да се смесват. Те не записват децата си в „циганските“ / „ромските“ училища и, дори по думите на информаторите ми роми, започват все повече да са „*като българи*“. Интервюираните

българи от своя страна също определяха мигриращите роми като „*по-напредничеви*“, „*по-интелигентни*“ и „*по-работливи*“ от останалите. Те изразяваха своята склонност да общуват с тези т.нар. интегрирани роми, които „*заприличват на нас*“. Много от тях споделят, че не са против деца на такива „*напредничеви*“ родители, да учат с техните деца.

Икономическата активност съдейства за разширяването на контактите извън ромския квартал. Работата в чужбина разширява допълнително тези контакти, срещайки хората от махалата с работодатели холандци, немци, испанци, но и с роми от други държави (например Испания, Румъния, Украйна). Мигрантите, които до излизането си в чужбина са имали социални отношения в рамките на разширеното семейство, квартала и населеното място, преоткриват света. В рамките на семейството и квартала ромите са в своята сигурна среда. Много често там се намират „техните“ магазини, училище, работни места, социални услуги, лекар и ромите нямат необходимост да излизат навън. Вървейки в тази посока на размисъл се връщам на Алехандро Портес, който говорейки за социалния капитал на имигрантите, отбелязва, че те компенсират наличието на такъв в мрежата извън затворената общност с покачването му под формата на семейна подкрепа (Portes 1998: 13 - 14). Това включва и запазването на културните модели, съществуващи в тяхната собствена страна. Този извод би могъл да бъде добра отправна точка и аргумент в защита на тезата, че натрупаният икономически капитал в общността, води до нейното отваряне към околните. В този процес икономическият капитал се превръща в социален и като следствие на ниво локална общност се постига по-добра интегрираност. А това се случва дори само защото мигрантите роми излизат извън зоната си на комфорт, която им осигурява непрестанна и понякога безусловна подкрепа, за да се сблъскат с чуждо ежедневие и порядки, които в последствие им харесват и те приемат за себе си. Харесват им, защото всички те искат да живеят в по-добри условия, в благоустроен квартал заедно с другите хора и да получават достатъчно пари, за да могат да заплатят храната в магазина, режимните си разходи и образованието на децата си. Според информаторите ми роми именно това поражда чувството за равнопоставеност с останалите и им помага да преживеят липсата на семейството и носталгията по родния дом и България.

Тук идва още един важен момент, свързан с мобилността - по-добре образованите роми, които имат някаква професионална квалификация, повече трудов стаж в чужбина и някакви допълнителни умения, намират по-добре платена работа, в която има съответно и по-добри

условия на труд. Това стимулира желанието за образование, което е съществена част от процеса на натрупване на социален капитал още от най-ранна детска възраст. Не бива да се пренебрегва образованието на децата като мотив за миграция. Родители споделяха, че ще работят докато децата им се изучат и си „*тръгнат по пътя*“. Във всички посетени места се наблюдава завръщане към училище. При по-младите, за да вземат шофьорска книжка, за която задължително условие е завършен 8-ми клас, а при по-възрастните за изкарването на различна професионална квалификация, въз основа на която, да повишат заплащането им на работното място. Забелязва се и тенденцията младежите да се мотивират да завършват 12 клас, изключително и само, за да заминат в чужбина. За тях „мигрантите“ са пример за подражание. Въпрос на допълнителна работа и воля за адекватни промени е насочването на тези процеси така, че да се извлече максимална полза за общностното развитие.

Заклучение: мобилност и социален капитал

Мобилността и миграцията, се оказват движеща сила за развитието на ромските общности в икономическо, социално и културно отношение на индивидуално, семейно и общностно ниво. Мобилността и миграцията в чужбина пряко повлиява акумулирането на икономически капитал, който върнат в рамките на изпращащата общност, се трансформира в социален и културен капитал. Тези процеси спомагат за „отваряне“ навън на капсулираните ромски общности. Наблюдават се промени в социално-икономическото положение, натрупване на нови умения и знания, а оттам и промени в начина на живот и ценности. Физическото прекосяване на географските граници на квартала, населеното място, държавата, се оказват значимо и символно-натоварено действие, което позволява разширяване на общото познание за света, непосредствена среща и взаимодействие с Другия, културно обогатяване и възможност за опознаване и възприемане на нови жизнени стратегии. Всичко това става възможно заради натрупването първо на икономически капитал, който помага на големи части от ромската общност да излязат от затвореният кръг необразованост - безработица - бедност, паралелно акумулирайки нематериални форми на капитал (културен, символен и социален). Позитивите от този процес, които поставям за дискусия в текста, може и трябва да бъдат използвани при структуриране на политиките за интеграция, които се прилагат на държавно, общинско, общностно, но и индивидуално ниво.

Библиография:

- Грекова, Кирилова, Гологанова 1996:** Грекова, М., А. Кирилова и Н. Гологанова. циганите присъстват в света на българина?. в: *Социологически проблеми*, 2, с. 83-98.
- Грекова 2008:** Грекова, М. Документално изследване: Ромите в София, 1945-1989 г., в: *Ромите в София: от изолация към интеграция?*, с. 51-115.
- Грекова 2008а:** Грекова, М. Интеграция на ромите в българското общество - дела и документи (1999 - 2007). в: *Социологически проблеми*, специален брой, с. 103-136.
- Еролова 2013:** Еролова, Й. Нашите цигани в Полша. В: Еролова, Й., Славкова, М. *Етничност, религия и миграции на циганите в България*: 163-186. София: Парадигма.
- Миленкова 2013:** Миленкова, В. Глобализация, социален капитал и образование, В: *Проблеми на постмодерността*, т. 3, бр. 3, с. 223 - 236.
- Пампоров 2002:** Пампоров, А. Демографски характеристики на ромските миграции в България. В: *Население*, 1-2: 63-79.
- Пампоров 2006:** Пампоров, А. *Ромското всекидневие в България*. София: МЦ за изследване на малцинствата и културните взаимодействия.
- Пампоров 2009:** Пампоров, А. *Социални дистанции и етнически стереотипи за малцинствата в България*. София: Институт „Отворено Общество“.
- Пампоров 2011:** Пампоров, А. Пияните мургани престъпници: образът на ромите в българските печатни издания в предизборен контекст. В: *Население*, № 3-4, с. 190-208.
- Попов 1992:** Попов, В. Циганите в България и тяхното етническо самозънание. В: *Аспекти на етнокултурната ситуация в Българи.*, София: Център за изследване на демокрацията Фондация „Фр. Науман“, с. 118-124.
- Славкова 2013:** Славкова, М. Миграционни стратегии на българските цигани в Гърция и Испания. В: Еролова, Й. и Славкова, М. *Етничност, религия и миграции на циганите в България*: 111-161. София: Парадигма.
- Ракаджийска, Мишева, Христова 2012:** Ракаджийска, Т., Мишева, М. и Христова, М. Социалният капитал като личностно достойнство в мрежовата социална структура (българският случай). В: *Научни трудове на УНСС*, т. 2, София, Издателски комплекс - УНСС, с. 179-233.

Русанов (съст.) 1992: Русинов, В. *Аспекти на етнокултурната ситуация в България*. Т. I. София: Център за изследване на демокрацията Фондация „Фр. Науман“.

Стоилова 2012: Стоилова, В. Човекът и неговия социален капитал, в: *Годишник на УНСС*, с. 195-224.

Томова 1995: Томова, И. *Циганите в преходния период*. София: МЦИМКВ.

Томова 2008: Томова, И. Външни миграции при ромите в посткомунистическа България: причини, нагласи, поведение, последици. В: *Социологически проблеми*, специален брой: 154-177.

Томова 2011: Томова, И. Етничността и външната миграция на населението в посткомунистическия период в България. В: Хайдиняк, Марко (съст.) *Миграции, пол и межкултурно взаимодействие в България*. 257-290. София: Международен център за изследване на малцинствата и културните взаимодействия.

Томова 2011a: Томова, И. Стереотипи и предразсъдъци за ромите в българската преса. в: сп. *Население*, кн. 3-4: 140-174.

Христова 2016: Христова, Т. Социалният капитал и виртуалните социални мрежи, *Eastern Academic Journal*, Issue 2, с. 44-61.

Avdzhieva 2015: Avdzhieva, A. Labour and Mobility of Roma Women from Plovdiv Area. In: Citlak, B., S. Kurtenbach, D. Gehne. *Global social work: regionale und locale herausforderung der armutszuwanderung aus sudosteuroopa. Dokumentation der internationalen Tagung vom 28.02.2014 an der Fachhochschule*. Dortmund.

Avdzhieva 2017: Avdzhieva, A. Women and Families: Mobility Strategies. In: Citlak, B., S. Kurtenbach, M. Lueneburg & M. Zlatkova. *The new diversity of family life in Europe. Mobile ethnic groups and flexible boundaries*. Germany: Springer.

Avdzhieva 2018: Avdzhieva, A. Work, Trade, Gender – about Roma People in Plovdiv. In: *Etudes Balkaniques*, vol. LIV.

Bourdieu 1986: Bourdieu, P. The Forms of Capital, in: Richardson, J (ed.) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Westport, CT : Greenwood, pp. 241-258.

Coleman 1988: Coleman, J. Social Capital in the Creation of Human Capital, in: *The American Journal of Sociology*, vol. 94, 95-121.

Levitt 1998: Levitt, P. Social Remittances: Migration Driven Local-Level Forms of Cultural Diffusion, in: *International Migration Review*, Vol. 32 (4): 926 - 948.

Levitt 2001: Levitt, P. *The Transnational Villagers*. Los Angeles: University of California Press.

Portes 1998: Portes, A. Social capital: Its Origin and Application in Modern Sociology, in: *Annual Review of Sociology*, 24: 1-24.

Waldstrom, Svendsen, G.L.H. 2008: Waldstrom, C. and Svendsen, G.L.H. On the Capitalization and Cultivation of Social Capital: Towards a neo-capital general science? *The Journal of Socio-Economics*, 37, 1495-1514.

Документи:

Анализ на ситуацията и оценка на потребностите от социални услуги Община Смолян 2012-2015 г.

Социално-икономически ефекти от публичните инвестиции за приобщаване на ромите в Каварна“ на Център за изследване на демокрацията, 2015

Рамкова програма за равноправно интегриране на ромите в българското общество, 1999 г.

Програма «Еразъм» и нейната роля за изграждането на европейска идентичност

Валенсия Валентинова

бакалавър по Етнология, 4ти курс, ИФ, Софийски университет «Св. Климент Охридски»

Erasmus program and its role in building a European identity

Valensia Valentinova

Summary

Erasmus program is a successful example of European integration and a symbol of European identity. Identity is a sense of belonging to a category defined by the general characteristics and recognized by other members. Definition of individual identity - "what you have with some people and what distinguishes you from others." The Erasmus program is a function of integration policy in Europe. It is both a political tool and a social process with active and passive elements. A passive element means that we explore how identity as a social process changes European integration. An active element is a political impact.

We can differentiate political and cultural European identity. Both identities are important because the political European identity implies that an individual identifies himself with the European Union, but a European cultural identity suggests that the individual shares a common culture, social similarities, ethics, values, and religion. However, in order to achieve this process of European integration by more people and peoples, a more integrated sharing is needed not only of political ideas but also of values, science, goods and cultures.

Програмата „Еразъм“ има голяма роля за изграждането на европейска идентичност, а възникващите около нея въпроси са актуални и касаят най-вече всеки човек, идентифициращ себе си като европейец. Образованието е изключително важно, защото разширява хоризонта ни и развива личността ни да се стреми към по-високи хоризонти. В

това есе аз избирам да съсредоточа вниманието си върху програмата за обучение в чужбина-Еразъм +. Програма, променила живота и миогледа на хора от най-различни етноси и разнообразни културни възприятия.

Насоката ми към този въпрос, е свързана с необходимостта от висококвалифицирани студенти, които чрез знанията си да обогатят всеки, жаден за знание и развитие и колективно да достигнат такова ниво, което да успее да осигури блага за всички. Разсъжденията ми по темата за „Еразъм +“, целят да информират за ролята ѝ, която е тясно свързана с европейска интеграция и европейска идентичност, с възможните начини за достигане до тези процеси, които биха донесли повече позитиви, отколкото негативи на разните общности. Благодарение на група от учени, от които: Sigalas, Van Mol, Bruter, Kamphausen, etc. , аз имам възможността да реализирам своите доводи. Въпросите, отнесени към програма Еразъм и европейската интеграция, намират отговори в научните трудове на посочените изследователи и чрез досега си до тези научни текстове, а също и от придобит личен опит за обучение в чужбина, в мен също се пораждат размисли относно пътя към интеграция.

Днес „Програма "Еразъм+“ е най-известната програма за образователен обмен, финансирана от Европейския съюз. Стартира през 1987 г. като програма за студентска мобилност с цел обучение, част от стратегията на Европейската комисия за борба с младежката безработица, а днес е най-разпознаваемият проект на Европейския съюз. Поставя началото на отварянето на българските висши училища към възможностите за европейска мобилност на студенти и преподаватели. В нея участват бакалаври, магистри, докторанти от акредитирани европейски университети, които заминават за един или два семестъра в друг европейски университет да се обучават по специалността си.

Осъществяването на такава мобилност позволява на студентите да се запознаят с образователните методи в други държави, да създадат контакти с връстници и преподаватели от цяла Европа, да подобрят езиковите си умения и да натрупат опит в международна среда. Освен това имат право на финансова подкрепа (грант) по време на участието си в Програмата. Продължителността на престоя може да е от 3 до 12 месеца.

От 2007 г. в рамките на програмата студентите могат да реализират стаж по специалността си в организации от цяла Европа. Практиката може да се проведе за период от 2 до 12 месеца в научноизследователски център, неправителствена организация и други

институции. Включени в програмата са държавите членки на Европейски съюз плюс Турция, Исландия, Норвегия и Лихтенщайн.

През 1999 г. България официално се присъединява към "Еразъм". В началото само 134 студенти вземат участие, а през 2016-2017 година техният брой е 2450. Преподавателската мобилност в България започва с 142 преподаватели, а днес тя достига до 877 преподаватели. От друга страна все повече чужденци предпочитат България като дестинация за провеждане на мобилност. Най-много студенти пристигат от Полша, Испания и Франция, а Софийският университет е лидер от българска страна по приемане и изпращане на студенти на обмен по Еразъм. През периода 1999-2000 са участвали само 10 висши учебни заведения, а в момента с Еразъм харта са 47 от общо 50 висши училища в България. Софийският университет започва обмена на студенти през 2000 година с 15 изпратени студенти, а до 2017- 3720 студенти са осъществили обмен.

Българските преподаватели, които са осъществили обмен са 685, а приетите в СУ са 290. Тези цифри показват мащаба на програмата и разрастването ѝ. Символ е на обединена млада Европа. Може да бъде разгледана и като демонстрация на всичко, което Европейският съюз може да постигне с ясна визия и ентузиазъм за сътрудничество.

Като университет-домакин СУ приема най-много от студенти от Германия. Това най-често са българи с двойно гражданство, които осъществяват мобилност към "родната страна". На второ място са студентите от Полша, следвани от Франция и Белгия. Българските студенти предпочитат да се обучават най-често в университетите на Германия, Италия, Франция, Испания, Белгия, Великобритания, Полша и Гърция. Предпочитани са бизнес науките и мениджмънтът, стопанските науки, информатиката, социалните науки.

Първенец е университетът в Гранада, който приема средно 1620 еразмуси в рамките на една учебна година, а изпраща едва 950. Гранада е университетът, който изпраща и посреща най-много студенти в Европа - над 2000. Често предпочитани са и университетът на Валенсия и Политехниката там. Всеки от тях е успял да привлече между 1600 и 1900 чуждестранни студенти през миналата учебна година.

Европейската комисия и учените подчертават, че програмата "Еразъм" е успешен пример за европейска интеграция и символ на изграждане на европейска идентичност. (Oborune K., 2013:186). Освен това насърчаването на европейската идентичност допринася за популяризирането на социално-политическите аспекти на европейската интеграция.

Европейска идентичност има отражение върху вярата ни в проекта на ЕС и следователно насърчава по-нататъшната икономическа интеграция. Автори като Van Mol и Sigalas изследват емпирично въздействието на програмата "Еразъм" върху европейската идентичност. Идентичността е чувство за принадлежност към определена категория, формирана от общи характеристики и призната от други членове. Определение на индивидуалната идентичност- „това, което имаш заедно с някои хора и каквото те отличава от другите”. (Oborune K., 2013:187)

Как идентичността като политически инструмент засяга европейската интеграция? „Еразъм“ е едновременно политически инструмент и социален процес, поради което в това есе се засягат, както активните, така и пасивните елементи. Пасивен елемент означава, че ние изследваме как идентичността като социален процес променя европейската интеграция. Активен елемент е политическото въздействие. Съществуват учени, които заключават, че европейската идентичност е елитен проект (цит.от Oborune K.,2013) . Освен това Fucks твърди, че „за по- нататъшна поява на евроидентичност е необходима по-силна политическа интеграция на ЕС” (цит.от Oborune K.,2013). ***Създаването на европейска идентичност все още е постоянен, много труден, сложен и отнемаш време процес*** (цит.от Oborune K.,2013). От друга страна, според Bruter можем да различим политическата и културната европейска идентичност. И двете идентичности са важни за тезата, защото политическата европейска идентичност предполага, че даден индивид се идентифицира с Европейския съюз, но културната европейска идентичност, предполага че индивидът "споделя определена обща култура, социални прилики, етика, ценности и религия". (Bruter M., 2004: 279).

Според мен политическата евроидентичност се налага „отгоре” и се възприема като нещо теоретично. Като основни цели, правила, закони, приоритетни за общността ЕС. Тези общи перспективи, създадени от политическият елит, имат за цел да покажат общия път на развитие на европейските народи и така да ги подтикнат към осъзнато изграждане на евроинтеграция. От друга страна, смятам че културната евроидентичност се изгражда „отдолу нагоре”. Тя е възможна, когато индивидът види, преживее, осмисли, сподели. Културната евроидентичност е процес на откриване, научаване и споделяне на чуждия опит, чрез социални и професионални контакти. Процес на опознаване и изграждане на доверие между хора от различни нации. Чрез такива процеси, чуждите опит и култура започват да

се възприемат като общ опит и култура. Това е начин перспективите за развитие да бъдат осмислени като общи перспективи, насочвани чрез политически и икономически инструменти. Но за да бъде осъществен във времето този процес на изграждане на евроинтеграция от повече хора и народи, е необходимо по-интегрирано споделяне, не само на политически идеи, но и на ценности, наука, блага, култури. В противен случай, процесът ще остане елитарен- вместо интегриране, ще бъде постигнато диференциране. Политическото обединяване и уеднаквяване би вървяло с икономическо и финансово разединяване. Към общи ценности, ще се върви по различни пътища и с различни скорости. И като естествен резултат от това е да се получат два европейски проекта- единия елитарен, а другия „популярен”.

Основен критерий за оценка във времето ще бъде това как живеят хората. По- добър живот, по- висок стандарт = повече евроидентичност, повече евроинтеграция.

През моят поглед „схематичен” анализ на идентичността и нейното евротълкуване като процес във времето изглежда така:

Национална идентичност	–	Евроидентичност	–	Еврогражданство
(основа/база)		(надстройка)		(цел/резултат)

Националната идентичност:-етнически модел (общи исторически и културен произход);
-гражданска (политическа).

Европейска идентичност: - идентичност по произход, формирана на базата на споделено общо културно наследство;

Европейско гражданство: -идентичност, стъпваща върху идеята за постнационално (наднационалните ограничения) европейско гражданство.

Европейската идентичност се фокусира преди всичко върху принадлежността към християнството, като водещ културен код и върху изграждането и споделянето на общи културни и политически ценности, водещи до общ менталитет и до интеграция. В перспектива на развитие, това цели изграждане на т.н. европейско гражданство, разглеждано като пространство (ЕС) на мултикултурна политическа общност, в която всички граждани споделят общи права и задължения. Затова еврокултурната идентичност и европолитическата идентичност са части от едно цяло, което спомага за изграждането на

европейско гражданство и интеграция. Това е отворен процес, в който много важно място заема въпросът за интегриране на имигрантите и чужденците и техните права.

Пътят : евроидентичност – еврогражданство има за цел изграждането на съзнание за общо съжителство, и за спазване на права и задължения. Съзнание и менталитет на толерантност и отвореност към културна и етническа принадлежност. Надживяването на традиционни ограничения и приоритетното им заменяне с правов ред и демократични евроценности. Такова еврогражданско общество, изградено от различни етноси, култури и религии изисква:

- Социализиране на всички граждани в една обща политическа култура (Хабермас 1999 : 354) ;
- Уважение към другите, към техните права и задължения, независимо от раса и произход;
- Зачитането на върховенството на закона;
- Гражданска активност и участие в процесите.

Ако на базата на тези евроценности обърнем поглед към България и си зададем въпроса: Налагат ли се у нас тези приоритети? Моят отговор е: да. Вървим в тази посока, имаме значителен напредък и мотивация на гражданското общество като цяло. Виждам един основен негативен елемент- „зачитане върховенството на закона”. Той е основополагащ и има мултиплициращ ефект за: корупция, икономическо и финансово развитие, начин на живот, стандарт на живот, лична мотивация. Този елемент според мен е определящ за това колко българи ще изберат да бъдат европейци „тук” или „там” .

Важно е да се обърне внимание на значението и ролята на програма „Еразъм“ за нивото на чуждоезиковото обучение като незаменимо средство за интегриране. Според резултати от проучвания на Sigalas, студентите по програма „Еразъм“ се справят много по-добре в областта на чуждоезиковото обучение, отколкото немобилните студенти (Sigalas, 2006 : 20). Нещо повече, говоренето на повече от един европейски език е незаменимо за "изучаване на конкретната чуждестранна култура, която също допринася за формирането на обща европейска идентичност" (Sigalas 2009 : 12).

Мобилните и бъдещите мобилни студенти имат по-голям опит в международния обмен, начина на живот и образование в чужбина, отколкото студентите, които не са мобилни. Но определено програма „Еразъм“ има положителна роля и подпомага към постигането на положителни резултати – по-голяма мотивация за изграждане на

евроидентичност, за възприемане и изграждане на евроценностите. В личен план за участващите- повече знания, повече култура, повече жизнен опит.

Резултатите също така доказват заключението на Sigalas, че социализирането с други хора насърчава чувството за общност (Sigalas 2006 : 23), защото мобилните студенти проявяват повече доверие към европейците. Както добавя Sigalas: „ колкото повече хора се социализират, толкова повече те се доверяват помежду си и толкова повече се чувстват по-близо едни до други”. Освен това мобилните студенти, могат да окажат влияние върху обществото, към което принадлежат. Когато студентите от „Еразъм“ се завръщат от програмата за обмен, те стават посланици на европейската интеграция и европейската идентичност (Papatsiba, 2005: 5-6). Въпреки това, настоящият брой на европейските студенти, които участват в програмата "Еразъм" е твърде нисък, за да насърчи европейската идентичност.

- Ползите от Еразъм периода за участващия студент са лични и професионални. Основната обосновка за участие в Програмата „Еразъм“, е свързана с езиковите компетенции и личните умения като адаптивност и инициативност. Студентите признават ползата от интелектуалното развитие само до края на Програмата.
- Равнището на участие в Програма Еразъм е най-високо сред студентите в областта на икономиката и социалните науки, а най-ниско в инженерството и технологиите. Студентите най-често са под 25 – годишна възраст.
- Могат да се идентифицират няколко групи потенциални бариери за участие в Еразъм: финансови ограничения; условия на Програмата „Еразъм“; жилищното настаняване съвместимост на системите за висше образование; административната тежест свързана с Програмата. липса на осведоменост; лични фактори. {ERASMUS PARTICIPATION: A SYNTHESIS OF PREVIOUS STUDIES }

Как могат да се решат проблемите, описани в горните точки?

От моят собствен опит мога да споделя, че съществува необходимост от намиране на начини за продължаване на ползите от Еразъм и след края на обучението. Например чрез:

- Индивидуални проекти/ колективни проекти, проучвания, задачи;
- Регионални проучвания;

- Мобилни проекти, свързващи студентите от Еразъм и след завършването на обучението .

По време на Еразъм:

Намиране на начини за допълнително финансиране чрез :

- Работни проекти, проучвания, задачи (платени) ;
- Осигуряване на възможности за подходящи стажове/работа, тематично свързани с обучението;
- Възможности за студентски заеми, специално за Програма Еразъм;
- По-високо финансиране от ЕС.

Тези възможни действия биха могли да бъдат начин за увеличаване броя на студентите, които да участват в Еразъм. Освен това да имат достатъчно информация, чрез която да разширят социалните си и професионални контакти и да придобият квалификация. Това може да се нарече, възможен механизъм за насочване към евроценностите. Според мен, интернационализацията на висшето образование трябва да се разглежда като част от евроинтеграцията и като елемент от политиката на ЕС. Механизъм за изграждане на евроценности и евроидентичност, чрез задаване на интегрирани общи критерий и насоки.

За нашата страна критерий за оценка за успешно интегриране на висшето образование с европейското, трябва да бъде признаването на равнопоставен статут. Т.е. висшето образование, получено в български университет, да се признава и в страните от ЕС. Такъв стандарт ще даде много по- големи възможности пред Програма Еразъм и други такива, защото обменът и мобилността между европейски университети и студенти ще бъде много по- ефективен и ще бъдат решени основна част от проблемите. Все повече българи, завършващи образованието си в чужбина, виждат възможности за реализация и развитие в България. Много чужди инвеститори в българската икономика вече предоставят адекватни условия за професионално израстване и материално стимулиране. Според изследвания на форум "Кариера в България" се отчита трайна тенденция, към завръщане в България на висококвалифицирани кадри с опит зад граница. От всички участници, посетили форума от 2009 до 2017 г., средно 58 % вече са се били върнали в България, 18 % са посочили, че ще се върнат, а 24 % са колебаещи се. Това е пример за евроинтеграция на практика и пример как България се възприема като равнопоставена част от Европа.

Програма „Еразъм +“ е стимулатор за процеса на изграждане на европейската идентичност и цели да насърчи разпространението на социално-политическите аспекти на европейската интеграция. Постарах да докажа, че за процеса на евроинтеграция е необходимо споделяне на политически идеи и различни културни ценности. Този развой на събитията би довел до по-висок стандарт на живот, европейско гражданство и спазване на общи права и задължения. По този начин всички ще станем по-единни, по-толерантни и с по-отворено съзнание към всичко случващо се по света и у нас.

Библиография:

Bruter 2004: Bruter, M. Civil and cultural components of a European identity: A pilot model of measurement of citizens' levels of European identity, 279.

https://books.google.bg/books?hl=bg&lr=&id=BSVtAAAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA186&dq=bruter+2004+europe&ots=gJn6_XRoMa&sig=8S7jrdojAfFVYV3RsWXXqmuyhDk&redir_esc=y#v=onepage&q=bruter%202004%20europe&f=false

Habermas 1999: Habermas, J. The European Nation-state and the pressures of globalization, 354-360.

Oborune 2013: Oborune K. Becoming more European after ERASMUS ? The Impact of the ERASMUS Programme on Political and Cultural Identity. In: Journal of Transdisciplinary Studies, Vol. 6, No. 1, Faculty of Arts and Social Sciences, University of Sarajevo, page 186-190. <http://epiphany.ius.edu.ba/index.php/epiphany/article/view/60/61>

Papatsiba 2005: Papatsiba, V. Student mobility in Europe: An academic, cultural and mental journey? Some conceptual reflections and empirical findings, p. 5-6.

Sigalas 2006: Sigalas, E. Remaining proud of their national identity, yet uniting ever more closely? The Erasmus students as the role model European citizens, University of Reading, UK, Department of Politics and International studies, p. 20-23.

<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.544.9284&rep=rep1&type=pdf>

Sigalas 2009: Sigalas, E. Does Erasmus Student Mobility promote a European Identity?, p.12.

<https://ideas.repec.org/p/erp/conweb/p0036.html>

ERASMUS PARTICIPATION: A SYNTHESIS OF PREVIOUS STUDIES-

http://opus.bath.ac.uk/21174/1/improving_the_participation_in_the_erasmus_programme_updated_with_my_name_in_it.pdf

Те избират България, защото ...<https://www.dw.com/bg/%D1%82%D0%B5-%D0%B8%D0%B7%D0%B1%D0%B8%D1%80%D0%B0%D1%82-%D0%B1%D1%8A%D0%BB%D0%B3%D0%B0%D1%80%D0%B8%D1%8F-%D0%B7%D0%B0%D1%89%D0%BE%D1%82%D0%BE/a-40532085>

Internationalisation-<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13583883.1999.9966978>

„Еразъм” на 30 години: <https://www.youtube.com/watch?v=pLUMIUHQV9I>
<http://www.old2.hrdc.bg/%D1%81%D1%82%D1%80/%D0%A2%D0%A0%D0%98%D0%94%D0%95%D0%A1%D0%95%D0%A2-%D0%93%D0%9E%D0%94%D0%98%D0%9D%D0%98-%D0%9E%D0%A2-%D0%9D%D0%90%D0%A7%D0%90%D0%9B%D0%9E%D0%A2%D0%9E-%D0%9D%D0%90-%D0%9F%D0%A0%D0%9E%D0%93%D0%A0%D0%90%D0%9C%D0%90-%D0%95%D0%A0%D0%90%D0%97%D0%AA%D0%9C-162>

https://www.karieri.bg/kariera_v_es/2956889_erasum_na_30_godini_-_ot_programa_za_studentski_obmen/

Представи за София в житейските разкази на българи във Виена

Марина Яниславова

Notions of Sofia city in life stories of Bulgarians in Vienna

Marina Yanislavova

Keywords: family, migration, Sofia, Vienna

The proposed article deals with some of the most mentioned ideas which Bulgarian families living in Vienna share the life in Sofia in their biographical talks. The article presents in a synthesized form key stages of the migration of Bulgarians to Central Europe, specifically to Austria-Hungary and Austria, as well as the intersection point between migration studies and family research.

Предложената статия е част от дисертация, изследваща в сравнителен план български семейства, живеещи в София с български семейства във Виена.³⁸ Както цялостната дисертация, така и настоящият текст представляват опит чрез етнологички подход да бъдат засегнати две тематични полета – миграции и семейство. Идеята е накратко да се представи пресечната точка между миграционните изследвания и тези на семейството. В синтезиран вид са изложени важни за цялата дисертация схващания. В емпиричен план разглеждам някои от най-често засвидетелстваните представи в житейските разкази на виенски българи за България. Изходната ми хипотеза е, че те представляват източник за изследване и анализ, в случая конкретно – на тяхното всекидневие в австрийската столица.

Кратка история на българската общност в Австрия

³⁸ Статията е част от дисертация на тема „Житейски модели на български семейства в София и Виена в края на XX и началото на XXI век“, започната през 2016 г. и разработвана понастоящем. Първоначално замислена като опит за типология на семейства в София и Виена, постепенно се трансформира в сравнително изследване на български семейства в два европейски града. Причините за преосмисляне на целите на изследването са няколко, сред които откроявам две особено съществени. Първо, създаването на типология е изключително труден и струва ми се, не особено необходим процес, предвид пъстрата етнорелигиозна картина във Виена. Второ, с времето интересът към семейството в различен културен контекст се установи като водещ.

Старите български градинари не само представляват ключов сегмент от стопанските и търговските отношения между българските и централноевропейските земи, но и трасират пътя на трайно установилите се в Средна Европа българи. Споменът за тях е жив и днес. Заселването им на територията на съвременната австрийска държава има дълга история, чието начало следва да се търси във времето на Хабсбургската империя. Контактите ѝ с Балканите, макар да съществуват от по-рано, стават интензивни и важни в периода на Възраждането. Постепенно нуждата от образование се превръща в естествен устрем на български ученици и студенти към средните и висшите учебни заведения в Австрийската империя още от началото на XIX век, както и към тези в Русия, на Балканите и в Западна Европа (Пенчев 2017: 107). Още от възрожденско време образованието се очертава като основна ценност за българите, съответно и като мотив за миграция.

Предвид стратегическите интереси на империята в Европейския Югоизток, съвсем видното ѝ присъствие в живота на млада България след Освобождението, е разбираемо. Отношенията между България и Австро-Унгария са многопластови. Те са предопределени от интересите на двете държави, движещи се между унисона и отявленото несъответствие (Прешленова 2018: 7-30). Без съмнение империята изиграва важна роля за формирането на българска интелигенция и за развитието на новоосвободена България като цяло. Румяна Прешленова има основен принос за изследването на българските студенти като обект на балканската образователна политика на Австро-Унгария в периода от Освобождението до края на Първата световна война (Прешленова 2018: 8). От етнологка гледна точка особено ценно в изследването е разширеното тълкуване на понятието „български студенти“, в което се включват както българите от Княжество България/Царство България и Източна Румелия до съществуването ѝ, така и българите, останали на територията на Османската империя, тези от Бесарабия и тези от колониите в Австро-Унгария и Румъния (Прешленова 2018: 12).

Разпадането на Австро-Унгария след края на Първата световна война и създаването на новата Австрийска република не повлиява негативно върху авторитета на Виена и на останалите университетски центрове. Тъкмо обратното – периодът между двете световни войни остава време на сътрудничество в областта на образованието и културата между България и Австрия (Пенчев 2017: 109). В годините след Втората световна война броят на българските студентите чувствително намалява. След 1989 г. той отново започва да расте,

заедно с броя на останалите българските мигранти.³⁹ Снежана Йовева-Димитрова разглежда интеграционните политика на Австрия към българските мигрантски групи (Йовева-Димитрова 2013: 73-88) и българската национална политика към българите на територията на страната (Йовева-Димитрова 2013: 106 –110).

Пресечната точка между миграционните изследвания и тези на семейството

Владимир Пенчев проследява заселването на българите в Средна Европа. Изследователският интерес към динамиката на студентската мобилност и миграция е обусловен от няколко причини. Авторът изтъква две от тях. От една страна, студентите често се оказват движеща сила в самоорганизацията на българската общност в съответната държава, а от друга – те са „един от основните механизми” за появата на смесени бракове (Пенчев 2017: 119).⁴⁰ Може да се добави една трета причини за интерес към мобилните и мигриращите студенти, а именно създаването на семейства въобще, не непременно смесени. Но такива семейства, в които единият, а понякога всички членове, живеят в другоезична и другоетнична среда.⁴¹ Семейството и родството традиционно попадат в изследователското поле на антропологията и етнологията (Айкелман 2019: 199-203).⁴² Демографско-антропологичното направление в изследването на семейството в България се развива най-вече след промените от 1989 г. (Kassabova-Dintcheva 2002: 229). Изказаното от Айкелман твърдение, че цялостно познание на контекста, в които се реализират идеите за семейство и родство, е от съществено значение за разбирането на близоизточните общества, е приложимо навсякъде. Семейството в другоезична и другоетнична среда е особено интересно за етнологията с оглед на предизвикателствата пред него, макар и невинаги схващани като такива; със спецификата на взаимоотношенията между членовете на семейството; както и с функциите му като социална единица в другата култура. Айкелман твърди, че семейството и родството трябва да бъдат разглеждани в контекста на

³⁹ Статистически данни за нарастващия брой на българските студенти в Австрия от 1990 г. насам, както и за периода на спад дава София Кирилова (Пенчев 2016: 17-18).

⁴⁰ Авторът разглежда и миграцията от България към Австрия по политически причини (Пенчев 2017: 120-129).

⁴¹ Умишлената употреба на „другоезична и другоетнична среда” цели да избегне конотацията на „чуждоезична и чуждокултурна”, която акцентира върху „чуждото”. „Чуждото” напомня за някакъв вид противопоставяне, което се избягва в тази статия.

⁴² Авторът разказва как по идеологически причини темите за семейство и родство са пренебрегвани от руските етнографи в Централна Азия до 90-те години на XX век.

местите представи за патронаж, съседство, приятелство, както и в икономически и политически контексти. В предложения случай, освен местните представи – австрийските, трябва да се вземат предвид и привнесените български такива.

Засилената миграция в съвременността е една от комплексните причини, поради които българите по света и чужденците у нас все по-често привличат вниманието на изследователи от различни дисциплини и направления (Борисова, Гергова, Еролова, Матанова: 2017). Тенденцията е свързана с нарастването на научния интерес към миграциите въобще и особено с обособяването им в отделно направление – появата на „Миграционните изследвания”. Именно обособяването им само по себе си показва съществуването на голямо количество научни трудове, посветени на тях. Разнообразни по своя характер, по фокуса на научния си интерес и по изследователските си методи, те стават неизчерпаем източник на информация. Преглед на състоянието на изследванията върху миграциите от и към България правят Мила Манчева и Евгения Троева (Манчева и Троева 2011: 17-49). Елена Марушиакова и Веселин Попов акцентират върху все по-голямата трудност, с която се сблъскват младите изследователи при ориентацията си в избор на стойностна литература на подобна тематика, предвид необозримото ѝ количество (Марушиакова и Попов 2013: 12). Световният доклад за миграциите обръща внимание на същите проблеми в четвърта си глава (World Migration Report 2018: 95).⁴³ Марушиакова и Попов коментират прекаленото съсредоточаване на усилията на изследователи в постоянно търсене и създаване на различни теоретични концепции – изследователска стратегия, която в крайна сметка изиграва негативна роля върху хуманитарните и социалните науки (Марушиакова и Попов 2013: 22) и отново припомнят особеното значение на емпиричните данни (Марушиакова и Попов: 23). Различните науки, занимаващи се с миграции, допринасят за постигането на максимални научни приноси и по-пълнокръвна картина на разглежданите процеси (Brettell, Caroline B. and James F. Hollifield 2008: 118-137). Методите

⁴³ Коментират се информационното претоварване и така наречените „бяла” и „сива литература”. Направен е преглед на някои значими изследвания и анализи по темата за миграциите. Бях забелязала информационното претоварване още преди окончателния си избор и на тема, а трудностите при подбор на стойностна литература вече стояха в съзнанието ми като формулиран проблем. Всъщност тази беше причината да се колебая при добавянето на миграциите към основното изследователско търсене – семейството. Като мои пътеводители в теорията от българските автори бих могла да посоча двама – Анна Кръстева и Ивайло Марков.

на етнологията за изследването на семейството в друг културен контекст и на семейството като категория в миграционните изследвания имат потенциала да предложат интересни гледни точки на микро ниво.

Изследването, в неговия цялостен вид, представлява търсене на влиянието на културната и социална среда върху семейството, както и обратното – на значението на семейството за развитието на социалната и културна среда. Избраният тематичен кръг създава предпоставки за интересна среща между семейните и миграционните изследвания. Житейският разказ за миграцията на събеседниците и тяхното битуване на австрийска земя е рамкиран и анализиран в контекста на семейството. Изборът на въпроси, касаещи семейния живот е свързан с различната перспектива, от която изхождат събеседниците. Даниела Колева разглежда семейната история от биографични разкази като източник на доказателства при разказването (Колева 2007: 14; 17). Когато човек разсъждава върху своите житейски избори и върху собствената си история, и когато разказва за тях, не рядко се опира на семейството, от което произхожда, на грижата за своите деца, на отношенията със своята брачна половинка или партньор, на житейските истории на своите близки, както и на връзката с други роднини. Анализ на житейски разказ, мислен и реализиран в подобен обхват дава възможност за детайлно и широкоизмерно документиране от страна на изследователя.

Статията не претендира за изчерпателно описание на разглежданите въпроси. Тя изразява стремеж за докосване до ефективността на подобни изследователски методи, от една страна, а от друга е провокирана от личната ми убеденост за нуждата от изследвания на семейството най-вече поради динамичността и разнообразието в посоките на неговото развитие. Днес не може да се говори за единен общовалиден модел на семейство и семейни взаимоотношения, поради тази причина е необходимо изследването им в тяхната многоликост и съвкупност. Темата за миграциите има не по-малка динамичност.⁴⁴ Допълнителен и интересен акцент към разбирането им дават изследванията на семейството в другоезична и другоетнична среда. Въвеждането му като единица за анализ е една от

⁴⁴ Според световния доклад за миграциите към 2015 година по света има внушителните 244 милиона международни мигранти, които обаче представляват само 3.3% от световното население. В доклада се отчита, че миграциите никога не могат да бъдат напълно измерени, разбрани и регулирани (World Migration Report 2018: 16).

силните страни на „новата икономика на миграциите” (Кръстева 2014: 113). Макар неговата роля в миграционните процеси да е отчетена отдавна, авторката обръща внимание на някои слабости на неговото теоретизиране в контекста на миграционните теории. Популярните миграционни теории могат да бъдат намерени в синтезиран вид и в труда на Ивайло Марков (Марков 2015: 37-67).

Методология на теренната работа

В настоящата статия звучат гласовете на няколко представители на новите български мигранти – българи, мигрирали и трайно установили се във Виена в края на миналия и началото на настоящия век.⁴⁵ В общия случай те не са представители на политическата миграция от времето на социализма. Напускат България, за да открият по-добри образователни и професионални перспективи. Имат сходен социален профил и не изчерпват разнообразието от българска миграция в австрийската столица. Техните житейски разкази засягат някои аспекти на всекидневието им. В тях косвено се прокрадват философията за мигрантския им бит и актуални представи за България, които не рядко говорят повече за техния собствен живот във Виена, отколкото за този в София. По тази причина в текста отдавам преимуществено значение на последните, тъй като носят по-дълбок смисъл от видимия на повърхността.

Използвани са основно интервюта с четири български семейства, както и много полуструктурирани интервюта и неформални разговори с българи, живеещи във Виена и на други места в Австрия. Сред тях има хора, които са мигрирали отдавна и успешно са устроили живота си там – с други думи, те са видели резултата от избора си. Но има и такива, които са мигрирали наскоро и тепърва организират своя бит. За тях някои въпроси относно близкото бъдеще остават все още неясни. Събраните теренни материали са резултат от две посещения във Виена и работа на терен на различни места в страната през летните месеци – времето, в което много българи пътуват до България. Друго благодатно за теренна работа време е Коледа, но невинаги събеседниците ми я празнуват тук. Повечето са родени в София. Част от тях, родом от различни места в България, споделят, че прибирането през зимата понякога се оказва трудно. Всички разговори и интервюта са направени през последните две години – време, през което идеята за изследването бе

⁴⁵ На този етап от изследването предпочитам да запазя тяхната анонимност. За тази цел инициалите им са подменени.

многократно премислена и преструктурирана с оглед на спецификите на терена в Австрия, на липсата на опит от моя страна и не на последно място на сложността на тематичните кръгове миграции и семейство. Интервютата с мъжете и жените в семействата са направени поотделно, с едно изключение, в което разговарях само с жената. В кратки епизодични разговори, по-скоро по изключение, едновременно са участвали двамата събеседници. Три от четирите семейства имат деца на възраст между 2 и 23 години. С едно изключение, всички са родени в Австрия. Недостатък на изследването е липсата на тяхната гледна точка.⁴⁶ Събеседниците ми са на възраст между 20 и 51 години. Почти всички имат висше образование, придобито в България или Австрия, или им предстои завършването на такова. Само един събеседник споделя, че не довежда заниманията си в университет в Германия до успешен край, тъй като не е могъл да съчетае следването с работата. Въпреки този временен неуспех, научава езика, с който си служи и до днес.

Актуални представи за живота в България

Актуалните представи на български мигранти за живота в София допринасят за по-доброто разбиране на всекидневния им живот във Виена. Често повтарящи се впечатления всъщност разкриват схващането на събеседниците, че социални явления и процеси, отразени в разказите им, липсват в австрийската столица или поне са в ограничен мащаб. Макар в предложените примери да не става дума непременно за носталгични чувства, близка по смисъл е и идеята на Айше Перла, която интерпретира „постсоциалистическата“ носталгията на туркини, мигрирали от България в Турция през 1989 г. като източник на познание за техните нови предизвикателства след заминаването (Ayse 2009: 750-767). Важно уточнение е, че представите понякога се отнасят за България като цяло⁴⁷, но това обстоятелство трудно може да бъде избегнато, тъй като някои събеседниците са родени на различни места в страната и неволно правят паралели с тях. Все пак в изследването е положено максимално старание мисълта и разговорите да се движат по оста София – Виена. Самите събеседници също отчитат разлика в много аспекти между столицата и останалите населени места в България.

⁴⁶ До завършването на дисертацията този пропуск би трябвало да бъде отстранен. Вън от съмнение е фактът, че гледната точка на децата ще даде нови нюанси в изследването. Работата с тях е по-специфична и изисква прецизиране на въпросника, тъй като не всички засягани с родителите им въпроси, са тематизирани вкъщи пред или с децата.

⁴⁷ Дисертацията изследва преди всичко български семейства в София и Виена.

Представите за София зависят от различни фактори, например – откога са последните впечатления на събеседниците, какви лични преживявания са имали в града, какво разбират от медиите за живота в София и какво разбират от други българи живеещи в България и в Австрия. Представите обаче в известна степен зависят и от собственото им ежедневие в австрийската столица, тъй като те, макар и невинаги осъзнато, сравняват. И аз сравнявам и анализирам житейските разкази, без да търся противопоставяне, а само влиянието на другата културна среда върху живота и конкретно в статията – върху възприятията и възгледите им. Някои представи са резултат от действителни впечатления, макар и понякога отдалечени във времето. Други са контрапункт на представата за собствения им живот. Със сигурност градското пространство във Виена създава определени критерии, които намират израз в оценката им на качеството на живот на двете места.

Почти във всички житейски разкази се забелязват ниските нива на доверие в българските институции. Понякога като откровена критика, а друг път засвидетелствана само като чувство за безнаказаност и несигурност, представата за неработещите институции се открива в разказите почти без изключение. Така например А. споделя: *„Аз не избягах от липсата на пари и средства, аз избягах от държавата, от правителството ни, от цялата ни заобикаляща система, която ние за съжаление младите хора не можем да пробием...”*.⁴⁸ Макар в повечето случаи, събеседниците ми да не изтъкват конкретна ситуация, която я формира, представата за неработещите или формално работещите институции у нас, и липсата на вяра в тях бързо става тема на разговора. Тяхната собствена сигурност и тази на децата им в София често е подлагана на съмнение. Последният цитиран събеседник споделя, че особено откакто има деца, възможността да се завърне в родната си София му се вижда все по-нереалистична, точно с оглед на безопасността им – факт, който илюстрира по-различната перспектива, от която разказват хората, когато мислят за семействата си. Създаването на потомство в семейството значително завишава изискванията към избраното за живот населено място и към възможностите, които предлага то. Виена се очертава като по-спокойния и по-сигурния град, докато страхът от саморазправа, страхът, че в България „всеки е някой на някого” е много по-осезаем. В

⁴⁸А. р.1985, мъж. В този случай майката на събеседника пострадва тежко след пътен инцидент с малолетен шофьор. След дългогодишни дела, получават незадоволително обезщетение.

няколко разказа се тематизират агресията и расизмът, каквито без съмнение има навсякъде, но според събеседниците ми, „*тук е прието*” – тази фраза бе често повтаряща се. Събеседничка с голямо огорчение споделя за негативните нагласи на свои познати и приятели към малцинствата в България и многократно повтаря, че расизмът истински я натоварва.⁴⁹ Тя намира всички промени в България за нереални и „повърхностни”. Други вярват, че промяна има. Тя обаче се случва прекалено бавно, за да я изчакват. Агресията в различните разкази беше споменавана във връзка с много нейни проявления – войната по пътищата, насилието сред децата в училище и дори в детската градина. Понякога тя бива обяснявана в оправдателен механизъм като породила се и провокирана от неуредения и стресов живот.

В представите на събеседниците ми в повечето случаи София е един неспокоен и хаотичен град, в който ежедневието е наситено с всевъзможни битови предизвикателства и стрес. Коментират се липсата на ред и склонността към лесно нарушаване на правилата – паркиране по тротоарите и други подобни прояви в ежедневието. В редки случаи, почти изключения, някои отчитат напредък: *„Истината е, че последните 3-4 години в София се изляха много големи ресурси. И то най-различни ресурси, не само финансови, но и човешки. София в момента се превръща в един наистина динамичен европейски град...”*⁵⁰ Събеседникът ми коментира наличието на метро, положителните промени в столицата и по-добрия нощен живот.⁵¹ Според него в настоящия момент тя е доста по-чиста. Смята, че облагородяването на града се отразява върху поведението на хората в добра посока – стараят се да пазят чистота и не са толкова агресивни. Тази представа за София в последния случай най-вероятно се дължи на факта, че събеседникът ми е мигрирал в края на 90-те години на XX век, когато разликата между София и френско градче, в което е живял и Виена, в която се премества в последствие е била много по-видима. Темата за чистотата и бездомните кучета се коментира почти без изключение. Важно уточнение е, че първоначално няхах конкретен въпрос, който да насочва към нея, но някак съвсем естествено тя се отключваше всеки път. Въпреки че по официални данни броят на

⁴⁹ Н. р.1975, жена

⁵⁰ М. р. 1968, мъж

⁵¹ По-добрият нощен живот е споменаван и от други събеседници.

бездомните кучета в София намалява⁵², събеседниците ми не отчитат напредък, което означава, че или представите им са проекция на стари впечатления, или статистиките у нас са неверни. Една събеседничка споделя как във Виена детето ѝ се разхожда босо до местния парк – начинание, което според нея, предвид чистотата в София, е доста рисковано. Тя счита, че свободата на децата да играят спокойни без постоянни ограничения от страна на родителите е значително по-малка. Макар и не във всички житейски разкази, темата за отношенията между хората в градска среда, все пак е засегната. В негативен план се коментира бързото скъсяване на дистанцията: *„Ние нямаме никакво зачитане на личното пространство. В смисъл това, че някой... всяка продавачка в магазина говори на „ти”, на умалително. Ние нямаме никаква субординация в отношенията”*.⁵³ Същата събеседничка разглежда нарушаването на правилата именно като незачитане на другите, като дава пример с паркирането на тротоара, което затруднява комфорта им и показва пълната незаинтересованост към хората, обитаващи същия град. Всички, които коментираха темата, имат представата, че в София в обичайно повтарящи се ежедневни срещи, например между съседи, повечето се поздравяват и общуват по-рядко, а отдават бързото минаване в ежедневното общуване на „ти” на липсата на уважение между поколенията и на лошо възпитание. От друга страна, практиката съседите да остават бележка, вместо да изкажат някаква молба или забележка лично в Австрия, е посочвана като непривична за българите. Въпреки че има събеседници, които коментират „директната комуникация” в България в положителен контекст, повечето считат, че примерът в ежедневното общуване между познати и непознати, както и поведението на хората в София е по-лош, от този, който виждат децата им във Виена.

В приятелския кръг на повечето влизат предимно българи. Голяма част от тях извън работата си общуват най-вече със свои сънародници и както те самите се изразяват, понякога само табелите по улиците им напомнят, че са в друга държава. Представите за България се акумулират в определена социална среда, в която общуват най-често. Всички, без изключение, поддържат връзки със свои близки и роднини от България, а тези контакти

⁵² Според Доклад на Фондация „Четири лапи” за проведено преброяване на безстопанствени животни на територията на Столична община от 2015 година броят им е намалял три пъти за 9 години, а данни на Екоравновесие сочат, че броят на кастрираните домашни и осиновените от приют кучета – расте.

⁵³ Л. р. 1971, жена

също са проводник на представи. Някои събеседници споделят, че са изградили приятелски отношения с всякакви хора, а един от тях определя австриец като най-добър приятел. В общия случай тези, които имат приятели от местните и от всякакви други народности, живеещи във Виена, са мигрирали на по-ранен етап от живота си и си придобили висшето си образование в австрийски университети. Част от причините се коренят както в социализиращата роля на студентските години, така и в по-доброто овладяване на немски език.

В един от случаите мъжът произхожда от мигрантско семейство. Има опит от детството, тъй като известно време е живял с родителите си в Германия. По неговите думи, те като млади хора в средата на 20-те си години, с деца, учителка и полицай, не виждат никаква възможност за реализация в родината си. Поемат към Германия след промените от 1989 г. Посещава детска градина там и сменя общо шест училища, тъй като се налага да живеят на различни места. Завърша средно-специално образование в България. Родителите му периодично се връщат, но в крайна сметка се установяват в Австрия. Това обстоятелството прави възможно спонтанното решение да изгради живота си със своята половинка именно там. В друг – дядото на мъжа е работил в международна организация във Виена, а баща му и леля му са учили в града през 80-те години на XX век. Семейната традиция се продължава първо от сестра му, а в последствие и от самия събеседник. В тези случаи семейният пример е един от факторите при избора и също допринася за изграждането на представи, защото от ранна възраст събеседниците са слушали впечатления за живота в България и зад граница. В останалите интервюта не сме разисквали подробно как е било прието решението за занимаване от родители. В някои разкази става ясно, че събеседниците ми са били насърчавани или поне подкрепени да заминат. Важна роля тук изиграва и географската близост на Виена – „тя е на ъгъла”. Заминаването за Австрия не може да се сравни с напускането на континента например. Един събеседник разказва как стига до България за една нощ след смъртта на майка си.

По-рядко, но все пак срещам се представи за живота в България, са тези за липсата на свобода на словото, манипулацията на общественото мнение на медийно равнище, по-ниските заплати, по-ниския стандарт на живот, липсата на социална отговорност в много аспекти и посредствеността на хората, които са недоволни от живота си в родината, но все пак остават в нея.

Никой не посочва ниското заплащане в България като мотив от първостепенна важност за миграция към Австрия. Като често споделяни мотиви се отличават желанието за следване, интересът към другата култура и несигурността, че в родината могат да осъществят своята професионална и житейска реализация, както и усещането, че Австрия е правова държава. Много събеседници изпитват съмнения, че трудът им ще бъде обективно оценен и че те самите ще бъдат оценявани въз основа на личните си качества. Изразяват представата за ширещата се „шуробаджанащина“ в България. Един събеседник си задава въпроси, дали има реални шансове за професионално развитие и дали в родното си място може да достигне същата степен на реализация. Той самият си дава сметка, че изказването му е базирано на наблюдения, но не и на опит, защото не е работил в България: *„Мога да го кажа, но не мога да го докажа.“*⁵⁴ Интересно е, че тази представа е споделяна от хора на всякаква възраст, мигрирали както в края наминалия, така и след началото на новия век. Единствената разлика е, че в житейските разкази на мигрирали през 90-те години на XX век често се споменава политическата ситуация в страната. Те разказват, че са усещали очаквания към себе си да бъдат политически ангажирани по един или друг начин, за да могат да се реализират професионално и житейски. Членовете на две от семействата не са работили никога в България, защото са мигрирали на много ранен етап от живота си. В третото са работили само студентски, временни работи, докато жената завърши висше образование по европейстика в Софийски университет „Св. Климент Охридски“, а мъжът се ориентира накъде да поеме за в бъдеще. В четвъртото семейство жената има юридическо образование и е работила в България като младши съдия. Мъжът завършва английска филология в Софийски университет и бизнес администрация в Американския колеж в Благоевград. Занимава се с маркетинг, преди да вземе решение за мигристърска програма във Франция.

Една събеседничка прави разграничение между българите във Виена въз основа на техните мотиви за миграция. Според нея има хора, които идват да научат език, да се обогатят културно, но има и такива, които са дошли, за да избягат по икономически или по политически причини, без значение къде. Тя счита, че става дума за съвсем различни – *„два свята“*⁵⁵, тъй като „бягащите“ са по-склонни да останат незаинтересовани от австрийската

⁵⁴ Е. р. 1987, мъж

⁵⁵ И. р. 1989, жена

култура. Не може да се каже, че само те са източник на негативни представи за живота в България, както и, че във всеки случай остават равнодушни към приемащата култура. Със сигурност има разлика в процеса на адаптация към новата държава в битов план в зависимост от мотивите за миграция, а той сам по себе си генерира определени представи. Така може да се окаже, че някой, който има травматична памет от България и я напуска принудително, всъщност има по-позитивни представи за родината, защото по една или друга причина, не успява да се приспособи към новата култура. Подобни примери се срещат често на терен.

Цялостното впечатление е, че събеседниците ми, поне тези, чиито разкази са включени в статията, разказват с желание за живота си във Виена, тъй като са доволни от избора да се установят именно там. Техните възгледи за България невинаги отразяват реалната ситуация, но със сигурност отразяват собственото им усещане, че всекидневието им във Виена е по-леко, по-уредено и по-сигурно.

По-скоро негативните представи за София са свързани и със самата Виена.⁵⁶ Нейният образ като градско пространство и културно средище, до някъде исторически предопределен, е почти винаги положителен – наличието на концепцията за прекрасната Виена се потвърждава и на терен. Много често тя е описвана като „един прекрасен град” или „един много аристократичен град”. Виена е градът, „в който се влюбих”⁵⁷ – споделя не един събеседник. Допускам, че по отношение на Виена има силен стереотип, които се потвърждава и с факта, че след разпадането на Австро-Унгария и превръщането ѝ от столица на влиятелна империя в столица на неголяма държава не повлиява съществено върху наплива от студенти към нея. Събеседничка, чийто интерес към образование в чужбина я довежда в австрийската столица разказва следното: „Тъй като и преди това съм идвала на екскурзия във Виена и много ме привличаше градът, обстановката... За мен градът беше много по-важен отколкото самата специалност.”⁵⁸ Като други предимства на образованието в Австрия изтъква обстоятелството, че владее немски по-добре отколкото

⁵⁶ Обликът на Виена и на другите по-големи градове е посочен като фактор, влияещ на избора на дестинация и от Снежана Йовева-Димитрова (Йовева-Димитрова 2013: 74)

⁵⁷ А. р. 1988, жена

⁵⁸ И. р. 1989, жена

английски, липсата на специфични изисквания при кандидатстването и по-евтиното образование в сравнение с образоването във Великобритания например. Всъщност подобни на Виена градове не се радват на същите ласкателни оценки. Като столица на голяма империя с мощно политическо, културно и икономическо влияние в Новата европейска история Виена и днес носи богато наследство, което уплътнява както образа ѝ, така и представите за нея. Историческото минало допринася за нейния чар. Във връзка с казаното ми се струва интересен коментарът на моя събеседничка, композитор, която намира виенската филхармония за консервативна по отношение на изпълненията. Тя смята, че музиката не се е променила съществено през последните 150 години. Всъщност според нея се свири това, което посетителите на Виена очакват да чуят. Ако това обстоятелство е вярно, то говори за целенасочено подхранване на историческия облик на града.

Кратката история за формирането на българската общност във Виена ни припомня, че традицията в миграционните процеси между България и Австрия е дълга, и че столицата ѝ се е утвърдила като предпочитана дестинация. Би било интересно в бъдеще наличието на стереотип за положителния образ на Виена да се подложи на изследване. Опозиционни представи в анализирания разказ, се оказаха положителните, заради относителната си рядкост, по-скоро по изключение. В цялостното изследване не без значение са и разказите на хора, живели във Виена и взели решение да се върнат. Става дума за семейства, които в даден етап от живота са не са предпочели нито София, нито Виена.

В заключение ще обобщя, че благосъстоянието на града и образът, който бива извикан асоциативно в умовете на хората, влияят на самочувствието им и на тяхното поведение в градската среда. Относно представите на българските мигранти, живеещи във Виена за живота в България и представите като изследователска категория изобщо – то те са носители на познание. Понякога отразяват относително обективно социалната реалност, която рефлектира мощно върху тях. Друг път издават скрити стереотипи, модели на поведение, начини на мислене и житейски приоритети. Представите могат да бъдат явно изложени в житейския разказ, но могат и да се открият косвено от изследвателя, когато наблюдава съприкосновението на два или повече културни модела. Многообразието на българската миграция във Виена е пример, че миграционните процеси днес не могат да се

изследват по подобие на българските общности със споделена култура и териториална обособеност.

Библиография:

Айкелман 2019: Айкелман, Ф. Д. Близкият Изток и Централна Азия. Антропологически подход. Изток-Запад: София.

Борисова, Гергова, Еролова, Матанова 2017: Борисова, М., Гергова, Л., Гергова, Я., Еролова, Й., Матанова, Т. (съст.) *Българи в чужбина. Чужденци в България. Институции, Организации, Общностен живот*. Институт за етнология и фолклористика – БАН: София.

Йовева-Димитрова 2013: Йовева-Димитрова, С. *Модел на интеграция на българите в Средна Европа*. Мултипринт: София.

Кирилова 2016: Кирилова, С. Мотивация за завръщането на български студенти във Виена. Студентска мобилност или студентска миграция. – В: Пенкова, И., Пенчев, В. (съст.) *Българската общност в Австрия – историческо, лингвистично и етнологическо изследване*. Парадигма: София.

Колева 2007: Колева, Д. Социализмът като житейски път. – В: Колева, Д. (съст.) *Върху храстите не падат мълнии. Комунизмът – житейски съдби*. Институт за изследване на близкото минало: София.

Кръстева 2014: Кръстева, А. *От миграция към мобилност. Политики и пътища*. Нов български университет: София.

Манчева, Троева 2011: Манчева, М., Троева, Ев. Миграции от и към България: Състояние на изследванията. – В: Хайдиняк, М. (съст.) *Миграции, пол и межкултурни взаимоотношения в България*. Международен център за изследване на малцинствата и културните взаимодействия: София.

Марков 2015: Марков, И. *Миграции и социо-културна динамика. Албанците от Република Македония*. Гутенберг: София.

Марушиакова, Попов 2013: Марушиакова, Е., Попов, В. Етнология и миграционни изследвания (Вместо предговор). – В: Маева, М., Захова, С. (съст.) *Етнология на миграциите. Българите в Средиземноморието*. Парадигма: София.

Пенчев 2017: Пенчев, В. *Българските общности в Средна Европа. Формиране. Битуване. Идентичности*. Парадигма: София.

Прешленова 2018: Прешленова, Р. *По пътищата на европеизма. Висшето образование в Австро-Унгария и българите*. Парадигма: София.

Ayse 2009: Aysa, P. *American Ethnologist*, Vol. 36, № 4 (Nov., 2009)

Brettell, Hollifield 2008: Brettell, C. B., Hollifield, J. F. *Migration Theory: Talking across the Disciplines*. New York, London.

Kassabova-Dintcheva 2002: Kassabova-Dintcheva, A. *Migartion und Famile. Familienforshung und Politik (Am Beispiel Bulgariens)* Variant 2000: Sofia

World 2018: World Migration Report. International Organization for Migration.

https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2018_en.pdf

<http://ecoravnovesie.com/>

http://www.fourpaws.bg/files/Bulgaria/Document/2016_02_17_doklad_prebroyavane_kucheta_sofia_1.pdf