

брой 2

ТЕРЕНИ

ПОГЛЕД ОТБЛИЗО

описание на Академичното етнологко сдружение (АЕС)
към Историческия факултет на СУ



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

Терени. ISSN: 2738-7674

Брой 2

Студентски и докторантски четения
„Поглед отблизо“
2020 г.

Исторически Факултет

Съставител: гл. ас. д-р Ина Пачаманова

2020 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 Ристецки, 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 2

Student and PhD Readings
“A closer look”
2020

Faculty of History

Compiled by: assistant professor Ina Pachamanova, PhD

2020

Editorial Board:

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

DOI:10.60053/TER2020.2

За броя

Статиите в настоящия брой на списание „Терени“ представят изследвания на утвърдени учени, на изследователи в началото на тяхната кариера, както и доклади от поредния форум за студентски и докторантски четения, организиран от Катедра Етнология на Софийски университет „Св. Кл. Охридски“. Щастливи сме, че не допуснахме пандемията от COVID 19 да прекъсне десетилетната ни традиция и успяхме да проведем конференцията през есента на 2020 г. Благодарим на всички участници (в залата и онлайн) за ентузиазма и подкрепата на старанието ни за организиране на регулярни срещи и обмяна на идеи, опит и бъдещи възможности за сътрудничество на младите научни специалисти в областта на етнологията, антропологията, фолклористиката и историята от цялата страна. Приносно на тези срещи е и включването на утвърдени учени, с дългогодишен опит, който да споделят с бъдещите изследователи. Благодарим на доц. д-р Ива Кюркчиева (ИЕФЕМ-БАН), че представи част от работата си в областта на етнологията на спорта – едно типично интердисциплинарно поле, в което съвременната етнология намира своето място и което е показателно за разнообразието от теми, привличащи научен интерес днес.

Такова разнообразие демонстрират и следващите страници. Статията на доц. Кюркчиева, представяща изворовите материали, методите на теренна работа и на изследване в етнологията на спорта, проследени през призмата на няколко проблемни кръга. Изследователските техники, които тя показва в детайл, са продукт на дългогодишни търсения и несъмнено ще бъдат полезни и на млади учени. Текстът на докторант Любомир Кюмюрджиев за специфичния интерес на европейците към коренните американци, довел до появата и функционирането и на „индиански“ организации в Европа, е новаторски в няколко отношения. Първо по отношение на проблематиката - проследени са историите на някои от тези организации, както и различни параметри на тяхното възникване, дейности и взаимоотношения – вътре в самите дружества, помежду им, с външната общественост и т.н. Второ, по отношение на подхода – става дума за изследовател, с десетилетия участвал активно в описването и анализирането от него процеси. Следва работата на Илиана Страхилова, запознаваща ни с развитието и професионализирането на татуирането в България чрез интересен съпоставителен анализ с традиционните занаяти, тяхната йерархия и механизмите на израстване от чирак до майстор. В статията на Васил Балтаджиев е направен преглед на основните подходи в изследванията на пола, които са популярни в съвременната българска академична общност, с фокус върху занимаващите се с мъжествеността, както и кратко представяне на една от водещите теории в областта – концепцията на Конел за типовете мъжественост, с акцент върху хегемонната мъжественост. И тримата автори са докторанти на катедра Етнология на Софийски университет „Св. Кл. Охридски“, и тримата демонстрират в работите си умения както да събират теренни данни, така и да боравят със съвременни теоретични инструменти. Новото е оригиналните теми и обекти на изследване, новите полета за научно търсене, останали пренебрегнати или незабелязани от предишни автори. Последна, но не по значение, предлагаме статията на Октай Алиев, студент от специалност „История“ на Софийския университет. Неговият текст е част от бъдещо цялостно проучване на гр.

Ветово, с център на интерес татарското му население, съчетаващо исторически преглед, краеведски описания и етнографско изследване. Авторът едновременно е и вътрешен за изследваната от него общност, и демонстрира професионална дисциплина и критична дистанция, характерни за едно академично изследване, а подобни примери не са често срещани и в българската, и в световната практика.

Заради това ние с гордост представяме статиите в настоящия брой на сп. „Терени“ на уважаемите читатели.

От съставителя

Съдържание

Ива Кюркчиева Терени, методи и проблеми в етнологията на спорта	5
Любомир Кюмюрджиев Поглед отблизо върху възникването и развитието на „индианските“ групи в Европа	24
Илиана Страхилова Only God can Judge me – занаятчии vs. Артисти	50
Васил Балтаджиев Изследвания на пола, академичен феминизъм и изследвания на мъжествеността	64
Октай Алиев История, бит, култура и традиции при кримските татари в България (по примера на град Ветово, Русенска област)	83

Терени, методи и проблеми в етнологията на спорта

Резюме

Настоящата статия представя основните подходи към темата за спорта в социалните науки и по-конкретно какво е мястото на етнологията в нея. Характерна особеност на това направление е, че към него се пристъпва интердисциплинарно. Проучванията на спортните култури са приноси, когато са разработени в социален, културен и политически контекст и именно тук е важната роля на етнологията. В този текст представям разнообразните изворови материали, теренна работа и методи на изследване, проследени през призмата на няколко проблемни кръга, чрез които могат да се интерпретират различните въпроси, фокусирани в спорта.

Abstract

This article presents the main approaches to the topic of sports in the social sciences and in particular, what is the place of ethnology in it. A characteristic feature of this direction is that it is approached interdisciplinary. Studies of sports cultures are contributing when they are developed in the social cultural and political context, and this is where ethnology plays an important role. In this text, I present the various sources, fieldwork and research methods, traced through the prism of several problem circles, through which the various issues focused on sports can be interpreted.

Ключови думи: етнология на спорта, методи, изворови материали, теренна работа

Key words: Ethnology of Sport, Methods, Sources, Fieldwork

Темата за спорта вълнува голяма част от обществото, а разнообразните подходи към нея – все повече представители на научната общност. Това е съвсем логично, защото спортът е съществен сегмент от популярната култура. Емоциите, които той предизвиква са важни за функционирането на социума, а неговото преживяване и осмисляне от всеки човек допринася за изграждане на индивидуалната и колективна му идентичност.

Идеята на настоящата работа е да представи основните подходи към темата за спорта в социалните науки и по-конкретно какво е мястото на етнологията в нея. Характерна особеност на това направление е, че към него се пристъпва

интердисциплинарно. Още от втората половина на XX в. аналитично подхождат към спортните явления социолози, политолози, философи и историци. Част от изследователите смятат, че етнологията трябва да навакса с нови теоретични и конкретни разработки по темата. Всъщност антропологичният подход в изучаването на социалната природа на процесите в спорта се очертава още през 80-те години на XX в. (вж. Комар 2019: 361-362). Антропологията и етнологията вървят в една посока, което се илюстрира и от факта, че за превода от немски на Института за етнология към Мюнхенския университет „Лудвиг Максимилиан“ във варианта на сайта на английски език е използван терминът социална и културна антропология¹. Повечето автори се обединяват около мнението, че като културен феномен спортът провокира силни емоции, активизира различни икономически механизми, формира политики, а също така може да подчертава или преодолява неравнопоставеностите и да конструира и утвърждава регионалните и националните идентичности. В този текст представям разнообразните изворови материали, теренна работа и методи на изследване, проследени през призмата на няколко проблемни кръга, чрез които могат да се интерпретират различните въпроси, фокусирани в спорта.

Проучванията на спортните култури са приноси, когато са разработени в социален, културен и политически контекст и именно тук е важната роля на етнологията. В своя статия Юлиане Мюлер, Кристиян Унгруе и Кристиян Петер Оемихен детайлно разглеждат постепенното преодоляване на периферната позиция на изследванията на спорта в рамките на дисциплината. Те акцентират, че тя може да допринесе за задълбочаване на социалните проучвания на спорта (Müller, Ungruhe, Oehmichen 2016: 61-80). Благодарение на етнографската методика, която дава възможност за поглед „отвътре“ чрез използване на автобиографичния подход и житейски разкази, проучванията могат да изяснят взаимодействието между всекидневната култура и глобализационните процеси на индивидуално и колективно ниво. Същевременно подходът позволява дискутиране на социалните процеси и различните смислови нива в и за спорта.

Избирам да разгледам три теми: спорт и идентичност, спорт и миграции, и спорт и кризисни ситуации. Смятам, че те преплитат един по-традиционен подход към темата и същевременно добавят някои нови посоки на изследване.

¹ <https://www.en.ethnologie.uni-muenchen.de/index.html> (Посетен 23.03.2021 г.)

Спорт и идентичност

В социалните науки спортът е разглеждан като специфичен инструмент за конструиране на локални, етнически и национални идентичности и е свързан с динамиката им във всекидневната култура. Той притежава определена символика, която се експлоатира в публичното пространство, а в научните текстове често се коментира връзката между спорт, политика и общество. Спортът активира механизмите на национална солидарност, като поддържа усещането за идентичност и общност, доказано поле е за изучаване на символичните измерения на етничността, за изграждане на идентичност и за изява на национална лоялност. Това са теми, които могат да бъдат интерпретирани и в етнологична перспектива.

В книгата си посветена на футбола, националността и държавата Вик Дюк и Лиз Кроли въз основа на исторически данни, медийни публикации, разкази и спомени тълкуват тази обвързаност чрез конкретни примери от страни с демократично и тоталитарно управление (Duke, Crolley 1996: 5). Интерес за редица автори представлява темата за конструираната от медиите национална идентичност в съвременността чрез спорта. Те могат да бъдат важен извор на материал и за спортните изследвания. Лиз Кроли и Дейвид Хенд изучават европейските идентичности чрез футбола като използват структурен анализ на печатните медийни текстове и контекстуален анализ на социалната, политическата и историческата среда, в която съдържанието на вестниците е създадено и употребено (Crolley, Hand 2006: 8-12). В своята книга те представят задълбочен анализ на националните идентичности на Англия, Франция, Италия, Германия и Испания чрез този спорт като акцентират на изградения образ на “другия” в съпоставка със своя (Crolley, Hand 2006: 13-14). Според Нийл Блейн и Хю О’Донъл важното място на колективната идентичност в процеса на историческо развитие идва и от факта, че тя става видима при различни спортни събития (Blain, O’Donnell 1994: 245-249). Алън Макдугъл използва любопитен източник, за да анализира връзките между спорта и всекидневния живот в бившата Германска демократична република. Това са оплаквания на граждани към централните държавни органи през 70-те и 80-те години на XX в. Заключение му е, че, тъй като футболът е важен за идентичността на хората и заема междинна позиция между публичната и частната сфера, управляващите имат ограничено влияние в дейностите,

свързани с него (McDougall 2013: 257-271). С антропологичен подход Коельо анализира португалската национална идентичност и преодоляване на полупериферната ѝ позиция чрез успехите във футболната игра на международно и клубно ниво. Като използва същите методи Тибор Комар дискутира възможността или невъзможността за обединена европейска идентичност чрез различни спортни практики (Komar 2019: 361-369). Един от резултатите от европейския проект „Футболни изследвания в разширена Европа“ (2012-2015 г.) е сборник, посветен на европейския футбол и колективната памет. Подходът на повечето автори е исторически и систематичен, а съществен акцент представлява анализът на медиите и тяхната роля за формиране на европейската идентичност (Pyta, Havemann 2015). Проучванията в областта на спорта доказват, че международните първенства и Олимпийските игри като грандиозни трансгранични събития могат да бъдат важни културни сцени, които да дават основа на изследователите в социалните науки да разработват различни проблемни въпроси. Етнологията също допринася за подобен анализ, защото чрез нейните методи може да се достигне в дълбочина до социалните процеси, което позволява да се проучват специфичните измерения на спорта в различните политически, социални и културни контексти. Антропологът Едуардо Арчети има сериозен принос за илюстриране значението на футбола като мъжки отборен спорт при консолидирането на националната идентичност в Аржентина. Според него изградените в процеса на модернизация на националните държави колективни спортни ритуали имат отношение към конструираните представи за националното и мъжествеността в страната (Archetti 1994: 225-235). През 1999 г. излиза сборник със статии, посветен на футболните култури и идентичности, в който специално внимание е отделено на развитието на тези процеси в Южна Америка (Alabarces 1999: 77-85, Lopes 1999: 86-95).

Множество спортове са придобили известност и са разпространени в различни краища на света. Те често се модифицират на местно ниво и могат да бъдат обект на изследване. Това се случва и в България. Подобно развитие придобива *Булкемпо*, което е свързано с японските бойни изкуства и китайското кунг-фу. Виолета Коцева изучава идентичността и традицията в процеса на изобретяване на това българско бойно изкуство като използва класическите етнографски методи на изследване. Свободните интервюта и наблюдението доказват своята ефективност, а за пълнота и дълбочина на анализа си авторката логично допълва своето проучване с публикации, свързани с идеите, дейността и

изявите на създателите на бойното изкуство, както и на техните симпатизанти и последователи. Те са публикувани предимно в интернет пространството. Изгражданият в социалните мрежи образ на национална федерация „Българско кемпо“ и на локалната микрообщност, свързана с нея, също е подложен на детайлно интерпретиране (Коцева 2021: 215-229). Употребата на национални символи и риторика при конструирането на основни идейни елементи в специфичен български боен стил за пореден път демонстрира често манифестираната връзка между спорта и национализма. В своята еkleктична концепция създателите вмъкват идеи от различни исторически епохи и елементи от традиционната култура, като ги осмислят и заявяват като български. Изследването предлага интересно тълкуване на спорта като популярна практика, създаваща възможности за конструиране на концепцията за нация, която индивидите и общностите могат моментално да консумират и репродуцират. Същевременно работата много добре илюстрира как индивидите и групите днес участват в изграждането и утвърждаването на националната култура, използвайки елементи от миналото. Част от тях възприемат и като своя мисия утвърждаването на националната идентичност според собствените си разбирания. Изобщо елементи от миналото и етнографията се използват за конструиране на националната култура още от създаването на българската държава в края на XIX в. и през целия XX в. (вж. по-подробно Папучиев 2012).

Спортът често се асоциира с идентичността и нацията. В различни исторически контексти те са обвързани и поради тази причина може да се наблюдава как символиката в спорта се употребява от политиките за изграждането на нациите. Именно в тази посока е интерпретацията, която предлага работата на Теодор Борисов, посветена на спорта и национализма в страните от бивша Югославия. Той коментира как още в югославския период, когато нациите във федеративната република нямат свои държавни формирования, използват спорта като средство за политическа мобилизация срещу правителството. Нещо повече, след отделянето на националните държави на сърби, хървати, словенци, бошняци, черногорци и македонци, те конструират новата си идентичност, благодарение и на спорта, тъй като в него се влага символика, страст, а също така и съществени маркери на самоопределението (Борисов 2021: 266-282). Спортове, в които се демонстрират успешни достижения на международно ниво, се превръщат в изключително важни опори за

националната идентификация. Статията предоставя една интересна историческа трактовка, която се основава на разнообразни исторически факти, мемоарна литература, медийни публикации и тълкуване на игрални и документални филми, свързани с различни спортни събития. В подобни анализи особено ползотворно е наблюдението върху образа на спортиста като влиятелна обществена фигура, включително и за проводник на различни послания. Допълнителна информация за затрудненията в спортната кариера на определени спортисти от политическо и националистическо естество може да подпомогне заключенията. Също така, от съществено значение е тълкуването на разликите между индивидуалните и колективните спортове и изяви на спортистите във всеки от тях като важен механизъм за сплотяване на националните чувства на сънародниците.

Субкултурната идентичност може да бъде изучавана през езика на феновете и неговата способност да изгражда общности и идентичности (Booth 2004: 104). Ентусиазираната отдаденост към футбола често е тълкувана през призмата на определени важни за феновете топоси (стадиона, футболния клуб, предпочитани места за събиране на феновете) (Clark 1978, Bale 1991). Антропологичното изследване на Реймънд Бойл се основава на изключителната обвързаност между футбола и конструирането и деконструирането на специфични културни и етнически идентичности. Чувството на принадлежност към определен отбор се обвързва с етническия, религиозния произход и националната идентичност (Boyle 1994: 78-81). Тези тенденции са разгледани като процес, а не като фиксирани категории, което помага да се разбере важноста на изграждането на граници вътре в групите, в междугруповите взаимоотношения и споделяната колективна идентичност, чиято основа е разграничаването от другите (Boyle 1994: 92-95). Изобщо поддържането на локална отборна гордост, междуличностна солидарност като основа за противопоставяне на други общности може да се изучава чрез фокусирано наблюдение върху начин на обличане, музикални интереси, принадлежност към социални движения, разделена територия, места за събиране и символи на любимия отбор (емблема, знаме, аксесоари и песни) (Mignon 1994: 283-294). Специален интерес за изследователите представляват и крайните привърженици с техните йерархии, етичен код, контрол над своята територия, образ на врага и поведението им, свързано с понятията чест и срам (Armstrong 1994: 321-322).

С настъпването на XXI в. достъпността на сателитните и телевизионните канали постепенно преодолява граници и поставя въпросите, свързани с локалната и националната идентичност на спортните култури, пред нови предизвикателства, които се превръщат във важно поле за анализ. Антропологичният подход има съществен принос при изучаване на субкултурната идентичност на спортните фенове и у нас. Постепенно за антрополозите и етнологите започва да представлява интерес проучването на интернет форумите, в които участват например футболните запаянковци (вж. Piycheva 2005: 251-270). Авторите често правят своите изводи на базата на сравнението на субкултурата на запаянковците на стадиона и в дигиталното пространство (Попова 2009: 127-150). Кремена Йорданова стъпва върху класическите за етнологията методи на полуструктурирани интервюта, автобиографични разкази и включено наблюдение за определен времеви отрязък при реализиране на своята дисертационна работа, посветена на субкултурата на футболните запаянковци в България в края на XX и началото на XXI в. Тя акцентира върху важноста на водене на полеви бележки (дневник) от неформалните разговори при различни срещи, мачове и организирани пътувания в чужбина. Същевременно не пропуска и изявите на феновете в социалните мрежи и форуми като важен източник за анализ (Йорданова 2015). Вихра Барова изучава субкултурната идентичност на футболните фенове като обръща внимание на кежуъл субкултурата и нейната идентичност на български терен, която е свързана със социалните трансформации у нас, масовото потребление и средствата за комуникация (Барова 2014: 7-22). Евлоги Станчев предлага антропологичен прочит на културата на футболните хулигани като очертава основните специфики на българския модел в по-общия проблем на футболното фенство. Той се вглежда детайлно в идентификационните маркери, характерни за всяка субкултура: обща територия, социални движения, начин на обличане, музикални интереси, знамена и аксесоари, вътрешногрупова солидарност и разграничаване от другите. Интересите му са съсредоточени върху българските футболни субкултури след 1989 г. и тяхното място в съвременното общество (Станчев 2021: 230-252). Историческото обосноваване на изследването му допринася за изясняване мястото на футболната култура като част от специфичния местен социокултурен модел.

Този модел често е подложен на изпитание, различни въздействия и трансформации при миграция. Взаимовръзката между спорта и миграцията е изследователска ниша, която дава също добри възможности за анализ.

Спорт и миграции

Изучаването на процесите, свързани с миграциите чрез спорта е поле, което създава сериозна основа за анализ². Изследванията са и своеобразна пресечна точка между етнологията/антропологията на миграциите и етнологията/антропологията на спорта. Проучванията на трансграничните връзки чрез спорта дава възможност за проследяване и интерпретиране на културните връзки и социалната комуникация, които се изграждат чрез него. Активностите в диаспората са важна основа за етнологичен анализ като се отчита значението им за обществото приемник, както и връзката със страната на произход. На много места по света се наблюдава пренасяне на традиционни национални противопоставяния при спортни изяви на мигрантски общности. За етнологите това е възможност за наблюдение на трансформациите в националната идентичност и тенденциите в противопоставянията по линията чужд-свой. Обикновено исторически факти и наблюдения върху действията на феновете и мотивите за тях са важна теренна основа за изследователите. Още през 90-те години има автори, които разработват подобни теми. В своята статия за австралийския футбол Рей Вамплю обвързва историята на заселването на Австралия с проникването на европейската игра чрез различните мигрантски общности. Той разглежда футбола като своеобразен културен багаж, който осигурява връзка с родината в новата чужда среда. Чрез него се създава и поддържа чувството за общност и той се превръща в основа за социализацията на родените в Австралия потомци. По правило отборите се назовават с етническото име на определена мигрантска група и често играта започва да се идентифицира с различните етнически групи (Vamplew 1994: 207-224). Неслучайно тя започва да се нарича wogball, а „wog” на жаргон означава чужденец, имигрант, цветнокож или италианец. Изследователят анализира, че някои традиционни за австралийците спортове са свързани с насилие и са част от социализацията на момчетата, и смята, че тези тенденции се пренасят сред

² Реализирани са и проекти, които касаят тези въпроси. Например проект на Лисабонския университет „Диасбола“.

привърженици на футболните клубове и при мачовете на стадионите (Vamplew 1994: 211-213) – например, при двубои между отбори, формирани на етнически принцип: хървати срещу сърби или македонци срещу гърци. Често пъти напреженията са провокирани от събития, които се случват на хиляди километри от Австралия, като например непризнаването на името на бившата югославска република Македония от Гърция³ (Vamplew 1994: 214-215). Така някои политически проблеми от съвременността се „сгъстяват“ на относително малка територия, каквато са смесените етнически австралийски градове. Политиката на местните власти от началото на 70-те години на XX в. е да подтикне към доброволна промяна на имената на отборите. За целта се оказва финансова подкрепа за стадионите и свързаните с тях съоръжения (Vamplew 1994: 217).

Основни културни и социални процеси на развитие в диаспората могат да бъдат разгледани през призмата на спорта. Връзките с родината в трансграничен и транснационален контекст са една от възможните посоки на анализ. В тази връзка е любопитна работата на хърватина Тибор Комар за значението на футбола при конструирането на националната идентичност при децата и внуците на първата генерация хърватски мигранти. Процесът е свързан и с факта, че някои хърватски мигранти не играят в националните отбори на страните, където са се родили, а запазват хърватско гражданство, за да бъдат част от националния отбор на Хърватия. Авторът разкрива динамичните отношения между изживята на националната идентичност и индивидуалния избор на играчите (Комар 2016: 257-272). Темата е продължена и в друг труд на същия автор, в който той изтъква как медиите формират спорта като идеална арена за изграждане на национална идентичност и културни връзки по линията миграция и спорт (Комар 2019: 366-368). В последните пет години немският автор Кристиан Унгруе в съавторство с други свои колеги разглежда ролята на миграцията чрез спорта в процеса на социокултурни трансформации в диаспората. Футболът има съществена връзка с миграционните нагласи и желанието за просперитет чрез този спорт. Изследователският подход в тези разработки е свързан с анализ на биографичните разкази, чрез които се конструират личните миграционни истории (вж. по-подробно Ungruhe, Agergaard 2020, Ungruhe, Esson 2017, Agergaard, Ungruhe 2016).

³ В настоящия момент спорът е решен и името е променено на Република Северна Македония.

Проучванията, които изучават включването в обществото приемник също имат своето място в спортните изследвания. От съществено значение за анализа при тях е популярният и широко дискутиран въпрос за социалното и културно участие на имигрантите и бежанците чрез спорта. Спортните дейности за децата и породените чрез тях социални връзки могат да бъдат обект на анализ. Включеното наблюдение като доброволци, учители или социални медиатори е важен подход за етнологите в изследването на процеса на адаптирането и интегрирането им на различни нива. У нас например етнологът Валентина Шарланова обръща внимание на футбола като достатъчно достъпен спорт, подходящ за включване на имигрантите в обществото приемник (Шарланова 2010: 20-36).

Българските изследователи също се докосват до темата за взаимовръзката между миграция и спорт при своите проучвания на български емигранти в различните европейски страни. Например Мила Маева засяга темата за българските футболни топоси в Англия. Често срещано е създаването на футболни фен клубове на популярни български отбори. Те имат свои фейсбук страници и провеждат срещите си в български заведения. Теренната работа и на двете места дава подходящи писмени и устни изворови данни, които могат да послужат за етнологичен анализ на поведението и контактите им, всекидневните им практики и степен на организираност (Маева 2017: 212-213). Таня Матанова и Николай Вуков разглеждат спортните клубове като част от семейните и приятелските връзки в миграция (Матанова, Вуков 2017: 274-278). Създават се предимно футболни отбори поради голямата популярност на играта и достъпността до пространствата за ритане на топка. Авторите съпоставят теренните материали с публикации в пресата и интернет пространството. Акцентират на консолидационната функция на клубовете за българските мигранти. Само българите в Чикаго имат няколко различни отбора, докато в Западна Европа като цяло тимовете са по-малко на брой. Според Мариянка Борисова футболът има отношение към културно-историческото наследство в миграция и е важен за заявяване на свое присъствие в приемащата страна (Борисова 2015: 5). Любопитни примери са свързани със създаването в Милано на футболен отбор, в който играят само работници от Дупница, с името ФК „Марек Италия“ (2011). Част от отборите участват в местните първенства, а и

в специално организирани турнири за българи в чужбина⁴, които често включват и други занимания: почерпка, музикална програма и изпълнения на танцови групи (Матанова, Вуков 2017: 274-278). Акцентът отново се поставя върху общностния живот, който е важен предмет на анализ. Кремена Йорданова използва класически етнологички методи като интервю и включено наблюдение, а също така неформални разговори по време на срещи и футболни мачове, за да анализира една малка група футболни фенове (*Vienna boys*) на българския отбор ЦСКА. Тя разглежда локалната и националната идентичност на тази общност, която функционира извън страната. Те се събират като неформална група и държат на тази си характеристика, но същевременно натрупват необходимите елементи на организация и постепенно конструират институционализирането си (Йорданова 2019: 512-526). Именно биографичните интервюта са важно условие за изграждане на желаната и търсената от всеки индивид позиция в общността. Не случайно върху основата предимно на мемоарна литература историкът Теодор Борисов описва създаването на различни отбори от български мигранти в различни краища на Европа и Южна Америка през 20-те и 30-те години на XX в. в книгата си „Как цар футбол превзе България” (вж. по-подробно в Борисов 2019: 17-20).

Спортът като социален феномен може да бъде изследван и през призмата на различни кризисни ситуации: политически преходи, войни, бедствия, епидемии и др. Пред изследователите се разгръщат нови терени и възможности за анализиране на процесите в обществото.

Спорт и кризисни ситуации

Изучаването на връзката между спорта и различните кризисни ситуации, включително и пандемии, спомага за изясняването на социалната му функция. Ситуацията от пролетта на 2020 г. до днес у нас и в чужбина, която изключително силно засегна сферата на развлеченията и спортния сектор, поставя много и интересни изследователски въпроси. Те са свързани с променената позиция на различните дейци в спортните дейности, с нарушение на традиционното възприемане на спорта като среда за обмен и културни срещи. Тези и други проблемни теми, свързани със социалната рефлексия на

⁴ В тези турнири често се организират и настолни игри, волейбол, баскетбол, тенис и др.

спорта като част от всекидневната култура, могат да бъдат фокус и в етнологичните изследвания на спорта.

Всекидневният живот в периода на най-сериозното разпространение на корона вирус SARS-CoV-2 в Европа, а и на много други места в света, е силно ограничен, а сферата на развлеченията е особено засегната. Ситуацията след първото тримесечие на 2020 г. създаде условия за изследване на нови аспекти в антропологията/етнологията на свободното време. В повечето страни са спрени всякакви спортни събития. Прекъснати са футболните първенства в почти всички държави. Важни елементи от масовата култура на населението са напълно липсващи, без ясна визия кога ще бъдат възстановени отново. В този критичен момент обикновените поддръжници и запалените футболни фенове особено силно усещат празнотата в отсъстващите преживявания и емоции, свързани с любимия спорт, отбор и играчи. Същевременно се смята, че струпването в Милано на 40 000 фенове на важен за „Аталанта“ (Бергамо) футболен мач от шампионската лига през февруари 2020 е една от причините за изключително мащабното разпространение на заразата в региона⁵. Световната информационна мрежа в този период е препълнена с лични истории на заразени, оздравели и починали настоящи и бивши футболисти и треньори. Икономическите проблеми също са факт, например, заплатите на играчите на „Левски“ – София са намалени с петдесет процента. Особено силни са посланията на футболисти в периода, когато някои местни футболни федерации решават мачовете временно да се реализират на празни стадиони, за да не преустановяват първенствата. Те коментират изключително потискащото и депресиращо усещане да се играе пред подобни трибуни. Изпитваните чувства са съвсем очаквани, като се има предвид, че е нарушен основният смисъл на играта: в пространството на стадиона да се срещнат два съперничащи си отбора и техните фенове. Подобен нетипичен за футбола момент провокира различни емоции, но и анализи от всякакъв характер. На 18 април 2021 г. се състоя първият през настоящата година футболен двубой между „Лестър“ (символичен домакин) и „Саутхемптън“, проведен в присъствието на зрители в Англия. Това е полуфинал за Купата на футболната асоциация (FA Cup), който е най-старият турнир в тази страна. На проведения в Лондон мач символично са допуснати 4000 души, които не са привърженици на двата съперника.

⁵<https://corner.dir.bg/futbol/veche-vsichki-sa-ubedeni-che-mach-ot-shampionska-liga-otklyuchi-ada-v-bergamo>
(Посетен 28.04.2021 г.)

Целта на организаторите е никой от футболистите или феновете на двата отбора да не се почувства в неравноправно положение. Зрителите на стадиона са задължително с маски и с якета, за да не се виждат фланелките с изображения, подсказващи предпочитанията към един от двата тима. Спортните журналисти преди и след двубоя коментират трудното изразяване на емоциите от страна на феновете. Същевременно привържениците нямат възможност да демонстрират своята принадлежност или пристрастията си чрез традиционни маркери като знамена, облекло и т. н. Пробното допускане на фенове до стадиона е първата крачка, към постепенното възстановяване на нормалната ситуация в пространствата на футболните привърженици. На финалния мач за същата купа е планирано да се съберат 21 000 души⁶.

Поначало всяка кризисна ситуация може да има своето етнологично тълкувание⁷. Социалните науки са доказали своята важност при интерпретирането на причините и последствията в подобни периоди от човешката история. Изобщо всекидневието не просто е променено, а се наблюдава трансформация в „същностните модели на свързване и общуване с другите, в самата идея за общност“ (Илиева, Баева 2020: 12). Етнологичният прочит на спортната проблематика също има своето място в научното поле. Прилагането на методите на сравнителен анализ между устната теренна информация и материалите от различни писмени източници постоянно доказва своята жизнеспособност. То е особено ползотворно и при изследване на социалните аспекти на спорта.

Етнологият дискурс позволява търсенето и използването на различни терени. Онлайн етнографията все повече провокира своите последователи. Тя спомага за проследяването на комуникациите, осъществявани от спортистите и същевременно дава възможност на изследвателя да влезе в дълбочина и да анализира конструирания от самите спортисти желан образ. Това е добре илюстрирано в работата на Таня Матанова, която разглежда всекидневието на спортните гимнастички преди олимпийските игри от 2020 г. в Токио, представено през интернет медии. Допълнителен теоретичен проблем добавя фактът, че тя го проследява и в ситуация на пандемия (Матанова 2021: 192-214). Изучаването на връзката между спорта и различните кризисни ситуации спомага за

⁶ <https://dsport.bg/lestar-pobedi-sauthemtpan-pred-4000-fenove-i-e-na-final-za-fa-kap.html> (Посетен 19.04.2021 г.)

⁷ <https://www.facebook.com/bedstviyaikachestvonazhivot/> (Посетен 19.04.2021 г.) Вж. също Цанева 2020: 188-198.

изясняването на социалната му функция. Новите изследователски въпроси, които авторката повдига, са свързани с променената позиция на различните актьори в спортните дейности, с нарушение на традиционното възприемане на спорта като среда за обмен и културни срещи. Избраният подход към темата подпомага интерпретирането на всекидневните пространства на гимнастичките, свързани с техните тренировки, образование, свободно време, семейни, професионални и приятелски взаимоотношения. В центъра на проучването са състезанията и празниците на спортистките, както и свързаните с тях празнични преживявания (Матанова 2021: 198-207). Таня Матанова намира, че изучаването на всекидневието на гимнастичките чрез представянето им в интернет медиите и чрез изграждането на профилите им в мрежата създава необходимата дистанция от обекта на изследване и условия за преодоляване на някои недостатъци при директната комуникация. Същевременно обаче остават скрити някои проблеми, трудности във всекидневието и тяхното осмисляне. Мисля, че липсата на изградени взаимоотношенията между изследовател и респондент, които са в основата на използвания от етнологите автобиографичен подход, е преодоляна в работата чрез представянето на един по-широк контекст, в който функционират спортните школи и федерации, както политиките и традициите в отделните държави. Социалните трансформации по време на кризисни ситуации, включително пандемии, оказват влияние върху спорта и това дава основа за нови научни тълкувания.

Разгледаните в настоящата статия терени, подходи и проблемни кръгове могат да бъдат обогатени с още теми, свързани с етнологията на спорта. Пред бъдещите изследователи предстоят неизчерпаеми възможности за разширяване на хоризонтите ѝ. Натрупаните умения на учените от различни дисциплини в анализирането на разнообразни изворови материали като житейски разкази, свободни интервюта, наблюдения, интернет източници, медийни публикации или визуални материали доказват ефективността на използваните антропологични и етнологични методи на изследване.

Библиография:

Барова, В. 2014. *Генезис на субкултурната идентичност при футболните фенове.* – В: Българска етнология, № 1, 7-22. [Barova, V. 2014. *Genezis na subkulturnata identichnost pri futbolnite fenove.* – V: Balgarska etnologiya, 1, 7-22.]

Борисов, Т. 2019. *Как цар футбол превзе България.* София: „БИ 93” ООД. [Borisov, T. 2019. *Kak tsar futbol prevze Balgaria.* Sofia: „BI 93” OOD.]

Борисов, Т. 2021. *Спорт и национализъм в страните от бивша Югославия.* – В: Българска етнология, 2, 266-282 (под печат). [Borisov, T. 2021. *Sport i natsionalizam v stranite ot bivsha Yugoslaviya.* – V: Balgarska etnologiya, 2, 266-282 (pod pechat).]

Борисова, М. 2015. *Формиране на институции и приобщаване към вече налични такива на българските емигранти.* – В: Културно наследство в миграция. [Borisova, M. 2015. *Formirane na institutsii i priobshtavane kam veche nalichni takiva na balgarskite emigranti.* – V: Kulturno nasledstvo v migratsiya] - <https://www.migrantheritage.com/wp-content/uploads/2016/02/dokladmarianka.pdf> (Посетен на 28.04.2021 г.)

Илиева, А., В. Баева. 2020. *Пандемията от COVID-19 и нейните социокултурни измерения.* – В: Баева, В., А. Илиева. (Съст.) Етнология и епидемии. Социокултурни измерения на пандемията от COVID-19. София: Издателство на БАН „Проф. М. Дринов“, 9-14. [Ilieva, A., V. Baeva. 2020. *Pandemiyata ot COVID-19 i neynite sotsiokulturni izmereniya.* – V: Baeva, V., A. Ilieva. (Sast.) Etnologiya i epidemii. Sotsiokulturni izmereniya na pandemiyata ot COVID-19. Sofia: Izdatelstvo na BAN „Prof. M. Drinov“, 9-14.]

Йорданова, К. 2015. *Субкултура на футболни запалняковци в България (края на XX и началото на XXI век).* Автореферат на дисертация за присъждане на образователна и научна степен доктор, ИФ, СУ “Св. Климент Охридски”. [Yordanova, K. 2015. *Subkultura na futbolni zapalyankovtzi v Balgaria (kraya na XX i nachaloto na XXI vek).* Avtoreferat na disertatsiya za prisazhdane na obrazovatelna i nauchna stепен doktor, IF, SU “Sv. Kliment Ohridski”.]

Йорданова, К. 2019. *Българските футболни фенове в чужбна. Случаят Vienna boys.* – В: Българска етнология, 4, 512-526. [Yordanova, K. 2019. *Balgarskite futbolni fenove v chuzhbna. Sluchayat Vienna boys.* – V: Balgarska etnologiya, 4, 512-526.]

Коцева, В. 2021. *Спорт, традиция, идентичност (по примера на бойното изкуство Булкемпо).* – В: Българска етнология, 2, 215-229 (под печат). [Kotseva, V. 2021. *Sport, traditsiya, identichnost (po primera na boyното izkustvo Bulkemno).* – V: Balgarska etnologiya, 2, 215-229 (pod pechat).]

traditsiya, identichnost (po primera na boynoto izkustvo Bulkempo). – V: Balgarska etnologiya, 2, 215-229 (pod pechat).]

Маева, М. 2017. *Българските емигранти в Англия. Минало и съвременност.* София: Парадигма. [Maeva, M. 2017. *Balgarskite emigranti v Angliya. Minalo i savremennost.* Sofia: Paradigma.]

Матанова, Т., Н. Вуков. 2017. *Семейство и приятелски кръгове в миграция.* – В: Пенчев, В., М. Борисова, В. Воскресенски, Н. Вуков, Л. Гергова, Я. Гергова, Боян Кулов, Т. Матанова, К. Михайлова, Й. Янев. *Културно наследство в Миграция. Модели на консолидация и институционализация на българските общности в чужбина.* София: Парадигма, 263-285. [Matanova, T., N. Vukov. 2017. *Semeystvo i priyatelski kragove v migratsiya.* – V: Penchev, V., M. Borisova, V. Voskresenski, N. Vukov, L. Gergova, Ya. Gergova, Boyan Kulov, T. Matanova, K. Mihaylova, Y. Yanev. *Kulturno nasledstvo v Migratsiya. Modeli na konsolidatsiya i institutsionalizatsiya na balgarskite obshtnosti v chuzhbina.* Sofia: Paradigma, 263-285.]

Матанова, Т. 2021. *Всекидневие на състезателките по спортна гимнастика преди олимпийски игри и по време на пандемия – поглед през интернет медии.* – В: Българска етнология, 2, 192-214 (под печат). [Matanova, T. 2021. *Vsekidnevie na sastezatelkite po sportna gimnastika predi olimpiyski igri i po vreme na pandemiya – pogled prez internet medii.* – V: Balgarska etnologiya, 2, 192-214 (pod pechat).]

Папучиев, Н. 2012. *Фолклор и национална култура.* София: Издателство „Кралица Маб“. [Papuchiev, N. 2012. *Folklor i natsionalna kultura.* Sofia: Izdatelstvo „Kralitsa Mab“.]

Попова, Ж. 2009. *Новите млади по футболните трибуни.* – В: Дичев, И., О. Спасов (Съст.) *Новите млади и новите медии.* София: Институт „Отворено общество“, 127-150. [Popova, Zh. 2009. *Novite mladi po futbolnite tribuni.* – V: Dichev, I., O. Spasov (sast.) *Novite mladi i novite medii.* Sofia: Institut „Otvoreno obshtestvo“, 127-150.]

Станчев, Е. 2021. *Футбол, субкултури, общество: българският случай в антропологична перспектива.* – В: Българска етнология, 2, 230-252 (под печат). [Stanchev, E. 2021. *Futbol, subkulturi, obshtestvo: balgarskiyat sluchay v antropologichna perspectiva.* – V: Balgarska etnologiya, 2, 230-252 (pod pechat).]

Шарланова, В. 2010. *Спортът като средство за интеграция на младежи от имигрантски произход в общество приемник (Поглед върху европейския политически и научен дискурс).* – В: Българска етнология, 3, 20-36. [Sharlanova, V. 2010. *Sportat kato sredstvo za integratsiya na mladezhi ot imigrantski proizvod v obshtestvo priemnik (Pogled varhu evropeyskiya politicheski i nauchen diskurs).* – V: Balgarska etnologiya, 3, 20-36.]

Цанева, Е. 2020. *Откроените ниши на културна уязвимост при епидемията от ТОРС (SARS) в Азия през 2002-2003 г. – спомени и впечатления на етнолога очевидец.* – В: Баева, В., А. Илиева. (Съст.) Етнология и епидемии. Социокултурни измерения на пандемията от COVID-19. София: Издателство на БАН „Проф. М. Дринов“, 188-198. [Tsaneva, E. 2020. *Otkroenite nishi na kulturna uyazvimost pri epidemiyata ot TORS (SARS) v Aziya prez 2002-2003 g. – spomeni i vpechatleniya na etnologa ochevidets.* – V: Baeva, V., A. Ilieva. (Sast.) Etnologiya i epidemii. Sotsiokulturni izmereniya na pandemiyata ot COVID-19. Sofia: Izdatelstvo na BAN „Prof. M. Drinov“, 188-198.]

Agergaard, S., C. Ungruhe. 2016. *Ambivalent Precarity: Career Trajectories and Temporalities in Highly Skilled Sports Labor Migration from West Africa to Northern Europe.* – In: *Anthropology of Work Review*, Vol. 37, 2, 67-78.

Alabarcas, P. 1999. *Post-Modern Times: Identities and Violence in Argentine Football.* – In: Armstrong, G., R. Giulianotti (Ed.). *Football Cultures and Identities.* London: Macmillan Press Ltd, 77-85.

Archetti, E. P. 1994. *Masculinity and Football: the Formation of National Identity in Argentina.* – In: Giulianotti, R., J. Williams (Eds.). *Game without Frontiers. Football, Identity and Modernity.* Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 225-243.

Armstrong, G. 1994. *False Leeds: the Construction of Hooligan Confrontations.* – In: Giulianotti, R., J. Williams (Eds.). *Game without Frontiers. Football, Identity and Modernity.* Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 299-325.

Bale, J. 1991. *‘Playing at Home: British football and a sense of place’.* – In: Williams, J., Wagg, S. (Eds.) *British Football and Social Change: getting into Europe.* Leicester: Leicester University Press.

Blain, N., H. O'Donnell. 1994. *The stars and the Flags Individuality, Collective Identities and the National Dimension in Italia '90 and Wimbledon '91.* – In: Giulianotti, R., J.

Williams (Eds.). *Game without Frontiers. Football, Identity and Modernity*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 245-269.

Booth, D. 2004. “*Escaping the past? The Cultural Turn and Language in Sport History*”. – In: *Rethinking History*, Vol. 8, № 1, March.

Boyle, R. 1994. “*We are Celtic supporters...: Questions of Football and Identity in Modern Scotland*. – In: Giulianotti, R., J. Williams (Eds.). *Game without Frontiers. Football, Identity and Modernity*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 73-101.

Clarke, J. 1978. *Football and Working Class Fans: Tradition and Change*. – In: Ingham, A. (Ed.). *Football Hooliganism: the Wider Context*. London: Inter-Action Imprint.

Coelho, J. N. 1998. “*On the Border*”: *Some Notes on Football and National Identity in Portugal*. – In: Brown, A. (Ed.). *Fanatics! Power, Identity, and Fandom in Football*. Routledge: London, 158-172.

Crolley, L., D. Hand. 2006. *Football and European Identity. Historical Narratives through the Press*. London: Routledge.

Duke, V., L. Crolley. 1996. *Football, Nationality and the State*. London: Longman.

Ilyicheva, M. 2005. “*Faithful until Death*”: *Sports Fans and Nationalist Discourse in Bulgarian Internet Forums*. – In: *Polish Sociological Review*, 3 (151), 251-270.

Komar, T. 2016. *Identitet, nogomet i hrvatski reprezentativci iz dijaspore*. – В: Гласника Етнографског института, 64, 2. Београд: САНУ, 257-272.

Komar, T. 2019. *Sport and Identity in European Context*. – В: Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски”, Център за славяно-византийски проучвания „Проф. Иван Дуйчев”. Граници, Култури, Идентичности. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски”, 361-369.

Lopes, J. S. L. 1999. *The Brazilian Style of Football and its Dilemmas*. – In: Armstrong, G., R. Giulianotti (Ed.). *Football Cultures and Identities*. London: Macmillan Press Ltd, 86-95.

McDougall, A. 2013. *Playing Game: Football and Everyday Life in the Honecker Era*. – In: Fulbrook, M., D. I. Port (Eds.) *Becoming East German. Socialist Structures and Sensibilities after Hitler*. Berghahn: New York, Oxford, 257-276.

Mignon, P. 1994. *New Supporter cultures and Identity in France: the Case of Paris Saint-Germain*. – In: Giulianotti, R., J. Williams (Eds.) *Game without Frontiers. Football, Identity and Modernity*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 273-297.

Müller, J., C. Ungruhe and C. P. Oehmichen. 2016. *Neue Perspektiven einer Ethnologie des Sports.* – In: Zeitschrift für Ethnologie, 141 (1), 61-80.

Pyta, W., N. Havemann (Eds.). 2015. *European Football and Collective Memory.* London: Palgrave Macmillan.

Ungruhe, C., J. Esson. 2017. *A Social Negotiation of Hope: Male West African Youth, 'Waithood' and the Pursuit of Social Becoming through Football.* – In: Boyhood Studies, Vol. 10, 1, 22-43.

Ungruhe, C., S. Agergaard. 2020. *Cultural Transitions? Transcultural and Border-crossing Activities among Sport Labour Migrants.* – In: Sport in Society, Vol. 23, 4, 717-733.

Vamplew, W. 1994. *'Wogball': Ethnicity and Violence in Australian Soccer.* – In: Giulianotti, R., J. Williams (Eds.). *Game without Frontiers. Football, Identity and Modernity.* Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 207-223.

Ива Кюркчиева е доцент, доктор, в Института за етнология и фолклористика с Етнографски музей (ИЕФЕМ) – БАН, София 1000, ул. „Московска“ 6а. Научните ѝ интереси са насочени към изучаване на отношенията между етническите и конфесионалните групи в България, проблемите, свързани с идентичността, културното наследство и памет. Проучването на социалните явления в областта на спорта, в частност на футбола, са важна част от нейните изследователските търсения. Тя е автор на две монографии („Светът на българите мюсюлмани от Тетевенско – преход към модерност“ (2004 г.), „Етнология и футбол“ (2020 г.) и над 50 научни статии и студии.

Имейл: iva.kyurkchieva@iefem.bas.bg

**Поглед отблизо
върху
възникването и развитието на „индианските“ групи в Европа**

Резюме

Така наречените „индиански“ организации в Европа са интересен аспект на феномена *исторически реенактмънт*. Почти без изключения те изиявяват характеристики, типични и за останалите групи за културно-исторически реконструкции, ала демонстрират и някои свойствени само за тях черти. Макар да възникват в Северна Америка и по-късно да се разпространяват дори в някои азиатски страни, „индианските“ организации са най-многобройни именно в Европа.

Настоящата статия действително е „поглед отблизо“, защото авторът е с дългогодишен интерес към „индианизма“ в Европа, лично е участвал в дейностите на „индиански“ групи у нас и в чужбина и е съучредител на една от тях. В текста са разгледани причините за специфичния интерес на европейците към коренните американци, довел до появата и функционирането и на изследваните „индиански“ организации. Проследени са историите на някои от тях, както и различни параметри на тяхното възникване, дейности и взаимоотношения – вътре в самите дружества, помежду им, с външната общественост и т.н.

Abstract

The so-called "Indian" organizations in Europe are an interesting aspect of the phenomenon *historical reenactment*. Almost without exception, they show characteristics typical of the other groups for cultural and historical reconstructions, but demonstrate some unique features, too. Although they originated in North America and later spread even to some Asian countries, the "Indian" organizations are most numerous in Europe.

This paper is indeed a "close view" since the author is not only interested in the emergence and development of "Indianism" in Europe, but has personally participated in a number of events of "Indian" groups in Bulgaria and abroad, being one of the founders of such an organization in his country. The numerous and complex reasons for the specific interest of the Europeans in the history and traditional cultures of the Native Americans, which led to the emergence and functioning of the studied "Indian" groups are considered. One can get acquainted with the stories of some of the oldest European groups, the similarities and differences between them, the relationships within and between the organizations, the motivation to join such an organization, the ways of interpretation in the activities of "Indian" groups, the search of cultural-historical authenticity as a connection with experimental archeology, the attitude of the public outside the group to its members and their activities, the opinion of the Native Americans themselves about these "Euro-Indians", etc.

Ключови думи: коренни американци, реенактмънт, индианисти, евро-индианци, хоби, игра, включено наблюдение, експериментална археология

Key words: Native Americans, reenactment, Indianist, Euro-Indians, hobby, play, participant observation, experimental archeology

Бих искал да започна с пояснението, че в този текст ще използвам названията „индианци“, „индиански“ и производните им, макар че през последните десетилетия според мнозина – особено, ако са родени в Северна Америка – те звучат неподходящо. В Канада по правило наричат индианците, инуитите и метисите „първи нации“ (First Nations), докато в САЩ те са официално назовани „коренни“ или „местни американци“ (Native/Indigenous Americans). Вярвам, че употребата на „индианци“, заедно с „коренни американци“ в моя текст няма да бъде приета по никакъв начин като пейоративна. Позволявам си я, защото названията „индианец“, „индианка“, „индиански“ и пр. отдавна са придобили широка гражданственост у нас, а и българският език е един от малкото, които изразяват разлика между „индианци“ (коренни обитатели на Америка) и „индийци“ (жители на Индия). Наред с това, докладът ми разглежда „индианските“ организации в Европа и би било неясно, непрактично и подвеждащо да използвам изрази от рода на: „европейски коренни американци“, „чешки местни американски групи“ или „английски клубове на първите канадски нации“. Самите членове на въпросните европейски организации са възприели като своеобразни самоназвания „индианисти“, „последователи на американските индианци“, „евроиндианци“ или „европейски индиански хобисти“. Впрочем последното се посреща критично от последователи на индианците в Русия, Литва, България и на други места, защото според тях показва несериозно отношение към самите индианистки занимания.

В уводната част на моя материал за Българското общество по индианистика „Орловия кръг“, публикуван в сп. „Анамнеза“ през 2020 г. (Кюмюрджиев 2020), разглеждам накратко т.нар. културно-исторически възстановки (reenactment). Те са известни отдавна като феномен, но напоследък бележат все по-широко разпространение и развитие по целия свят, включително в България. Все по-голям е и изследователският интерес към тях – както в световен мащаб (Ванеса Агню, Греъм Епълби, Имре Над, Петра Калшовен, Пол Пикеринг, Стефани Декър, Стивън Гапс, Уилям Дрей и др.), така и у нас (Ангелина Илиева, Венета Янкова, Евгения Троева, Светла Казаларска, Светлана Великова, Тома Томов и др.).

Почти без изключения „индианските“ организации в Европа, които са обект на настоящия доклад, имат характеристики на групи за културно-исторически реконструкции, макар да демонстрират и някои типични само за тях черти.

Самият доклад е опит за **поглед отвътре**, тъй като съм участвал активно в дейността на европейски „индиански“ (или индианистки) групи и съм един от учредителите на цитираната българска организация „Орловия кръг“. От десетилетия се занимавам не само с историята и традициите на самите индианци, но и с изследването на онзи дълбок, разностранен и все още недостатъчно проучен интерес към северноамериканските коренни народи, който кара хиляди европейци да изучават теоретично и да реконструират практически различни аспекти на индианските култури. Наред с личните си участия в лагери и други мероприятия на български и чуждестранни индианисти, даващи възможност за включено наблюдение, съм провел множество интервюта и беседи с членове на такива групи от България, Русия, Литва, Унгария, Словакия, Чехия, Германия, Белгия, Великобритания и други европейски държави. Старая се да установя как се заражда гореспоменатият интерес, какви фактори му влияят, през какви фази минава, как се изяснява, както и по какво си приличат и по какво се различават отделните „индиански“ организации. Това ми помага да съчетавам личната ми ангажираност с необходимата за моето изследване авторефлексия. Същевременно имам достъп до информация, събирането на която би затруднило повечето външни изследователи.

Европейските индианистки организации имат сравнително дълга история. Някои от тях са създадени в самото начало на миналото столетие, други – през 1930-те или през 1950-те години; голям брой такива групи се появяват през последните три десетилетия на XX в. Не е изненадващо, че първите „индиански“ организации, в които членуват не-индианци, възникват на индианска територия – в Северна Америка. Те са вдъхновени от ранния, проиндиански скаутизъм на писатели, изследователи и обществени дейци като Ърнест Томпсън Ситън (1860 – 1946) и Джулиън Харис Салъмън (1896 – 1987). Впрочем още през 1843 г. „бащата на американската антропология“ Луис Хенри Морган става основател и член на „индианска“ организация, известна под името „Велик орден на ирокезите“ (Deloria 1998: 218). Интересът му към Шестте племена на ирокезкия съюз, неговите задълбочени проучвания на историята и културата им, както и връзките, които установява с техни представители (в това число и церемониалното му осиновяване от племето сенека), превръщат Морган във водещ антрополог, учен от световно значение, един от флагманите на еволюционизма, оказал влияние върху много свои съвременници и по-късни изследователи.

През 1901 г. Томпсън Ситън създава „Лига на горските умения“ – най-ранната официална младежка организация в света. В нея членуват бели момчета и момичета, които се учат да живеят в природни условия „по индиански“, получават „индиански“ имена, слушат индиански легенди и истории и са възпитавани в „индиански“ ценности – честност, смелост, взаимопомощ, любов към природата. Скоро организацията се разраства; в нея могат да членуват, по думите на самия Ситън, „хора от 4 до 94-годишна възраст“. Нейни клонове се създават и в Европа. Между 1903 и 1912 г. Томпсън Ситън написва поредица от книги в помощ на работата си с деца и младежи, чиито заглавия говорят ясно сами по себе си: „Да играем на индианци“, „Как да си направим истинско индианско типи“, „Как момчетата могат да сформират индианска група“, „Червената книга“, „Свитъкът от брезова кора на владеещите горски умения индианци“, „Книга на горските умения и индианските знания“¹.

Освен в Северна Америка, „индиански“ организации възникват и на други места по света, но именно в Европа те са най-многобройни. „Лигата на горските умения“ на Ситън е сериозна, но не и единствена причина за това. Появата и развитието на тези организации са свързани със значими социокултурни и политически явления в европейската история. Още от колонизирането на Америка и въздигането на идеите за „благородния дивак“ от философите на Просвещението, жителите на Стария свят се интересуват, а често и възхищават от обитателите на Новия. Гастролите на индианските трупи на пътешественика-художник Джордж Катлин (1796 – 1872) и шоуто „Дивия Запад“ на Бъфало Бил² в Европа през XIX и ранния XX в. засилват този интерес, задълбочавайки и възхищението от индианците. Макар за родоначалник на „индианските“ романи да е смятан американският писател Джеймс Фенимор Купър (1789–1851), те се превръщат в популярна литература благодарение на европейски автори като Т. Майн Рид (1818–1883), Гюстав Емар (1818–1883), Х. Балдуин Мьолхаузен (1825–1905), Карл Май (1842–1912) и др. Често с наивна фабула, тези приключенски книги съдържат културно-исторически неточности, ала някои от тях издигат прогресивни идеи (като тази за „белия и червения брат“) и чертаят нови философски хоризонти. По-късно те дават основа и на

¹ Seton, Ernest Thompson – *How to Play Indian* (1903), *How to Make A Real Indian Teepee* (1903), *How Boys Can Form A Band of Indians* (1903), *The Red Book* (1904), *The Birchbark Roll of the Woodcraft Indians* (1906), *The Book of Woodcraft and Indian Lore* (1912).

² Уилям Ф. Коуди (1846 – 1917), по-известен като Бъфало Бил – американски ловец и шоумен, обезсмъртил епохата на Дивия Запад чрез гастролите в САЩ, Англия, Италия, Германия, Австро-Унгария, Белгия и други страни негово шоу с участието на множество истински индианци и каубои.

първите европейски „индиански“ филми – осезаемо различни спрямо американските уестърни, в които „белият герой“ спасява русокоса красавица, застрелвайки множество „червенокожи диваци“. Разбира се, американски антиуестърни като „Синият войник“ на режисьора Ралф Нелсън (1970) и „Малък голям човек“ на Артър Пен (1970) също изиграват важна роля за проиндианските пристрастия на Стария континент. Трябва обаче да се отбележи, че европейски кинопродукции издигат индианците като положителните герои в драмата на завладяването на Америка няколко десетилетия, преди „Танцуващият с вълци“ да бъде награден със седем „Оскара“ през 1991 г. Стига се и до „червените уестърни“ на ДЕФА³, натоварени от тогавашни дейци на социалистическото кино с политически цели, но постигнали и обратен ефект, възпитавайки хиляди млади хора в свободолюбие, подтиквайки към търсене на алтернативи на живота в тоталитарното общество.

Разбира се, интересът към американските индианци може да има различни измерения. Дългогодишният изследовател на историята и културата на племената от Големите северноамерикански равнини Майкъл Тери, широко известен с индианското си име Лошата Ръка, е достигнал до любопитна класификация на фазите на този интерес у белите американци. Предлагам по-долу няколко сравнително обширни цитата от класификацията му, защото описанието на основните етапи в голяма степен кореспондира с моите наблюдения върху зараждането и развитието на интереса към индианските традиции и история у представители на различни европейски нации.

Майкъл Тери нарича **първата фаза** „Етап на възторга“. Според него тя настъпва, „...когато за първи път изпитате сериозен интерес и сте поразени от красотата, вдъхновението и дълбокото усещане за свобода, които се излъчват от стария индиански начин на живот, от племенните култури и религия.“ Тери сочи, че „Мнозина остават в тази фаза завинаги. Те четат книги като „Седем стрели“⁴ и други творби от течението „Ню Ейдж“, които не се основават на разкази на очевидци, нито

³ Между 1966 и 1983 г. източногерманското киностудио Deutsche Film Aktiengesellschaft (DEFA), изписвано у нас като ДЕФА, произвежда 12 „индиански“ филма със станалия популярен благодарение на тях югославски актьор Гойко Митич в главните роли (и един без негово участие – „Синята птица“ от 1979 г.). Понеже в много отношения са антипод на американските уестърни, както и на филмите по романите на Карл Май, а и се смята, че са създадени с политически цели, те остават в историята на киното под събирателното название „червени уестърни“.

⁴ Скандално известна книга на Артър Чарлз Сторм, пишец под псевдонима Хийемейосц Сторм и претендиращ, че е от шайенски произход – един от първите „популяризатори“ на индианската духовност, обявени за „изкуствени/фалшиви шамани“ (“plastic medicine men”).

на сериозни исторически материали и на задълбочени културни проучвания.“ Като основен проблем при хората от тази група е посочено, че те „нерядко реагират с възмущение, когато научат някои реални факти за индианците, неотговарящи на романтичните им представи и най-често не желаят да ги приемат, дори и при наличието на необорими доказателства.“.

Втората фаза на разглеждания интерес Тери назовава „Етап на скръбта и възмущението“. Навлезлите в този етап поставят акцент главно върху трагичната съдба на коренните американци: заграбването на племенните територии, избиването на огромен брой индианци и унищожаването на традиционния им начин на живот от белите завоеватели, унижителната система на резерватите за хора, опитите за асимилация и пр. Той пише: „Този етап е пропит с ужас, с отвращение и дори с омраза. Четат се книги като „Погребете сърцето ми в Ундид Ний“ на Ди Браун⁵, разкази за кланета (но обикновено само за извършени от бели над индианци – тези за индианци, избили бели, или за индианци, изклали други индианци, се игнорират), за несправедливи решения и действия спрямо индианците, за потъпкване на договори и други исторически верни, но не и единствени събития. Мнозина никога не напускат тази фаза и превръщат интереса си в натрупване на горчивина и съжаление (което нерядко е форма на самосъжаление)...“.

В третата фаза – „Въпроси и проучвания“ – човек навлиза тогава, когато усети „...необходимост да научи повече, за да разбере как и защо такива лоши неща са се случвали на американските индианци.“ Търсенето на тези отговори поставя началото на задълбочени проучвания, осигуряващи реална информация: „Колкото повече изучавате, толкова повече осъзнавате, че **първата фаза** е доста далече от реалността и започвате да трупате доказателства, че индианците също са убивали, обезобразявали, скалпирали, изнасилвали – и то не само бели хора, но и други индианци. Индианските воители винаги са воювали с идеята за пълна, смазваща победа над враговете си.“

Майкъл Тери предупреждава, че тази фаза „...може да бъде объркваща, защото нарастващите доказателства очертават един много по-различен начин на живот от идиличното индианско съществуване „в райската градина на Природата“, в което сте

⁵ Браун, Д. „Погребете сърцето ми в Ундид Ний“. София: Издателство „Земиздат“, 1989. За въздействието на тази книга върху българската читателска публика и особено върху българските индианисти пиша в „Общество „Орловият кръг“ – българският отговор на феномена „индиански“ групи на Стария континент“ (Кюмюрджиев 2020).

повярвали в **първата фаза**. На някои хора **третата фаза** – тази на въпросите и проучванията – им идва в повече и те губят интерес към индианската тема изобщо.“.

Ако обаче интересът към американските индианци остане все така искрен и жаждата за знания относно традиционните племенни култури не отслабне, човек достига **четвъртата фаза** от разглежданата класификация, която Тери нарича „Нещата са такива, каквито са“. Той определя нейните характеристики така: „След сериозно количество проучвания стигате до извода, че не е необходимо да осъждате или възвеличавате индианците, както и другите хора от тяхното време, и започвате да приемате историята такава, каквата е била. Осъзнавате, че се интересувате от реалните индианци от старите времена и ги харесвате такива, каквито са били.“.

„Ако сте стигнали дотук – препоръчва Лошата Ръка, – отделете време и се опитвайки да помогнете и на други хора да достигнат тази фаза на разбиране.“⁶

Майкъл Тери поставя особено силен акцент върху трудностите при „разбиването на стената от заблуди с глава“, произтичащи от факта, че много не-индианци, макар и искрено да се интересуват от северноамериканските коренни народи, не желаят да се разделят с романтичните си представи за тях. Той завършва своя анализ с думите: „...нека всеки от вас достигне онова ниво на интерес към американските индианци, тяхната драматична история и изключителната им култура, което сам избере и на което най-много би се наслаждавал. Само един съвет – не се задържайте твърде дълго във **втора фаза**, тъй като разпространяването на омраза влияе негативно и на вас самите, и на тези, които ви уважават.“.

Както посочих по-горе, моите наблюдения ме доведоха до извода, че тези фази не се отнасят само за белите американци, симпатизиращи на коренното население на своя континент. Те важат и за европейците, изпитващи дълбок интерес, уважение и обич към северноамериканските индианци, в това число и членовете на изследваните от мен „индиански“ групи в Европа. Разбира се, системата на Майкъл Тери не е съвършена, нито всеобхватна; той и не претендира да е такава. Понякога е трудно да се прецени в коя фаза се намира даден човек или група – нерядко се касае за междинно положение, а има и случаи, които изобщо не могат да бъдат класифицирани по предложената схема. Тя обаче хвърля полезна светлина върху най-характерното развитие на интереса към индианските традиции, история и съвремие при

⁶ Лична кореспонденция с Michael 'Bad Hand' Terry (април 2017 г.).

болшинството бели американци и европейци. Не съм проучвал особеностите на интереса към северноамериканските индианци у представители на азиатски народи, макар и да знам за такъв сред японци, филипинци и др.

Вече бе споменато, че интересуващите се от традициите и историята на коренните американци очевидно са най-много в Европа. Само така може да бъде обяснен най-големият брой „индиански“ организации на Стария континент. Всяка от тях може да се похвали с интересна история. Понастоящем такива групи има във Великобритания, Германия, Норвегия, Швеция, Дания, Финландия, Холандия, Белгия, Франция, Италия, Русия, Украйна, Литва, Полша, Чехия, Словакия, Унгария, България и други европейски държави. В някои страни като Беларус, Латвия, Молдова и Румъния до момента няма създадени „индиански“ организации, но има отделни индианисти, които практикуват самостоятелно или се свързват със свои съмишленици от съседни държави – Литва, Русия и пр.

Най-ранните документирани европейски групи, които могат да бъдат приети за предтечи на съвременните „индиански“ организации на Стария континент, възникват в Германия⁷. В самия край на XIX в. група германци започват да се обличат като северноамерикански индианци на ежегодния панаир в Тауха (Taylor 1988: 567). Първият клуб на немски индианисти е създаден през 1902 г. в Щутгарт. Скоро такива групи се организират и във Франкфурт, Дрезден и Мюнхен. Членовете им са вдъхновени от представленията на трупата на Бъфало Бил в Германия и от тези на легендарния цирк „Саразани“, в който участва и индианската танцова група „Ту-Ту“ от народа лакота (Turski 1994: 19). Тези първи индианистки организации се разпадат след няколко години, но през 1928 г. се появява нова, назована „Маниту“. Тя се сформира в Радебойл – дрезденско предградие, в което се намира домът на писателя Карл Май, превърнат в един от първите посветени на северноамериканските индианци музеи в Европа. „Маниту“ с право може да се счита за една от най-старите европейски индианистки групи. Тя съществува и до днес, възстановена след Втората световна война под името „Олд Маниту“.

Появите на първите „индиански“ организации в Чехия също са повлияни от гастролите на шоуто на Бъфало Бил в Прага в края на XIX в., но не по-малко и от концепциите на Ърнест Томпсън Ситън и неговата „Лига на горските умения“. Тези

⁷ Германия е държавата с най-много и най-многобройни като членска маса „индиански“ организации.

идеи са подети от младия учител по биология Милош Зайферт, който през 1913 г. организира първия „индиански“ лагер в страната с типични, подходящи облекла и съответстващи дейности. По това време в Чехия навлиза и скаутизмът, като неговата американска версия (проиндианската на Томпсън Ситън) добива по-широка популярност от английската на лорд Бейдън-Пауъл, която според мнозина е твърде армейска, дори милитаристична. В представите на голям брой млади чехи американският индианец се утвърждава като пример за подражание – свободолюбив, физически и психически силен човек, живеещ в съгласие с природните закони. Тази популярност на коренните американци в чешката културна среда се свързва и с по-ранния интерес към романите на Джеймс Ф. Купър. Преведени на чешки език още през 1850-е години, те представят индианците от племената мохикани и делауери като благородни герои. Именно сред мохиканите и делауерите през XVII и XVIII в. проповядват т.нар. Моравски братя – чешки и немски протестантски мисионери, емигрирали в Северна Америка след края на Тридесетгодишната война (1620–1650). По това време чешкото кралство е присъединено към Австроунгарската империя и остава под властта на Хабсбургите чак до края на Първата световна война. За много чехи Моравските братя се явяват историческа връзка с коренните американски племена, а поради политическата ситуация на родината им те лесно се отъждествяват с борещите се за земите си индианци (Jehlicka 2008: 112–130). Чешкият клон на „Лигата на горските умения“ съществува и до днес. През 1920-те и 30-те години в Чехия и присъединената към нея Словакия, младежки групи, инспирирани от Лигата, но съществуващи независимо от нея, прекарват свободното си време сред природата, където разпъват шатри типични и се обличат в собственоръчно изработени индиански дрехи. Това са първите „класически“ индианистки организации в Чехословакия.⁸

Първата група в Унгария, чиито членове се интересуват от традициите на северноамериканските индианци и ги претворяват по свои начини, е създадена през 1931 г. от Ервин Бактай (1890–1963)⁹. Той е писател, художник, ориенталист и пътешественик. При едно свое пътуване до Канада, Бактай се запознава със Сивата

⁸ Тези и следващите сведения за „индианските“ групи в Чехословакия и по-късно в Чехия са взети от лична кореспонденция с чешкия индианист и изследовател Л.Н.

⁹ Сведенията са от интервю с унгарския индианист И.Ф., който е общувал с последния жив член на групата на Бактай – Йозеф Лоренц, починал на 93-годишна възраст.

Сова¹⁰ и е дълбоко впечатлен от него¹¹. След завръщането си в родината превежда на унгарски и издава три от книгите на „индианския“ писател. Междувременно сформира и група от унгарски младежи, с които споделя своите знания и ентусиазъм по отношение на коренните американски традиции и минало. Групата е доста затворена – присъединяването към нея е възможно само с препоръка от „вътрешен човек“ и при очевидно наличие на дълбок интерес към индианците у кандидата. Членовете ѝ лагеруват на остров в р. Дунав, чието местонахождение се стараят да пазят в тайна. След време Бактай напуска групата, за да се отдаде на изследванията си на ориенталист, но създадената от него организация просъществува чак до 2008 г.

Историята на тези най-ранни „индиански“ организации в три от европейските държави дава представа за причините, довели до появата и на други такива групи на Стария континент. Преди Втората световна война подобни дружества се сформират в Белгия и Великобритания (Taylor 1988). Навсякъде в Европа войната прекратява дейността на „индианските“ групи. През 1950-те и особено през 1960-те години обаче те не само се възстановяват, но и се появяват нови – най-вече през 1970-те, в т. нар. „капиталистически страни“, като ФРГ, Франция, Холандия. В държавите, които след 1945 г. изграждат социалистическия лагер, „индианските“ организации първоначално не срещат одобрението на новата власт. Те са наблюдавани с подозрение и през следващите десетилетия, но постепенно дейността им започва да се тълкува като израз на солидарност с индианските народи – жертви на американския империализъм. Това е времето, в което се създават социалистически литературни и филмови творби по темата – като романите на Лизелоте Велскопф-Хенрих и споменатите „червени уестърни“ на ДЕФА. Те се опитват да наложат политически акценти в интереса на младите източногерманци, поляци, чехи, словаци, унгарци, българи, руснаци и др. към северноамериканските индианци, но изиграват значителна роля и за самото разпространение на този интерес.

¹⁰ Сивата Сова е индианското име на Арчибалд Билейни (1888–1938) – англичанин, живял сред канадски индианци. До края на своя живот Билейни твърди за себе си, че е метис. Сивата Сова написва няколко книги и има важна роля в борбата за опазването на канадската природа. Той е и един от „белите индианци“, оказвали силно въздействие върху европейските индианистки организации. В наши дни такъв „бял индианец“ е Адолф Гуторлайн, от швейцарско-унгарски произход. Вече 50 години той живее сред чернокраките в Канада под името Гладния Вълк и е почитан като пазител на племенни традиции и светини, но никога не е претендирал, че има индианска кръв.

¹¹ Според някои унгарски индианисти не е сигурно, че Бактай се е познавал лично със Сивата Сова.

Бившият член на полската съпротива през Втората световна война Станислав Суплатович (1920–2003) има големи заслуги не само за популяризирането на темата „северноамерикански индианци“ в родината си, но и за създаването на първите индианистки групи в Полша. В своята „автобиографична“ повест „Земята на Солените скали“¹² Суплатович твърди, че е метис, чиято майка е полякиня, а баща му е вожд на племето шоуни в Канада. В книгата той се представя със своето „индианско име“ Сат-Ок, което „превежда“ като Дългото Перо. Подобно на англичанина Сивата Сова, полякът Сат-Ок става един от онези „бели индианци“, които се превръщат в ярък пример за много хора от европейските „индиански“ организации. Сивата Сова обаче действително прекарва десетилетия сред коренни американци, усвоява и прилага редица индиански умения за живот в природата, докато за Суплатович не е ясно дали изобщо е имал контакти с американски индианци преди написването на „Земята на Солените скали“ и други направили го известен творби. Съществуват множество доказателства, че Сат-Ок¹³ изцяло е измислил „индианската си биография“. Той обаче продължава да поддържа версията за нея до самата си смърт. Заслугите му за създаването и развитието на първите полски индианистки организации е безспорна, а книгите му се четат с интерес и в България, както и в страните от тогавашния СССР. Силата на неговата „индианска харизма“ е толкова голяма, че и днес има хора, които продължават да вярват, че Сат-Ок наистина е роден в типи в северна Канада и е изживял първите си 17 години сред племето шоуни.

Съдбата на унгарския писател Шандор Борвендег-Дескаш (1913–1988) е доста по-различна. Член на групата на Бактай, той не претендира за коренен американски произход, но в периода между двете световни войни написва няколко индиански романа („Магьосникът от Скалистите планини“, „Лулата на мира“, „Вождът Утринната Звезда“ и др.) под псевдонима Белия Елен. Според индианисти от Будапеща, творбите му изиграват не по-малка роля за популяризирането на темата в Унгария от тези на Дж. Ф. Купър и Карл Май¹⁴. След 1948 г. книгите на Белия Елен са забранени, защото е сред унгарските интелектуалци, които не подкрепят новата комунистическа власт. През 1961 г. Борвендег-Дескаш е хвърлен в затвора за

¹² Сат-Ок, „Земята на Солените скали“, София: „Народна младеж“, 1964 (1972).

¹³ „Сат-Ок“ не означава Дългото Перо – нито каквото и да е друго – на езика на шоуните.

¹⁴ Тези и следващите сведения за „индианските“ групи в Унгария са споделени от И.Н., И.Ф., П.Ж. и други мои респонденти от унгарските индианисти.

„антисъветска дейност“, но през 1962 е освободен. До края на живота си той е следен от службите на унгарското МВР – остава герой за едни и съмнителна личност за други. Поради статута си не може да участва официално в дейността на унгарските „индиански“ групи, но членовете им го посещават и разговарят с него. Не ми е известно да е имало репресии срещу тях, ала общуването с изпадналия в немилост писател добива характер почти на конспиративна дейност. Криенето от очите на властта и от вниманието на широката общественост се превръща за дълго в една от основните характеристики на индианизма в Унгария. Въпреки това през 1960-е години там се създават нови групи – още една на дунавски остров (различен от този, на който лагерува групата на Бактай) и друга, чиято дейност се развива в планините Бакони в западната част на страната. Според моите унгарски респонденти двете дунавски групи не поддържат контакт помежду си. „Планинската“ е създадена от известния композитор, музикант и актьор Тамаш Чех (1943–2009); постепенно към нея се присъединяват около 160 човека. Именно в Бакони се поставя началото на една характерна само за тамошните индианисти практика – т.нар. „военни игри“, които ще разгледам по-нататък.

През 1980-те и 90-те години европейският индианизъм навлиза в своя разцвет. Създават се нови групи – в Русия, Украйна, България, Литва и другаде, – а вече съществуващите са по-многобройни от всякога. По сведения на немски респонденти в края на XX в. в Германия (общо за бившите ГДР и ФРГ) има около 40 000 души, които членуват в различни „индиански“ организации. Броят на индианистите в другите европейски държави е по-скромен¹⁵, но също е значителен. Натрупаният опит в самите индианистки групи прави заниманията на членовете им по-разнообразни и интересни, създава богат фонд от знания и умения, и привлича нови ентусиасти. Изключително важни за цитирания разцвет са и големите промени през периода – от линията на „перестройка“, подета от СССР при управлението на Михаил Горбачов, през движенията за гласност и демокрация в редица държави, до срина на тоталитарните режими в дотогавашния социалистически блок в Европа. Тези политически, стопански и културни трансформации довеждат до различно отношение и спрямо дейности като индианизма. Появяват се нови, много по-големи възможности за набавяне на информация и материали, необходими на индианистите – особено в бившите социалистически страни. Отпадат затрудненията в международната

¹⁵ В България например през 1992 г. има 86 човека, определящи се като индианисти.

комуникация, налагани преди това от политическите системи, нарастват възможностите за пътуване – дори до самата Северна Америка.

Всичко това улеснява практикуването на индианизма в Европа и популяризира много по-широко дейността на самите „индиански“ групи. Разширяват се връзките между организациите в международен план. Индианисти от Чехия, Словакия, Унгария, Финландия и Великобритания се присъединяват към големия ежегоден лагер „Индианска седмица“ в Германия¹⁶, руснаци гостуват на българи, литовци лагеруват съвместно с поляци, а французи – с белгийци и холандци. Като следствие се стига до своеобразно унифициране на теорията и практиката на индианизма в Европа, макар и някои групи да запазват свой ярко специфичен облик.

Интензивните ми наблюдения върху различни „индиански“ организации на Стария континент ме убедиха, че – въпреки споменатата частична унификация в последните десетилетия – те могат да бъдат разделени на няколко типа:

- а) „природни школи“ от скаутски тип, съчетаващи изучаване на индиански умения за живот в природата с възпитателни цели;
- б) организации с преобладаващо „игрални“ цели на възникването и функционирането им;
- в) организации, поставящи акцент върху традиционната материална култура и миналото на американските индианци;
- г) организации, поставящи акцент върху традиционните и по-нови духовни учения на американските индианци;
- д) организации с политически акцент.

Често тези сдружения комбинират в себе си няколко от изброените по-горе характеристики или преливат от един тип в друг. Така например „природните школи“ в Чехия са дали начало на много днешни индианистки организации, в които основният акцент е върху традиционната материална и духовна култура на коренните американци. Някои унгарци, участвали в типични индианистки сдружения, по-късно създават група с преобладаващо игрални цели, в която предават знанията си на деца и юноши. Напоследък във Великобритания са останали малко „класически“ индианистки групи – повечето от тях са се ориентирали към организиране на и

¹⁶ По сведения на немските индианисти М.И. и Б.Д. през 1990-те години на летния лагер Indian Week в източната част на Германия са се събирали над 2 500 човека.

участие в танцово-песенни конкурси, съответстващи на съвременните индиански фестивали „пау-уау“ в САЩ и Канада. Има и други примери.

Моят доклад е посветен на онези „индиански“ организации в Европа, които се явяват аспект на феномена културно-исторически възстановки; аз ги наричам условно „класически“ и „типично индианистки“. Макар да не са лишени от специфики, свързани със съответната държава и нация, от които произхождат, те демонстрират повече прилики, отколкото отлики помежду си и членовете им общуват сравнително активно, изграждайки неформалната мрежа на индианизма на Стария континент. В същото време комуникацията им с другите типове групи е значително по-слаба или напълно липсва.

Общуването вътре в самите дружества и помежду им е един от основните способности за придобиване и натрупване на знания и умения, свързани с любимата тема. Тези контакти са улеснени както от общите интереси, така и от самата „индианска“ нагласа в мисленето и поведението на повечето „евроиндианци“, били те датчани, литовци, словаци или французи. Интересите и ценностите им създават специфични кодове, които улесняват тяхната комуникация и – както бе отбелязано – повече или по-малко унифицират насоките им на дейност. Всичко това изгражда доверие и усещане за близост между организациите и вътре в тях.

Лично съм наблюдавал строго положителна промяна в отношението на човек на холандска „индианска“ организация към наш сънародник, която настъпи, след като холандецът разбра, че българинът също е индианист. В началото на 1990-те години белгийски „индианци“ (от които само един ме познаваше) по своя инициатива събраха помежду си пари, за да мога да пътувам до Белгия, където да се присъединя към лагер на местните организации. Унгарски „индианци“ са ме канили на гости в дома си, преди да се запознаем лично; гостувал съм на словашки индианисти, с които бяхме разменили само няколко писма, а в моя дом са живели в продължение на седмици хора от руски „индиански“ групи, които бях виждал само на изпратени в писма фотографии. Имам приятели от немски и английски „индиански“ организации, с които години наред си изпращаме подаръци за рождени дни, коледни празници и по други поводи. Интересното в случая е, че сред тях има някои, с които до момента все още не сме имали възможност да се срещнем „на живо“, но общите ни интереси ни карат да се чувстваме близки.

Взаимоотношенията са още по-дружески в рамките на самата организация, а често и между членовете на „индианските“ групи в една държава (ако в нея има две,

три и повече). Тези групи очевидно успяват да създадат у членовете си своеобразно усещане за „племенна принадлежност“ – друга специфична особеност на „индианските“ организации¹⁷. Общата ритуалистика и солидарността между хората изграждат в тях стабилна групова и личностна идентификация. Установяват се трайни приятелски връзки. Някои познанства преминават в любовни и семейни отношения – немалко „евроиндианци“ намират брачните си партньори именно в рамките на групата. Често членовете на европейските „индиански“ групи се смятат за своеобразни роднини помежду си (soul-relatives, relatives-in-spirit). „Роднинството по дух“ е пряко свързано с традиционната индианска практика на сродяване (осиновяване, побратимяване и т.н.) с хора извън племето и дори от друга раса, които след съответен ритуал стават пълноправни негови членове и са възприемани като роднини не по-малко от тези по кръв или по брак.

Практикуваният от разглежданите групи **индианизъм** може да бъде дефиниран като форма на културно-историческа възстановка (главно от типа „жива история“), включваща изучаване на първите жители на Новия свят чрез мимезис: копиране и максимално автентично пресъздаване на възможно най-голям брой аспекти от традиционното ежедневие на дадено племе в определен исторически период. Бидейки французи, поляци, унгарци, шведи и т.н., индианистите нямат коренен американски произход, а мнозина дори не са посещавали Северна Америка. Въпреки това сред тях има истински специалисти по историята и културите на коренните американци, както и майстори в изработването и демонстрирането на достоверни индиански облекла, аксесоари, оръжия, предмети на бита и пр. В зависимост от особеностите на конкретната организация, заниманията засягат в една или друга степен и духовната култура на американските индианци. Чрез създаване на специфична среда (лагер от шатри „типи“ и/или други индиански традиционни жилища), конкретно обличане, украсяване и поведение, практикуване на индиански умения, песни, танци и по множество други начини, индианистите се стараят да възпроизведат изявите – исторически, въображаеми и по средата – на племенен живот от миналото на Северна Америка.

¹⁷ Т.нар. Neo-Tribalism е интересна и с нарастваща популярност тема, която обаче ще бъде разгледана по-конкретно във връзка с европейските „индиански“ групи в докторската ми дисертация.

Мотивацията за присъединяване към някоя от индианистките групи е основно свързана с дълбоко възхищение в детска и юношеска възраст, предизвикано и поддържано от един предимно романтичен образ на някогашните индианци и техния идеализирано представен от романите и филмите живот. Почти винаги тази първоначална мотивация постепенно еволюира в страст за придобиване на реални, задълбочени познания относно историята и традициите на индианските племена, а по-късно – и в желание да се коригират грешките в представите на средностатистическия европеец по отношение на коренните американци. Характерно значение има и нуждата от изграждане на социална среда от съмишленици. За някои индианисти възможността да се наслаждават на годишния летен лагер като ваканция в специална обстановка е напълно достатъчен мотив за участие. По-отдадените обаче комбинират теоретично изучаване, практическо обучение и експерименти, ангажирайки се със създаването на материална култура, вградена в социален контекст.

Като неписано правило всеки член на индианистка организация избира по лична симпатия или други причини „свое“ индианско племе, чиято история и традиции изследва и представя. Интересуващите се от едни и същи племена често се обединяват в субгрупи или създават отделна група – „Мандани – Тауха“, „Лакота – Бауцен“, „Народ на Дългия дом“ (Германия), „Вълче общество на шайените“ (Чехия), „Воини-кучета“ (Унгария) и др. Последователите на дадено племе се стремят да демонстрират характерните за него одежди, инсигнии, предмети от бита и т.н. от конкретен исторически период. Това е важен маркер за „автентичност“, белег за отдаденост и критерий за познания по темата, които нерядко определят мястото на члена на групата в нейната йерархия.

В лагерите на някои „индиански“ организации може да се видят „трапери“, „планинци“ и други характерни фигури на бели хора, които исторически са били свързани с коренните американски народи. Това са реенактьори, чийто интерес е насочен по-скоро към бита на траперите и живота в американския Запад през XIX в., отколкото към конкретни племенни традиции, но те са добре дошли в индианските лагери, защото допринасят за общата им автентичност. В Западна Европа понякога се наблюдава своеобразна лагерна симбиоза между последователи на индианците и реконструктори на английски или френски войници и офицери от епохата на колониалните войни, или на американската армия от XIX в. С малки изключения, това не е характерно за източноевропейските „индианци“.

Макар и по-рядко, някои индианисти се занимават с повече от едно племе или пък интерпретират традиционната култура на широк географски ареал, без да навлизат в племенни конкретики. Такива са „Карпатските индианци“ от Словакия, които носят (като пример) бойни ризи на шайените, мандански мокасини и колчани за стрели на команчите. Член на тази група обясни¹⁸, че на него и приятелите му харесват одежди и предмети на различни племена и те не желаят да се ограничават в изработването и ползването им. По-късно той уточни, че за тях това е начин да изградят отделна, тяхна си идентичност (да бъдат „Карпатски индианци“), а не да подражават на определено племе.

Другите словашки „индиански“ групи обаче, предпочитат следването на конкретни индиански племенни традиции.

Още по-далече в идеята за „отделна идентичност“ достигат членовете на руската „индианска“ група „Каучи“ – измислено от самите тях име на племе, каквото исторически не е съществувало в Северна Америка. До момента не съм установил пряк контакт с „каучите“, затова тук само ги отбелязвам.

„Племенната принадлежност“ е особено ярко заявена в споменатите „военни игри“ на унгарските индианисти от Бакони. Там „представителите“ на племената лакота, шайени, чернокраки, поуни, хидатса и кроу лагеруват отделно или според историческите племенни съюзи (напр. шайени с лакота). „Воините“ от един лагер атакуват този на „враговете“ при всяка възможност – често нощем, на зазоряване, в дъжд, мъгла и в други ситуации, когато „нападенията“ са най-неочаквани. Съществува ясен регламент на битките, провеждани с обезопасени оръжия (копия и стрели с гумени върхове и т.н.), който уточнява символиката на „подвизите“, „победите“ и „пораженията“, но не включва споразумение относно това кога и как да се провеждат „атаките“. Според лагеруващите в Бакони тези военизирани игри създават възможно най-близка атмосфера до тази на индианския живот през XVIII–XIX в. Посрещането на „вражески“ атаки по всяко време, подготовката за нападение над „противниковия лагер“ и самите „битки“ продължават вече половин век, превръщайки се в „запазен знак“ на унгарските индианисти от Бакони. Другите „индиански“ организации в Европа нямат такава практика или провеждат военизирани игри само понякога, в предварително уговорено време.

¹⁸ От беседи с Л.М. и други респонденти от словашките индианисти.

Останалите унгарски „индиански“ групи също не проявяват интерес към „битките между племената“. Една от тях често лагерува в „Номадия“ – голям парк до унгарския град Айка, където се провеждат тиймбилдинги, зелени училища и семейни тържества; там има школа по езда, детски дървени замъци и други приспособления за игри. Тези индианисти отделят специално внимание на младежите и децата, които искат да научат нещо повече за някогашните северноамерикански племена и да усвоят дадени индиански умения. Водачът на групата Л.М. и други нейни членове са лагерували в Бакони през 1990-е години, но вече не ходят там.

Съществуващата и досега в Унгария „дунавска“ група също не практикува „военни игри“ – членовете ѝ ги считат за нещо несериозно. На свой ред индианистите от Бакони смятат за несериозни дунавските си „колеги“, защото (по сведения на моя респондент И.Ф.) те обличат индианските си дрехи само от време на време, а през голяма част от лагеруването си ползват туристически облекла и екипировка. В Бакони всички носят индиански одежди от самото начало до края на лагера. „Цивилни“ дрехи преди приключването му се обличат само, ако се наложи да се отиде до някое близко село за закупуване на продукти.

Тенденции за ползване на туристически дрехи и аксесоари в част от дните на лагеруването са наблюдавани и при някои руски, полски и английски „индиански“ дружества, както и в българската организация „Орловия кръг“ преди 2014 г. (Кюмюрджиев 2020).

През последните три десетилетия се наблюдава още по-голямо задълбочаване в детайлите на отделните племенни култури като обект на изучаване и като представяне чрез достоверни исторически реплики и възстановки. Степента на отдаденост в търсенето на културно-историческа достоверност оформя някои различия между отделните групи. В част от тях за направата на облеклата и предметите се ползват заместителни съвременни материали, а някогашният индиански бит се възстановява в границите на удобното. В повечето организации обаче са възприети конкретни правила и строги изисквания за автентичност: не се използват предмети, които не кореспондират с традиционния индиански бит от дадената епоха; в лагерите не се допускат лица, които не са облечени в съответствие с дадената култура и исторически период; огън се пали с чакмак или ръчен свредел; готвят се ястия, които са характерни за даденото време и място в Северна Америка; вода се носи в подходящи за представяната епоха съдове и т.н., и т.н.

Прави впечатление, че „представителите“ на племената от Големите равнини – лакота, шайени, чернокраки, кроу и др. – силно доминират над онези индианисти, които са посветили интереса и усилията си на племена от други културно-географски региони на Северна Америка. Със своята импозантна материална култура и поради факта, че последни са изгубили свободния си начин на живот, равнинните племена са се превърнали в съзнанието на много хора по света в „най-типичните индианци“. Напоследък обаче се забелязва чувствително увеличаване на броя на „последователите“ на коренните народи от горския Североизток и региона на Големите северноамерикански езера – ирокези, ленапе, шоуни, оджибуей и др. В някои европейски страни те дори се събират в отделни лагери. Това, както и появата на малки групи, занимаващи се с индиански култури, които до неотдавна не са привличали интереса на европейските организации (напр. северозападните племена от Тихоокеанското крайбрежие на Северна Америка), вероятно свидетелства за промени в емоционалния базис и философските нагласи на самите „евроиндианци“, но какви по-точно ще покаже бъдещето.

Както бе отбелязано, много от членовете на индианистките групи притежават завидни познания относно историята и традиционната култура на северноамериканските племена, а уменията на някои от тях в полето на старите индиански занаяти впечатляват дори съвременни коренни американци. Бих искал да подчертая, че изработваните и ползвани от „евроиндианците“ традиционни жилища, облекла и предмети трябва да са не само автентични като племенни особености, но и напълно пригодени за живот сред природата. Разбира се, това важи и за членовете на другите групи за исторически възстановки – келтски, римски, средновековни и т.н. Точно като индианистите, те изработват експертни реплики, които не служат за музейни цели, а за употреба от тях самите в условия, възможно най-близки до изучаваните. Това им позволява да „пътуват във времето“, изследвайки една друга реалност върху себе си и чрез себе си¹⁹.

За разлика от келтските дружества и римските общества обаче „индианските“ групи могат да разчитат на обратна връзка в лицето на все още живите традиции на много от автохтонните американски племена. От друга страна, понеже не

¹⁹ Св. Казаларска в „Българска етнология“, бр. 1 от 2018; Ф. Маздрашка-Михова в Newmedia21.eu от 13.03.2015 и др.

възстановяват миналото на страната или дори на континента, откъдето произхождат, индианистите обикновено не се ползват от преференциите на местния патриотизъм и не представляват интерес за популяризаторите на националното и/или общоевропейско историческо и културно наследство. Донякъде изключение правят „индианските“ клубове в Германия; там – благодарение на писатели като Мьолхаузен, Карл Май, Велскопф-Хенрих и Ана Юрген, както и на цитирани вече филмови продукции – на интереса към американските индианци се гледа почти като на национална черта. В повечето други европейски страни подобно отношение отсъства – местните „индианци“ нямат национално-историческото „оправдание“ за съществуването си, с каквото разполагат полските „рицари“, шведските „викинги“ или нашите „прабългари“. Това „краде“ от популярността им на родна почва и е причина „евроиндианците“ да предприемат широки обществени изяви значително по-рядко от останалите реенактьори. Много „индиански“ групи организират лагерите си във възможно най-безлюдни местности не само, за да се наслаждават на по-първична природна среда, но и за да избягват негативни реакции от страна на хора извън групата.

Моите беседи и интервюта с членове на различни европейски „индиански“ организации показват, че голям брой хора извън тези дружества определят характерното за индианистите обличане в коренни американски облекла и аксесоари като странно, нелепо и дори обидно „маскиране“. Така го виждат и някои съвременни коренни американци (факт, който ще бъде разгледан по-нататък в този доклад). Най-често носенето на индиански дрехи и украси се окачествява като нещо детинско, незряло или автоматично се свързва с игра на „индианци и каубои“ в постколониален контекст (Kalshoven 2010: 59–74). Този проблем не съществува при останалите тематични групи за културно-исторически възстановки, където обличането в елински одежди или рицарски доспехи не обижда никого. Индианистите са наясно със съществуващите критики спрямо техните външен вид и дейност, затова се стараят да изтъкнат възхищението, искреното си любопитство и дълбокото си уважение към коренните американски култури, които изследват и представят. Те подчертават, че обличането в изработените от тях индиански дрехи и спазването на определени правила в лагера са абсолютно необходими условия за качествено преживяване на миналото.

Според Петра Т. Калшовен, специалист по социална антропология от университета в Манчестър, Великобритания, „Индианистите се борят с негативните

конотации на своята игра, която се основава на имитация, ... стараяйки се да ѝ противопоставят легитимирането на своите занимания като търсене на знания.“ Калшовен смята, че някои индианисти са толкова убедени в ползата от своите практически преживявания и умения, че „...често демонстрират информираност на границите на официалната наука и дори отвъд тях.“ (Kalshoven 2010: 59–74).

Стремежът към изработването и ползването на възможно най-коректни в културно-исторически план реплики безспорно е свързан със задълбочени изследвания, водещи до сериозни познания у индианистите. Този стремеж има структуриращ ефект по отношение на заниманията, целите и задачите на почти всички „индиански“ групи в Европа. Освен че спомага за създаването на специфична атмосфера в лагерите на разглежданите организации (цитираното „преживяване на миналото“), той има много общо и с професионалния подход в археологията, наречен „експериментална“ или „имитативна археология“. В своя труд „Експериментална археология“ Джон Коулс пише: „Експерименталната археология е изследване, което гледа на древния човек като на изобретател, техник, занаятчия, художник и човешко същество. Възпроизвеждайки действията му, археолозите могат по-добре да разберат не само техническите му способности, но и неговите причини да избере един начин на действие пред друг.“²⁰.

Експерименталната археология понякога включва ползване на дрехи и аксесоари от изследвания исторически период, но по-често не се нуждае от тях, докато изработването, демонстрирането и използването на характерни племенни облекла, аксесоари и предмети са сред основните цели на лагерите на европейските „индиански“ организации.

Все пак, поради акцента, който поставя върху сетивния опит чрез превъплъщение, индианизмът може да се възприеме като любителска експериментална антропология. С цялостната си ангажираност индианистите превръщат самите себе си в основен инструмент на изследване на племенните култури от миналото. Те умело прилагат своите знания и индианските традиционни умения за възможно най-точното възпроизвеждане на ежедневието и празничен живот на някогашните коренни американци.

Макар отношенията между европейските индианисти да се основават на приятелство, „роднинство по дух“ и дори равнопоставеност, техните организации не

²⁰ Coles J., *Experimental Archaeology* - цитиран в Anderson (1984: 87).

биха могли да осъществяват дейностите си без съответстваща йерархия. Моите преки наблюдения, допълнени от интервюта, беседи и кореспонденция с членове на „индиански“ групи от Русия, Литва, Чехия, Словакия, Полша, Унгария, Германия, Великобритания и България показват, че йерархията в тях не се определя от социалния, финансов, професионален, политически и пр. статус на който и да е член извън даденото дружество. Възможно е да има изключения, но аз поне не съм попадал на такива. Наблюдавал съм по-скоро обратни примери – хора, които в ежедневието си живот на чехи, руснаци и германци имат много добро финансово положение и заемат високи постове в проспериращи фирми, в своята „индианска“ група не са сред лидерите, защото не демонстрират достатъчно качества от онези, които се търсят и ценят в групата. Критериите, които определят по-високия статус на едни индианисти спрямо други, са възраст (но тя не е достатъчно условие сама по себе си), стаж (откога даденият човек е член на групата), заслуги към организацията, активност в делата ѝ, отдаденост на идеите на индианизма и – съвсем не на последно място – знания и умения в областта на индианските традиции и история.

Много „евроиндианци“ търсят сериозна, достоверна и актуална информация, като комуникират с научни експерти по индианските култури, историци, музейни работници и/или влизат в контакт с представители на различни индиански племена от САЩ и Канада. Все повече членове на европейски индианистки организации пътуват до Северна Америка, за да посетят там исторически места, музеи, индиански фестивали и базари. Някои от тях успяват да установят преки контакти с коренни американци или дори живеят известно време в индиански резервати. За много от тези европейци това е истинско пилигримство в светите територии на „индианството“ и сбъждане на най-големите им мечти. За други, напротив, посещението на Америка и общуването с индианци довеждат до разочарования, и дори до отказ от по-нататъшно „следване на индианските пътеки“.

Мнението на самите коренни американци за европейските „индиански“ организации е твърде разнородно – от много положително до строго отрицателно. Имах възможност да живея няколко месеца в индиански резервати в САЩ (1995) и Канада (1998), както и да посетя индиански културни центрове и допълнително да общувам с коренни американци в различни американски щати (2015). Разговарял съм по темата за „евроиндианците“ с представители на няколко племена от Северна Америка. Реакциите им варират от „Браво!“ до „Как смееете?!“. В зависимост от отношението си към индианистките организации в Европа, някои индианци наричат

членовете им „роднини по дух“, а други ги обвиняват, че са „крадци на култура“. Доколкото мога да обобща мотивите за различните реакции, положителните се базират главно на задоволство от популярността на коренните американски традиции зад граница, на искрено възхищение от усвоените от европейци традиционни индиански умения и на идеята за своеобразно духовно единство между индианци и индианисти. Негативните реакции често имат в основата си реваншистки настроения и трупано поколения наред недоверие към „белия човек, който винаги иска да отнеме нещо от индианеца“²¹. На много коренни американци прави неприятно впечатление, че голяма част от германците, французите или унгарците се интересуват от героичното минало на ирокезите, лакота или апачите, но не и от положението на съвременните им представители. Макар и по-рядко, отрицателното отношение може да се базира на недоволство от факта, че в своята „игра на индианци“ доста европейци показват по-голям интерес към северноамериканските племенни традиции и често знаят повече за тях, отколкото болшинството млади хора от съответното племе, от „индианците по рождение“.

Игра ли е индианизмът? На пръв поглед отговорът на този въпрос очевидно е утвърдителен. В различните индианистки организации обаче няма единно мнение по него и често свързването на „индианското хоби“ с игра води до разгорещени дебати.

Е.Н., 52-годишен унгарски индианист, споделя: „Разбира се, че е игра – и аз участвам в нея от момче. За мен обаче тя е нещо изключително интересно и важно..., всъщност по-важно и от самите американски индианци. Моят индиански свят е това, което ние правим тук.“. Четиридесет и осемгодишният член на чешка „индианска“ група Б.Ш. коментира: „Според мнозина нашето хоби е игра. Добре, нека да е игра, но за мен тя се е превърнала в най-добрия начин да прекарвам свободното си време, в нещо, което ме зарежда, инспирира – и аз я възприемам като едно от най-важните неща в живота си.“.

Други европейски „индианци“ отхвърлят идеята за техните занимания като за игра, считайки, че тя не предава сериозното им отношение към индианските традиции. За украинеца О.Я. (56-годишен) играта предполага „да се правиш на индианец“, т.е. да не бъдеш самия себе си – а той и приятелите му твърдят, че именно като индианисти изразяват най-ярко онази своя дълбока същност, която в професионален и ежедневно-

²¹ По думите на Д.М.П. от племето северни шайени, с когото разговарях през август 1995 г.

социален план се изявява само частично. (Неизбежно си припомням сентенцията на Фридрих Шилер: „Човекът... е напълно човек, само когато играе.“). Според много словашки, руски, литовски и български индианисти дълбокото уважение към индианските културно-исторически модели отдавна е надскочило подражанието и е добило морални и философски измерения. „Заниманията с индианските традиции ми дадоха множество ясни примери как да бъда по-силен и по-искрен човек, да държа на думата си, да отстоявам свободата си и да уважавам тази на другите. В съвременната действителност такива примери са редки, там всичко е доста объркано, а често си подтикван и към тъкмо обратното – егоцентрични прояви, лъжа, търсене на материална изгода за чужда сметка“ – споделя литовският индианист В.В. Немският „последовател на индианците“ К.Ц. е бивш пожарникар, който в различни ситуации е спасил 56 човешки живота. „Точно толкова орлови пера нося в украсата си за глава на нашите лагери – по едно за всеки. Понякога нося по-малко пера, но никога повече от 56“, казва К.Ц. За него това е въпрос на чест, а също и начин да заяви заслугите си за спасяването на хора (**тук и сега**) чрез традиционната система за отбелязване на подвизи при индианците от Големите равнини (**там и тогава**). Подобно решение, като че ли примирява в дадена степен опозицията „да изглеждаш“ и „да бъдеш“, характерна колкото за индианизма, толкова и за съвременно социално битие и мислене изобщо.

Повечето от интервюираните от мен членове на „индиански“ групи в Европа смятат, че заниманията им „...не са просто кичене с индиански дрънкулки, а още по-малко фалшифициране на историята и културата на коренните американци“²². Мнозина ги виждат по-скоро като вдъхване на живот на старите индиански традиции, съхраняване на спомена за отминалите свободни времена в горите и прериите на Северна Америка. Индианистите подчертават, че приключенските романи и филмите за индианци са ги вдъхновили дълбоко в годините на тяхното детство и юношество – и това вдъхновение е още живо в тях, но е преляло в дълбок, траен, детайлен интерес към реалната история и автентичните традиции на коренните американци. Всички по един или друг начин изтъкват като „типични индиански черти“ свободолубието, смелостта, борбеността, любовта към природата, както и желанието си за живот близо до нея със съмишленици, на които може да се разчита като на роднини, като на малък

²² Според изказване на руския индианист А.К.

народ. Разсъждавайки върху идеята за въобразените общности на Бенедикт Андерсън, Петя Бъчварова пише: „Макар че „евроиндианците“ изглеждат най-въобразените от всички общности, всъщност тяхното съществуване се основава на автентични традиции и племенни отношения – обратно на въобразените обичаи, традиции и институции... в съвременните национални държави.“ (Bachvarova 2010).

„Ние сме народ!“ е заглавието на декларацията, публикувана от руското общество по индианистика „Червената пътека“ в брой 6 на алманаха „Първите американци“ от април 2000 година. В този „народ“ влизат хора, живеещи предимно в Санкт Петербург, но и в други градове на Русия, а дори и в други страни от бившия СССР. С малки изключения членовете на организацията не са свързани родствено помежду си, не живеят целогодишно заедно, не разчитат на обща икономическа база и т.н. Същевременно, те се познават персонално и то много добре, солидарни са помежду си, общуват активно, гостуват си, редовно провеждат своите лагери и други съвместни дейности. Разбира се, всичко това не ги прави „народ“, нито „племе“ – а и „най-традиционно“ настроените индианисти в една или друга степен променят привнесените от други епохи и култури традиции, за да успеят да ги впишат в мирогледа и ежедневието си на съвременни европейци. Въпреки своя подчертан интерес към едно конкретно минало и алюзиите си за други реалности, различни контексти и ситуации, индианизмът е продукт преди всичко на своето време и на конкретните условия в обществата, в които възниква и се развива.

Много от европейските „индиански“ организации претърпяват сериозни кризи, някои се разпадат. Всеобщо мнение е, че през последните години се наблюдава отлив от „индианската идея“. Далеч по-малко спрямо предишни десетилетия са младите европейци, желаещи да станат членове на „индиански“ групи. Обясненията за този отлив са задача на по-нататъшни изследвания на европейския индианизъм.

Препратки:

Bachvarova, Petya *IF ONLY I WERE AN INDIAN: Ethnicity and Interaction in A Global Setting*, Interculturality research paper, Leiden University, 2010, p. 10.

Deloria, Philip J. *Playing Indian*. Yale Historical Publications. New Haven, 1998, p. 218

Jehlicka, Petr *INDIANS OF BOHEMIA: The Spell of Woodcraft on Czech Society 1912-2006*. in *Blecking, Diethelm and Waic*, 2008, pp. 112-130.

Kalshoven, Petra T. *THINGS IN THE MAKING. Playing with Imitation – ETNOFOOR, IMITATION*, vol. 22, issue 1, 2010, pp. 59-74.

Taylor, Colin F. *The Indian Hobbyist Movement in Europe* in HANDBOOK OF NORTH AMERICAN INDIANS, Vol. 4. *History of Indian-White Relations*. W. Washburn, Smithsonian Institution Press, 1988, pp. 562-569.

Turski, Birgit *DIE INDIANISTIKGRUPPEN DER DDR: Entwicklung, Probleme, Aussichten*, 1994

Библиография:

Кюмюрджиев, Любомир Г. *Общество "Орловият кръг" - българският отговор на феномена "индиански" групи на Стария континент*. В: АНАМНЕЗА, Год. XV, 2020, кн. 4, с. 125-143.

Birgel, Franz A. *THE ONLY GOOD INDIAN IS A DEFA INDIAN: East German Variations on the Most American of all Genres in International Westerns: Relocating the Frontier*, 2014.

Dziebel, German V. *PLAYING AND NOTHING: European Appropriations of Native American Cultures in the Late 20th Century*, 2006

Kalshoven, Petra T. *CRAFTING 'THE INDIAN': Knowledge, Desire, and Play in Indianist Reenactment*, 2012

Mackay, J., Stirrup, D. (Eds.) *TRIBAL FANTAZIES: Native Americans in the European Imaginary, 1900–2010*, 2013.

Любомир Г. Кюмюрджиев е магистър по българска филология; редовен докторант (втора година) по професионално направление 3.1. Социология, антропология и науки за културата, докторска програма „Етнология на прехода“ към катедра „Етнология“ на ИФ на СУ „Св. Климент Охридски“; с основни интереси: етнология и история на коренното население на Северна Америка, културно-исторически реконструкции (реенактмънт), експериментална археология (жива история) и др.

Only God can Judge me - занаятчии vs. артисти

Резюме: Настоящото изследване проследява развитието на татуирането в България. Акцентирано е върху развитието и професионализирането на този бранш. В текста хората, които се занимават с татуировки са разделени на три основни групи, с цел по-лесното разбиране на пътя на израстване в този новосъздаден бранш. Описани са различните стадии на обучение, чрез които любителите стават татуисти и артисти. Проследяват се и проблемите, свързани с липсата на асоциация, която да налага контрол върху нелегалните студиа и невъзможността на държавните регулатори за налагане на строг контрол.

Abstract: The current study follows the development of tattooing in Bulgaria. Emphasis is placed on the professionalization of this industry. In the text, the people who deal with tattoos are divided into three main groups, in order to be easily understood the professional growth in this newly created field. There are described the different stages of training, through which amateurs become tattooists and tattoo artists. Also, attention is paid to the problems with the lack of a tattooist association for taking measures against the unauthorized studios, which leads the government regulators to the inability for imposing strict control.

Ключови думи: Татуировки, татуисти, тату артисти, занаятчии

Key words: Tattoos, tattooists, tattoo artists, artisans

Настоящата статия проследява промяната в нагласите към татуировките в края на XX и началото на XXI век. Направен е опит за анализиране на професионалната страна на това набиращо все повече популярност изкуство. На базата на сравнителен анализ ще бъдат представени професионалистите, работещи в сферата, като ще бъдат категоризирани в различни групи, както и ще бъдат въведени нови термини за различните подкатегории. Идеята за такъв тип изследване е провокирана от липсата на проучвания относно татуирането в България, с изключение на магистърска теза, защитена през 2020 г. (Стоянова 2020). Въпреки направените интервюта с професионалисти, дори и при това съвременно изследване, образът на професионалиста липсва. Този текст ще обърне внимание именно на хората, които се занимават с този тип изкуство.

След това въведение е нужно да се пристъпи към началото и същинската част. Първо ще се акцентира върху заглавието. В свое интервю за БНТ Емил Сапаревски споменава, че: *„Бумът на татуировките навлиза през 1992 година, след като Марио*

Янков се завръща от чужбина и в уличка срещу Военната академия открива първото в България професионално студио.¹ Въпреки че татуировките са познати на тази територия много преди това, в края на XX век вече може да се говори за професионални студиа. Естествено, по този начин започва и популяризирането и масовизацията в България. В интервюта с професионалисти, занимаващи се в тази сфера, излиза информация, че техниката се поръчва от чужбина, както и че различни модели и идеи идват чрез западни списания. Често изображенията, които хората поставят върху кожата си, са проводник на чужда култура. Поради тази причина изборът на заглавие на статията не е случаен. Голяма част от изображенията, навлизащи в България са продиктувани именно от чужди влияния и моди. Такъв е и примерът с *“Only God can judge me”*, този надпис спокойно може да бъде приет като символ на най-разпространената татуировка. *“А за мене е твърде малко нещо да бъда съден от вас или от човешки съд; даже аз не съдя сам себе си. Защото, при все че съвестта ми в нищо не ме изобличава, пак с това не съм оправдан; защото Господ е, Който ще ме съди”*¹. Първоначалният вариант на тази фраза носи своите библейски корени. Въпреки това, през XX век смисълът започва да се променя. Изключителна популярност набира сред гангстерските групировки, но масовизацията на този израз идва по-късно – през 1996 г. Произходът на фразата в днешно време не е толкова свързан с библейските значения и тълкувания. Популярността на сентенцията идва благодарение на едноименната песен на 2Pac от последния му записан приживе албум. Освен това, една от неговите татуировки включва именно изречението *„Only god can judge me”*. Често тази фраза е свързвана с идеологията на голяма част от гангстерите в САЩ, които смятат, че са над закона и могат да бъдат осъждани само от по-висша сила. След смъртта му през 1996 г. популярността му нараства още повече, доказателство за това е и че посмъртно са издадени седем албума. Фен базата на рап изпълнителя нараства главоломно в годините след смъртта му. Така, в края на 90-те години на XX век и началото на новото хилядолетие, тази фраза започва да се превръща в една от най-масовите татуировки. В годините значението продължава да се трансформира и постепенно отпада криминалният смисъл и започват да се появяват нови значения.

¹ Коритяни 4:3-4

Сюзън Бенсън отбелязва, че татуировките и пиърсингите могат да служат като личен дневник. Според нея телесните модификации са нещо, което се прави с пълно самосъзнание и често са всеобщо показвани, така този акт се появява като знак на себепритежание (Бенсън 2000:249). В случая културата на новото време носи и своя нов начин за мислене. Идеята за собственост над тялото позволява на хората да правят с него каквото пожелаят и да го украсяват както намерят за добре. Така татуировката “Only God can Judge me” постепенно започва да носи точно тази идея, според която човек е господар на собственото си тяло. Татуировките надписи, поради своето естество, имат една особеност и тя е свързана със стила на изписване. Доста често се търсят различни шрифтове, вариации на курсив, които да направят татуировката по-привлекателна. Така този израз започва да се превръща в символ на най-масовата татуировка, която привидно носи дълбок смисъл, но всъщност служи предимно като декорация на тялото. При нея артистичността е поставена в граници и по този начин тя може да бъде правена от почти всеки, занимаващ се с татуиране.

Надписът показва особено съчетание от индивидуализъм, артистична интерпретация и конформизъм (конформизъм, доколкото представлява не просто чужда заемка, но и масова чужда заемка), които стоят в основата на разглежданите тук феномени. Фокусът пада върху хората, които се занимават с татуировки, а не толкова върху тези, които избират да украсят тялото си. Поради липса на изследвания по тематиката, ще си позволим да въведем условна класификация на професионалистите. Те ще бъдат разделени в няколко категории с цел по-дълбоко навлизане в спецификите. Първата група условно ще наречем „любители“. Това са хората, които не могат да бъдат поставени в никоя от категориите на професионалистите. Всеки един професионалист започва от това стъпало. То е свързано с първоначалния интерес към тату изкуството и по-скоро тръгва с любопитството. Част от респондентите, занимаващи се професионално с рисунки върху кожата, споделят, че са започнали на приятелски начала. Често са татуирали предимно себе си, както и свои приятели, като тази услуга се извършва безплатно. По-старите професионалисти споделят и за времето през социализма, когато достъпът до машини е бил почти невъзможен и поръчването на техника от чужбина е било сложен, дълъг и изключително възпрепятстван процес, тъй като държавата е пречела „за

да не излиза валутата на страната в чужбина“². Тогава често са били принудени да използват „примитивна техника“, тъй като този труд не е попадал в никоя професионална категория. Любителите правят татуировки случайно и за кратък период от време. Техниката, с която боравят е добре позната в казармата или в затвора. „Бях си избрал един паяк да ми нарисова. Ама да е малък и да не се гледа много. А оня вика: „ааа, ся аз толкоз малко не мога“. А това е примитивна работа. То клечки кибрит, между тях слага една игличка, връзва ги с конец и започва да ти пука кожата и да ти вкарва мастилото.“³. „...И при нас имаше един дето правеше татуировки. Той с игла, с конец там пуска мастилото. И аз си татуирах един орел. Щуротии разни. Не знам колко игли, туш там дупчи. Не е като сега...“⁴. Често тези, които познават техниката на вкарване на мастило под кожата не е задължително да бъдат добри художници. За изграждане на изображение се използват различни шаблони, взети от списание или нарисувани от друг. „Номеро беше да има кой убаво да ти го нарисова, он бръснаро правеше, ама не може да види къде е фанало, къде не е фанало, не е като сега“⁵.

² Интервю с Е.С., личен архив.

³ Информатор: Кр. Г., роден 1971 г. в с. Брястовица, Пловдивско. Служил 1989-1991 г. Записът е направен в гр. Пловдив през юли 2013 г. Записал: Илия Вълев, Велико Търново.

⁴ Информатор 1: С. Д. А., роден 1967 г. с. Букувец, Видинско. Служил 1985-1987 г.

Записът е направен в с. Кошава, Видинско през юни 2013 г. Записал: Илия Вълев, Велико Търново.

⁵ Интервю с Й.Й., личен архив



Снимка 1. Пример за татуировка, правена от любител татуист. Снимка, личен архив

Разбира се, тези случаи са само част от примерите. По-късно, в началото на XXI век, ситуацията започва да се променя. Техниката за татуиране започва да става все достъпна. Респонденти споделят и за подаряване на остарели машинки от приятели. С развитието на онлайн търговията, отворения пазар и нарастването на популярността на различни сайтове като <https://www.aliexpress.com/> техниката за татуиране става все по-леснодостъпна. При разглеждане на различните оферти се вижда, че за по-малко от 100 лв. може да се набави цялостно оборудване, при това с безплатна доставка. В днешно време абсолютно всеки може да се занимава любителски с това начинание. Спецификата обаче е, че дизайните на татуировките са по-опростени и се състоят предимно от контур. Избират се по-прости и лесни за изпълнение изображения. Така основната идея на желаещите да се татуират при приятел, който не се занимава професионално, е

притежанието на татуировка, без значение каква. Естествено, хората занимаващи се професионално с татуиране не гледат с добро око на тази практика, тъй като резултатите от нея рефлектират и върху тяхната работа. Дейността на любителите, които се занимават с татуиране като хоби, всъщност поражда и някои проблеми. Един от тях е опитът за подбиване на цените на професионалистите. Респонденти споделят, че благодарение на този тип татуиране, често клиентите, идвайки на консултация започват да смъкват първоначалните цени и да предлагат символични суми от порядъка на 20-30 лв. По този начин работата на професионалните татуисти започва да се обезценява, което от своя страна води до подценяване на взаимовръзката цена-качество. В защита на своята теза професионалистите изтъкват, че евтината техника и мастила не могат да се сравняват с качествените машини и материали, тъй като това се отразява и на самото изображение. Лошите изображения влияят на мнението относно този бранш и неговия имидж, като препотвърждават обществения стереотип, наложен благодарение на казармените и затворническите татуировки.

Любителите, занимаващи се с татуировки, са важна част от развитието на този бранш. Условно те могат да бъдат определени като първото стъпало към професионално развитие в тази сфера. Следващата категория може да бъде наречена групата на татуистите (занаятчии). Ще бъде заимствана част от класификацията при занимаващите се с традиционни занаяти, тъй като логиката на израстването в татуисткия бранш е сходна. Петър Хаджиев свидетелства, че *„След Освобождението (между 1900-1914) занаятът се усвоявал в продължение на 4 години. Първата година чиракът работи за без пари и го хранят родителите. Втората година чиракът работи за 20 лв. (годишно) и майсторът чорбаджия дава храната. Третата година по споразумение между майстора и чирака. Последният, ако напредва в занаята, майсторът му плаща до 150 лв. годишно, храната е от майстора. Четвъртата година. Калфата, според усвояване на занаята, получава до 450 лв. годишно. След 4 години калфата е бил провъзгласяван за майстор.“* (Хаджиев 2019:33). В годините между 1900-1914 кандидатите се явявали на практически изпит пред председателя на конкретния занаятчийски еснаф. След Балканската война, поради разрастването на занаята, се въвежда задължителен майсторски изпит за калфите, който вече е теоретичен и практически.

При татуистите обучението протича по сходен начин, но с някои разлики, едната от които е свързана със заплащането. Често начинаещите заплащат такса, а не получават пари, както е при занаятчиите. Първоначално дейностите, които извършват, не са толкова отговорни. Най-основното, с което се занимават е поддържането на хигиената в студиото, което ще рече дезинфекция на мястото за татуиране след всеки клиент, изхвърляне на еднократните санитарни материали като ръкавици, салфетки, стреч фолио, с което се омотава стола за татуиране. Според професионалистите, тези първи стъпки, както и обучението относно стерилизацията на многократните материали, като игли и машинки, са от изключителна важност, първо заради безопасността на работното място и здравето на клиентите и второ, за да се спазват държавните изисквания и да се поддържа стандартът на студиото. След това обучаващите се започват постепенно да навлизат в работния процес. На първо място започват да се учат как се използва машинка за татуиране. Част от респондентите споделят, че когато обучават желаещи да се захванат с този занаят, първо правят „тренировки на сухо“⁶. На учениците се връчва машинка с прикрепен молив вместо игла и рисуват върху лист хартия, за да свикнат с тежестта на инструментите и да се научат да правят прави линии. После започват да се упражняват върху плодове като портокали и грейпфрут, защото месестата кора попива мастилото и наподобява структурата на кожата. Тези плодове са също така предпочитани и заради овалната си форма, тъй като по този начин бъдещите татуисти се запознават с особеностите на естествените извивки на човешкото тяло, като на рамото, например. Постепенно обучаващите се започват да се занимават и с дизайните, част от задълженията им включва свалянето на копирки⁷ и междувременно започват да татуират върху изкуствена (синтетична) кожа. Всички тези дейности се случват под контрола на обучаващия татуист. Когато се забележи напредък обучаващите се постепенно започват да правят татуировки и върху хора, като в началото се използва същият метод като при любителите, а именно татуировки върху приятели без заплащане. Продължителността на обучение на татуистите е субективна. Това ще рече, че някои може да се обучават с години, а други да навлязат в сферата за няколко месеца.

⁶ Е.С, занимаващ се с татуиране от 30г.Интервюта личен архив.

⁷ Шаблоните с дизайни, които се оразмеряват спрямо частта на тялото и се нанасят на оризова хартия и след това се отпечатват на тялото.

Друга основна разлика между татуистите и занаятчиите, занимаващи се с традиционни занаяти, е изпитът. Както беше споменато по-горе, още в началото на XX век еснафите започват да организират изпити за майстори, като на успешно завършилите се дава и майсторско свидетелство. След това майсторът може да отвори своя работилница и да започне да произвежда собствена продукция. При татуистите ситуацията е по-различна. Първо, когато обучаваният е готов да започне да се занимава самостоятелно с татуиране, обикновено си търси работа в някое студио. И второ, изпитът е неофициален. Причината за това е, че в България няма създадена асоциация на татуистите, въпреки правените опити, следователно и изпитите, и издадените сертификати нямат тежест. Някои от професионалните татуисти отбелязват липсата на специализирана организация, обединяваща татуистите като минус, защото по този начин отсъства и орган, който да контролира и регулира дейността на студиата. Наличието на такава асоциация би могла да предотврати дейността на нелегалните студиа на любителите и чрез проверки да контролира изпълнението на държавните хигиенни изисквания. По-нататък в статията ще бъде обърнато повече внимание на казусите и проблемите при студиата.

След това сравнение или по-скоро след стъпването върху занаятчийската организация с цел разбирането на част от класификацията на татуистите е време да се обърне повече внимание и на последната група, а именно артистите. Според Имануел Кант *„занаятът е наемно изкуство, за разлика от художественото творчество, което е свободно изкуство“* (Кант 1980:196). От своя страна, Иван Кабаков допълва, че *„всяка ръчна изработка, предназначена за пазарна реализация (каквито са преобладаващо компонентите на занаята) от времето на Античността, е мислена като отклонение от свободното (в смисъла на възвишено и високо) изкуство, превръщайки (например) поезията и музиката в такова. Не е толкова трудно в предоставената позиция да бъдат открити разграниченията между изкуство и занаят, както и между изящни изкуства и приложни изкуства в рамките на т.нар. визуални изкуства“* (Кабаков 2016:83). Ситуацията при татуистите е абсолютно същата – първоначално всеки тръгва по един и същи път, но има и такива, които по-късно се открояват като артисти. Голяма част от тези, които минават на следващото ниво, обикновено имат и някакъв вид художествено образование – често то е средно или висше. Една от основните разлики между занаятчиията

и артиста е стилът. Обикновено артистите предпочитат да се специализират в един-два стила. Все повече започва да се залага на реализма, тъй като това е може би най-трудната техника за изпълнение, която изисква години практика. *„Една от основните грешки на начинаещите татуисти е, че веднага искат да се хвърлят на реализъм, а за това се изисква много добра техника, аз също се опитвам вече да се занимавам с това, но предпочитам да се занимавам с dotwork⁸“⁹*. Стремешът към специализиране в по-малко стилове, които да бъдат усъвършенствани, предполага и една друга особеност при тату артистите. Обикновено при тях цените за изпълнение са доста по-високи, често и заради по-мощабните проекти, с които се занимават. Те също могат да си позволят да откажат работа с даден клиент, ако желанието на ответната страна не е свързано с техния стил или пък се е насочил към изображение, което е твърде разпространено. *„То изкуството винаги се предхожда от занаята. Едно време като кажеш на художник, че е занаятчия, много се обиждаха. А той занаятът си е в основата. Защото има тънкости. Има неща, които ако не знаеш, е не можеш да продължиш нататък. Основата трябва да я имаш, Изкуството нека бъде в красотата на формата.“* (Василев 2016:49). Татуистите от своя страна пък, рядко отказват работа по какъвто и да е проект. *„Никак не ми е приятно, когато в един ден ми дойдат десет човека, които искат да им татуирам символа за безкрайност или ми дойдат с нещо свалено от интернет, но няма какво да лъжа, тези малки и не особено сложни татуировки са това, което ми плаща сметките“¹⁰*. Разбира се, в България са се открили няколко студиа, заедно с техните артисти, чийто стил е лесно разпознаваем. Такива например са Емил Сапаревски със своя стил, изобразяващ статуи и „напукан камък“¹¹; Братята Смокови, които на сайта си представят артистите в студиото, описвайки стиловете, в които се е специализирал всеки един от тях – традиционен азиатски стил, полинезийски трайбъл, татуировки с надписи, реалистични и Old school татуировки. Един от респондентите споделя също, че: *„Бих искал да съм като Петя¹² и хората като видят моя татуировка, да познават, че аз съм я правил“¹³*. Това

⁸ Стил, който е фокусиран само над използването на черно и сиво мастило. Станал популярен през 90-те и е вдъхновен от постимпресионистични техники като Поантилизма. Най-често се използват симетрични образци, 3D ефект и използването на негативно (чрез отсъствието на точки) пространство.

⁹ Г.П, татуистка със собствено студио, занимаваща се от 7 години с татуиране.

¹⁰ В. татуист без собствено студио, занимаващ се с татуиране от 10 г.

¹¹ Определение, дадено от самия татуист.

¹² Известна със своите цветни татуировки в анимационен стил.

разпознаване на стиловете и тату артистите е логично следствие на свободния достъп до информация в интернет.

Последната разлика между всички групи, занимаващи се с татуиране, е свързана и с техните ателиета. Тук отново се откриват прилики с традиционното занаятчийство. Описвайки грънчарството в Троянско, Петър Хаджиев свидетелства, че *„Троянските грънчари обикновено упражняват занаята у дома си, гдето живеят. От една страна това е удобно и практично, защото се пести време, използва се допълнителният труд на членовете на семейството, но от друга страна това е крайно нехигиенично“* (Хаджиев 2019:21). Същият проблем се наблюдава и при нелегалните студиа за татуировки. Както беше споменато по-горе, често явление при любителите татуисти е липсата на регулирано студио, което да отговаря на зададените държавни изисквания. Това е проблем, поради няколко причини. На първо място, контролът по спазването на задължителните хигиенни изисквания от различни държавни органи е невъзможен, тъй като няма регистриран съществуващ обект. Друг проблем е и занижаването на цените, което рефлектира върху работата на легалните професионалисти. Често липсата на регистрирано студио предполага и лесното укриване на доходи, следователно, ако една татуировка може да бъде на цена 20 лв. при любителите, то в легално студио такъв ценови диапазон е невъзможен, тъй като в цената, освен труда, са включени разходите по материали, отговарящи на установените европейски изисквания, данъците, както и хигиенните материали, нужни за дезинфекция и спазване на стандартите.

Татуистите, занимаващи се професионално с тази дейност, не могат да си позволят липсата на студио и работа в домашни условия. Интересното при тях обаче е, че в много случаи студиата са споделени между няколко човека. Често явление е, предимно в градовете в провинцията, тату студиото да бъде поделено между татуист, маникюрист, фризьор или друг вид козметичен специалист. За този феномен причина не е само поделянето на разходите, но и проблеми в законовата уредба относно студиата за татуировки, за разлика от художествените занаяти, които подлежат на нормативна

¹³ В. Татуист без собствено студио, занимаващ се с татуиране от 10 г.

регулация¹⁴. При занимаващите се професионално с татуировки все още няма такава организация, въпреки че първите официални и легални студиа отварят през 1992 г. Държавата не акцентира особено върху развитието на този сектор и до ден днешен част от студиата за татуировки са регистрирани като салони за красота или козметични студиа.



Снимка 2 Студиа за татуировки, комбинирано с маникюрист. Град Лом, личен архив.

„Аз моето студио го регистрирах като тату студио, но държавата нямаше критерии, които да изпълнявам, затова трябваше сам да си напиша какви да са изискванията за хигиена и безопасност, според които да ме проверяват. До ден днешен татуисти, бръснари, фризьори сме на едно“¹⁵. Въпреки че в днешно време има изисквания, на които студиата трябва да отговарят, все още съществува липса на нормативна уредба, която да регулира споменатите проблеми. Поради тази причина често се наблюдава съвместната работа на татуист и фризьор. Някои от събеседниците споделят и че „единственото, което ти трябва е да имаш заверена здравна книжка и имаш право да работиш“¹⁶. В столицата също има примери за такъв тип общо работно място. „Prison Bound“ е едно от новооткритите заведения в София, което на своята територия предлага едновременно бар, бръснар и татуист. При по-високата категория, която вече определихме

¹⁴ Национално сдружение „Задруга на майсторите на народни художествени занаяти“ (Задругата) е създадена през 1967 г. с постановление на МС в ДВ от 10.04.1967 г. (Постановление 525) като професионална творческа организация на майсторите на народните художествени занаяти (Василев 2018:421).

¹⁵ Е.С, интервю личен архив.

¹⁶ Г.П, интервю личен архив.

като тату артисти, ситуацията със студиата е различна. Тези, които се налагат като имена в определената сфера и се открояват със своя стил и професионализъм, предпочитат работата в студио, което е изцяло насочено към татуировки и пиърсинги. Още повече, че според някои събеседници, вниманието към детайла е изключително важно, защото „хората, които татуирам са ходеща реклама на работата ми“¹⁷. Това е логично, защото по този начин се създава един бранд, който е с тясна насоченост и се откроява на фона на останалите. А наличието на бранд предполага и специализирани клиенти, които да обръщат повече внимание на самото изкуство, без да се противопоставят на заявените цени и тарифи.

Татуирането може да бъде възприето като пример за един съвременен занаят, развиващ се с изключително бързи темпове. Въпреки че води началото си като явление, което в миналото е било натоварено със символно значение, постепенно днес се превръща в професионално поприще. Различните професионалисти се разделят на три групи, част от делението е вдъхновено от класическата структура на занимаващите се с народни художествени занаяти. Различните групи са неизменно свързани една с друга, т.е. всеки започва като любител, след обучение става татуист (занаятчия) и малцина могат да бъдат възприети като артисти, като те се открояват със своето изкуство и постепенно го превръщат в бранд.

Библиография:

Василев, Д., 2016. Интервюто като изследователска техника. – В: Културният потенциал на народните и художествени занаяти. Габрово: сдружение "Фабриката", pp. 40-57. [Vasilev, D., 2016. *Intervyuto kato izsledovatel'ska tehnika.* – V: Kulturniyat potentsial na narodnite i hudozhestveni zanayati. Gabrovo: sdruzhenie "Fabrikata", pp. 40-57.]

Василев, Д., 2018. Новият живот на занаятите в Троянско от 80-те години на XX век. – В: Троян. Документи, събития, личности. София: Фабер, pp. 406-429. [Vasilev, D., 2018. *Noviyat zhivot na zanayatite v Troyansko ot 80-te godini na XX vek.* – V: Troyan. Dokumenti, sabitia, lichnosti. Sofia: Faber, pp. 406-429.]

Кабаков, И., н.д. Приложните изкуства като контрапункт на традицията. – В: Културният потенциал на народните и художествени занаяти. Габрово: сдружение

¹⁷ Г.П., интервю личен архив.

"Фабрика", pp. 83-90. [Kabakov, I., n.d. *Prilozhnite izkustva kato kontrapunkt na traditsiyata*. – V: Kulturniyat potentsial na narodnite i hudozhestveni zanayati. Gabrovo: sdruzhenie "Fabrika", pp. 83-90.]

Кант, И., 1980. *Критика на способността за съждение*. София: БАН. [Kant, I., 1980. *Kritika na sposobnostta za sazhdenie*. Sofia: BAN.]

Стоянова, Д., 2020. *Татуировките от табу до мода. Антропология на тялото и форми на конструиране на индивидуална и колективна идентичност*. Дипломна работа, защитена във ФФ на СУ „Св. Климент Охридски“ [Stoyanova, D. *Tatuirovkite ot tabu do moda. Antropologia na tyaloto i formi na konstruirane na individualna i kolektivna identichnost*. Diplomna rabota, zashtitena vav FF na SU „Sv. Kliment Ohridski“]

Хаджиев, П., 1954. *Грънчарството в Троянско. Принос към проучването му в града Троян и околните села*. София: БАН. [Hadzhiev, P., 1954. *Grancharstvoto v Troyansko. Prinos kam prouchvaneto mu v grada Troyan i okolnite sela*. Sofia: BAN.]

Benson, S., 2000. *Inscriptions of the Self: Reflections on Tattooing and Piercing in Contemporary Euro-America*. In: J. Caplan, ed. *Written on the Body- the Tattooin European and American History*. London: Reaktion Books, pp. 234-255.

Интернет източници:

<https://tattooswizard.com/blog/tattoo-styles-explained> (последно посетен на 06.06.2021)

<https://www.aliexpress.com/> (последно посетен на 06.06.2021)

<https://www.britannica.com/art/pointillism> (последно посетен на 06.06.2021)

<https://smokov.com/> (последно посетен на 06.06.2021)

<https://srzi.bg/bg/registri> (последно посетен на 06.06.2021)

<https://btvnovinite.bg/bulgaria/proverjavat-atelietata-za-tatuirovki-v-razgara-na-ljatoto.html>
(последно посетен на 06.06.2021)

<https://bntnews.bg/bg/a/muzey-razkazva-za-zarazhdaneto-na-tatuirovkite-v-blgariya> (последно посетен на 06.06.2021)

<https://biblia.bg/index.php?k=53&g=4&tr1=1> (последно посетен на 06.06.2021)

Илиана Страилова е докторант към катедра „Етнология“, Софийски Университет „Свети Климент Охридски“. Като студент и докторант е участвала в редица научни проекти и конференции, и има няколко публикувани статии в научни издания. Научните ѝ интереси са насочени към съвременни културни явления, отношения между половете, съвременни ритуали на преход.

Изследвания на пола, академичен феминизъм и изследвания на мъжествеността

Резюме

Проблематиката на пола е една от големите теми в съвременните социални науки. Темата за половете като цяло е едни от най-поляризиращите проблематики в науките фокусиращи се върху човека и социалните феномени. Макар изследванията фокусиращи се върху жените да набира голяма популярност, през последните години не отсъстват и такива, имащи за фокус мъжествеността. В текста ще резюмирам някои от основните изследвания и насоки по темата. Ще обърна внимание и на теорията на Конел за типовете мъжественост и концепцията и за хегемонна мъжественост.

Abstract

Gender is one of the major topics in modern social sciences. The topic of gender in general is one of the most polarizing issues in the field of study of people and social phenomena. Although research focusing on women is gaining in popularity, in recent years there have been more and more focusing on masculinity. In the text I will summarize some of the main research and guidelines on the topic. I will also pay attention to Connell's theory of the types of masculinity and the concept of hegemonic masculinity.

Ключови думи: мъжественост, феминизъм, изследвания на пола

Key words: masculinity, feminism, gender studies

Настоящият текст има за цел да обобщи подходите в изследванията на пола. Макар фокус на научните ми интереси да са мъжете, е невъзможно те да бъдат разглеждани без да се вземе предвид големият обем от академична литература, засягаща и двата пола. Към изследването на мъжествеността и женствеността (masculinity and femininity studies) имат интерес редица науки: психология, социология, етнология, антропология, философия, биология, право, криминалистика и др.

За начало е добре да дефинираме термина *мъжественост*. Терминът мъжественост е натоварен с много значения, но може да бъде свързан с контекстуалната дефиниция на това какво означава да бъдеш мъж, включително модели на поведение, свързани с мястото

на мъжа в даден набор от родови роли и отношения. Неизменно при изследванията на мъжествеността е споменаването и на отношенията ѝ с другите полове. Мъжествеността не е характерна единствено за мъжете, тя се отнася до положението на мъжете в полов ред – както в отношенията им с жените, така и в тези към другите мъже, но освен за мъжете, тя може да бъде характерна и за жени (Connel 1995).

Изследванията на мъжествеността и на половете като цяло са едни от най-поляризиращите изследвания в социалните науки. Отношенията между половете и разликите в тях са тема, към която често се изразяват силни позиции и гледните точки се разминават в много от случаите. Със засилването на феминизма през XX век се появяват редица изследвания, фокусиращи се върху жените и женствеността, но много често място в тях намират и мъжете. Изследването на единия пол е рядко възможно без обръщането на внимание и на другия. През същия период, макар и по-малко, не отсъстват и изследвания, имащи за свой обект мъжествеността и мъжете.

Още през 70-те години в изследванията на жените (women's studies) се обосновава, че познанието за жените е невъзможно без изследването на отношенията им с мъжете, без социалните и културните значения на това да бъдеш жена или да бъдеш мъж. Джендър се утвърди като аналитична категория наред с класа и раса (Scott 1986: 1053-1075). Възгледът, че джендър е една от централните оси, около които е организиран социалният живот, и призма, през която хората разбират своя опит, е в основата на изследванията на мъжете и мъжественостите (Лулева 2018: 590-591).

Зараждане на изследванията на мъжествеността.

Първите социални изследвания на мъжествеността се фокусират върху мъжката полова роля (male sex role). Най-ранните изследвания, засягащи темата са от края на XIX век и са фокусирани върху половите различия между мъжете и жените. За съжаление фокусът на тези изследвания е върху биологичните разлики между мъжете и жените, например отказването на жени да започнат висше образование се обяснява с нелепото и обидно твърдение, че женският ум е твърде крехък, за да понесе тежката академична работа и след това ще възпрепятства способностите им на домакини. Именно нелепостта на тези шовинистки твърдения стимулира част от първото поколение жени изследователи

да ги оборят (Rosenberg 1982, Connel 1995). След провеждането на редица изследвания на разликата в психологическите различия между половете се открива, че те или отсъстват, или са незначително малки. Значително по-големи са обаче различията в социалната сфера в този период, като неравните доходи, неравенство в отговорностите по отглеждането на децата и др. Тези различия ще привлекат интереса на редица изследователи в средата на XIX век. Интересът към социалната роля на половете ще се изгради в нова вълна от изследвания на „половите роли“ (sex roles). Те позволяват удобен начин за свързване на идеята за позициите в социалната структура с идеята за културни норми. Този тип изследвания на половите роли ще предизвика интереса на редица антрополози, психолози и социолози, и до края на 50те години на XX век ще се превърне в едно от големите направления на социалните науки (Connel 1995: 22).

Начало на изследванията за мъжеството (Психология и психоанализа)

Началото на изследването на мъжествеността с научно обосновани методи се поставя в началото на XX век в изследванията на Зигмунд Фройд (1905). Това е една от основните теми, към които той проявява интерес. Едно от най-значимите изследвания на Фройд е за „Едиповия комплекс“ и разглежда желанието на средното дете към единия родител, и омразата към другия. При момчетата това се изразява в „Едиповата криза“: съревнование с бащата и страх от кастрация. Тези случаи са най-видими в двете изследвания (case studies) „Little Hans“ и „Rat Man“ (1909). Друга негова революционна идея е свързана с хомосексуалността, като той предлага тезата, че всеки индивид е бисексуален и в него има различно силно изразени мъжественост и женственост.

Най-пълното наблюдение на Фройд е поместено в неговото изследване „Мъжът вълк“ (Wolf Man case study) (Froid 1918). Обектът на изследването е Сергей Панкежеф. Фройд научил за ирационалния му страх от животни, който се простираше до ужас дори от безобидни насекоми и вярвал, че може да идентифицира травмите, довели до този страх на пациента. В изследването си Фройд брилянтно използва клиничните методи на психоанализата като разглежда слой след слой от емоциите на обекта на изследването си. Обръща внимание на „пре-Едиповата нарцистична мъжественост“, която се разграничава от „Едиповия комплекс“. Изследването става пример за следващите поколения

изследователи на мъжествеността. Приносът на Фройд към бъдещите изследвания на пола е в изследването му като комплексен емпиричен проблем и разбирането, че женствеността е неизменна част от мъжествеността.

Психологията продължава да обръща внимание на проблема с мъжествеността и история ѝ е богата на примери, които я разглеждат. След разрива между Карл Юнг и Фройд, Юнг обръща особено внимание на въпросите свързани с пола. Юнг разглежда присъствието на женственост в мъжете, но за разлика от Фройд той не фокусира вниманието си върху репресираната женственост в мъжете, а по-скоро смята, че между двете има баланс. Въвежда термина анима, с който се характеризира женствеността у мъжете. За разлика от Фройд обаче, в по-късните си текстове Юнг се доближава до езотериката.

Друг съвременник на Фройд и Юнг изследвал пола е австрийският психолог Алфред Адлер. Адлер предлага друг поглед върху опозицията мъжественост-женственост, като фокус на неговите изследвания са децата от двата пола. Той разглежда слабата позиция, в която се намират те спрямо родителите си. Тази позиция на слабост развива според него в ранна възраст тяхната женственост, както и поражда в тях съмнения в способностите им да развият своята мъжественост. Често този детски проблем се пренася и в зрелите им години. Опозицията между покорството към родителите и личната независимост представлява борбата между мъжественост и женственост в младия индивид, а балансът между двете е основен в изграждането на възрастния индивид. Негов е и примерът за свързването на мъжествеността и насилието (Адлер 1992).

Изследвания на половете роли (Sex roles)

Изследванията на половете роли се фокусират върху група от фактори, които определят мъжествеността и женствеността, а именно какво ни прави мъже и жени. Тези изследвания разглеждат двете полови роли мъжката и женската като независими субекти във всеки културен контекст, а фокусът е най-често върху различията между тях. Ранните изследвания на половете роли ги разглеждат като добре дефинирани и намират хармония в тях. Границите според тогавашните изследователи са твърдо дефинирани и фокусът на изследванията е върху тези различия между половете. Промяната настъпва през 70те

години на XX век, заедно с бума на феминизма. В следствие на него изследванията на половите роли нарастват стремглаво, като се наблюдава и огромен растеж на академичния феминизъм. В тези изследвания фокусът най-често е върху жените и репресираната позиция, която те заемат. Изследванията на половите роли се превръщат в политически инструмент, дефиниращ проблема и предлагащ решения.

През този период изследванията на мъжествеността я разглеждат като полова роля, подлежаща на социална промяна и нуждаеща се от нея. Мъжете обикновено се представят като доминиращи, агресивни и стоици, докато жените се разглеждат като топли, възпитателни, съдействащи и чувствителни (Hesselbart 1981: 570-575). Дефинирани са две противопоставящи се полови роли – мъжествеността, характеризираща се с насилието и женствеността, със своята грижовност. Започва да се обсъжда и нужда от промяна и коригиране на проявите на мъжествеността. Промените, които се предлагат са в семейната среда и училището, използвайки като инструмент масовите медии. Негативните черти на мъжествеността се представят като един обществен неприятел, който трябва да бъде заличен.

Тази картина на мъжката полова роля поражда противоречия. В този период голямата част от изследванията се фокусира именно в женската критика към мъжествеността. Изключение е изследването на американския психолог Джосеф Плек, който разглежда различията между традиционните и съвременните мъжки полови роли (Pleck 1976). Изследването му върху властовите отношения на мъжете към жените и към другите мъже е друго значимо изследване от периода (Pleck 1977). Освен на властовите отношения към жените, в това изследване се обръща внимание и на властовата йерархия между самите мъже, като са разгледани отношенията към хомосексуалните мъже и чернокожите. Това изследване за пръв път започва да разглежда разликите в мъжественостите. Не всяка мъжественост може да бъде наместена в рамките, зададени от теорията за половите роли.

Няколко години по-късно Плек ще поднесе и една от най-сериозните критики върху теорията на половите роли (Plek 1981). В неговата книга „Мита за мъжеството” Плек идентифицира компонентите на „парадигмата на мъжките полови роли“, която е в

основата на предходните изследвания по темата и отбелязва многобройни случаи на явно погрешно представяне на данни. В своята книга той поднася значителна критика към половата теория и предлага преразглеждане на твърденията, че мъжествеността се характеризира основно с мъжката агресия.

Джудит Бътлър и философския поглед над пола

От философията излиза друго тълкуване на пола и разграничаването между пол и сексуалност. Преди четвърт век философката Джудит Бътлър (1990) призова обществото да създаде „проблеми с пола“, като наруши бинарния възглед за пола и сексуалността. Тя твърди, че сексуалността, вместо да бъде основно качество, произтичащо от биологичния пол, или присъща идентичност, е акт, който израства и се подсилва от обществените норми. По този начин Бътлър избягва политиката за идентичност в полза на нов коалиционен феминизъм, който критикува основата на идентичността и пола. Тя оспорва предположенията за разликата, която често се прави между пола и сексуалността, според която полът е биологичен, докато сексуалността е изградена културно. Бътлър твърди, че това фалшиво разграничение въвежда разделение във феминизма.

Социална теория на пола

Едно от най-значимите изследвания на мъжествеността е на австралийския социолог Равин Конел в книгата му „Мъжествености“ (Connell 1995). Социалната теория за пола на Connell се фокусира върху отношенията на властта между мъжете и жените, а също и между различни групи мъже. Според нея полът е структуриран релационно и йерархично и се състои от множество от разнообразни мъжествености и женствености. Според Конел мъжествеността се конструира чрез двойно отношение: към женствеността и към другите мъжествености. Това е разбиране на мъжествеността като определен социокултурен образец, набор от поведенчески практики, които могат да се реализират не само от мъже. Друг негов принос е дефинирането на различните типове мъжествености: хегемонна, комплицитна, подчинена и маргинализирана. Особено внимание той обръща

на хегемонната мъжественост. Социалната теория на Connell подчертава, че полът е фундаментално релационен и твърди, че хегемонната мъжественост не може да се дефинира като набор от психологически черти или предварително определени характеристики (Connell 1995). Хегемонната мъжественост съществува само по отношение на подчинените и мъжествености.

Макар приносите на Конел за развитието на изследванията на мъжествеността да са безспорни, към него е отправена и критика. Дефиницията за хегемонната мъжественост разглежда само един възможен тип, като не отчита възможностите за хегемонна мъжественост, нехарактеризиращи се с доминантните ѝ форми (Howson 2005).

Типове мъжественост:

Хегемонна мъжественост:

Хегемонна мъжественост е най-популярният аспект на теорията на Connell и той пръв я дефинира като процес на легитимация на патриархата, характеризиращ се чрез своята доминираща позиция и поставянето на жените в подчинена позиция. Това е мъжествеността, която е най-силно видима и заема най-високата позицията в йерархията с другите мъжествености, като нейната позиция често зависи от локалната обстановка и социалния контекст. Хегемонната мъжественост се дефинира не само с господство над жените, но и над подчинените мъжествености. Мъжете притежаващи този тип мъжественост са малко на брой, но те изграждат еталона за доминираща мъжественост за другите. Често към тази група се причисляват спортисти, хора изградили собствен успешен бизнес или у нас, в някои региони, участниците от силовите структури от 90те години. Тя се характеризира с различни форми на власт, а в някои случаи е затвърдена с различни форми на насилие. Винаги хегемонната мъжественост има за образец признат авторитетен мъж, като често другите не отговарят на идеала, който той задава. Хегемонната мъжественост стъпва на стереотипи за това какви трябва да бъдат мъжете: силни, неемоционални, агресивни, осигуряващи семейството си и имащи ограничено участие в домакинските задачи (Monaghan & Robertson 2012). За хегемонната мъжественост образът на бащата се характеризира с неговата авторитарност, дистанцираност и емоционална отдалеченост (Miller 2011). Хегемонната мъжественост

може да бъде опасна за нейния носител, тъй като може да има само разрушителни качества, които са опасни за здравето на мъжете (Kupers 2005). „Хегемонията се осъществява по-скоро чрез произвеждането на примери, образци, символи на мъжественост, които имат авторитет, независимо, че повечето мъже и момчета не ги осъществяват на практика.” (Лулева 2008: 2).

Комплицитна (съучастническа) мъжественост

Милър (Miller 2011) дава следната дефиниция за комплицитната мъжественост: „Мъжете притежаващи комплицитна мъжественост са тези, които не оспорват водещата социална позиция на притежаващите хегемонна мъжественост. Те не се борят за промени, но и не репресират жените и другите мъже”. Според нея това са мъжете, които отричат съществуването на неравенство или други проблеми между половете, или просто предпочитат да не се поставя под въпрос начинът, по който отношенията между половете обикновено се подкрепят.

Подчинена мъжественост

В общата рамка съществуват отношения на господство и подчинение между половете, но и между самите мъже. Пример за такива мъже са тези, които са положили съзнателни усилия да се разграничат с хегемонната мъжественост или такива, чийто външен вид не съответства на стандартите за хегемонна мъжественост. Това са мъжете, които излизат от представите за хегемонна мъжественост, а често техните характеристики са в пълна нейна противоположност. Най-често разглеждания в литературата пример е доминирането на хетеросексуалните мъже и подчинението на хомосексуалните мъже. От гледна точка на хегемонните мъжествености, хомосексуалността лесно се свързва с женствеността и следователно се счита за по-ниска. Други фактори, свързани с женствеността могат да бъдат силната проява на емоционалност, както и извършването на домакинска работа, а дори и липсата на интерес към даден спорт.

Маргинализирана мъжественост

Маргинализираните мъжествености са тези, които се категоризират като различни, въз основа на класа, етническа принадлежност или статус (Haywood, Johansson 2017: 1-19). Те могат да показват и да се стремят към различна по тип мъжественост от хегемонната в определени контексти, но в крайна сметка винаги се сравняват с хегемонните норми и образи, и се опитват да ги достигнат. Нейни носители са мъжете, които се разглеждат като маргинални в редица области на обществото. В някои случаи тази маргинализирана мъжественост може да бъде следствие на етнически, религиозни или поколенчески несъответствия с хегемонната мъжественост.

Протестна мъжественост

Протестната мъжественост е типична за мъже, стремящи се към същите претенции за власт на типичната хегемонна мъжественост, но нямащи икономическия ресурс или институционалната власт да я достигнат. В съвременното много от характеристиките на даден тип хегемонна мъжественост могат да бъдат свързвани с финансовите възможности на индивида. Фокус на тези изследвания най-често са мъже от работническата класа. Уокър ще разграничи два типа протестна мъжественост (Walker 2006: 5-22): „Аномична протестна мъжественост“ – неуправляван и разрушителен вид мъжественост по отношенията си към другите и „Дисциплинирана протестна мъжественост“ – продукт на интензивен социален контрол и функции за повишаване на солидарността между мъжете от работническата класа.

Грижовна мъжественост

Най-новата концепция, свързана с мъжествеността е тази за „грижовната мъжественост“ (Elliott 2015: 240). Грижовните мъжествености са мъжки идентичности, които отхвърлят хегемонната мъжественост и свързаните с нея черти, и възприемат грижата за другите като конструираща тяхната мъжественост. Те споделят задълженията

на жените в домакинската работа и грижите в отглеждането на децата. Именно „бащите домакини” са в центъра на изследванията, имащи за фокус грижовната мъжественост, както и противоположностите между концепциите за мъжа, „който носи хляба в семейството”, характерна за хегемонната мъжественост и „мъжа домакиня” (Hunter 2017). Бащинството е друга причина за сблъсък в представите за нея в хегемонната мъжественост. Пример за този тип мъжественост е активното бащинство (Лулева 2018: 595). Като друг пример за грижовна мъжественост можем да разгледаме и мъжете, грижещи се за своите възрастни родители, макар в този случай различията с хегемонната мъжественост да не са толкова видими.

Изследвания на пола у нас.

Изследвания на феминизма в България

Макар зародил се на Запад, интересът към феминизма и изследванията на половете не липсва и при редица български изследователи. Темата за методологическите проблеми на историята на жените е изследвана от Красимира Даскалова. Тя проследява зараждането на женското движение в България още от времето на Османската империя (Даскалова 2012). Отношенията между социалистическата държава и феминизма (Даскалова 2011) са друга тема, която е засегната от нея. Анализ на различията между феминизма в западна и източна Европа срещнах в статията на Корнелия Славова (Славова 1999: 38-53). Тя разглежда разминаванията между западния феминизъм и разбиранията за феминизма в периода на първите години след прехода към демокрация у нас. Жената от Втория свят (Източна Европа) се поставя в противоречие на представите на западните изследователи, които разглеждат два основни типа – жени от първия свят, образовани и борещи се за своята независимост, и такива от третия свят, необразовани и репресирани. За жените от Източна Европа до скоро са съществували съвсем други разбирания, провокирани от марксизма „съюз и равенство с мъжете срещу други източници на подтисничество“ – било то властта на империализма, или на тоталитаризма (Славова 1999: 41). На ролята на жената в социалистическото общество и семейство обръща внимание Ина Пачаманова (Пачаманова 2010: 61-85), (Пачаманова 2015). Представянето на половете в

социалистическата преса и идеала за женственост са тема, изследвана от Анелия Касабова (Касабова 2004, 2005). Изследване на брачния пазар през социализма с методите на автобиографичния подход засяга Анна Лулева, на база на теренно изследване в с. Говедарци, Самоковско (2001). Авторката разглежда различията между жената в традиционното общество и „новата социалистическа жена“. В текста се показва как социалистическата държава се проваля да постигне равенство между половете, не поради традиционните задръжки, а поради неравномерното третиране половете и представянето на майчинството като изпълнение на „дълг“ към родината. Лулева обръща внимание на конфликта между социалистическата идеология и женския въпрос (2003). Самата идея за женски въпрос влиза в опозиция с грешното разбиране, че със социалистическата революция женският проблем е решен. Като пример за противоречията по женския въпрос Лулева дава майчинството. Тя изтъква отношението на държавата към функцията на майчинството, сравнявайки т. нар. публична патриархалност с ценностите на традиционното патриархално общество. С темата за жените през социализма се занимават още редица изследователи: Яна Янчева (2011: 166-189); Надя Велчева (2011: 122-142); Илияна Марчева (2011: 203-222); Ренета Рошкева (2011: 243-256).

Антроположката от Университета в Пенсилвания Кристен Годси също проявява интерес към жените в Източния блок и по-специално в България. Провежда теренни проучвания по българското Черноморие, засягащи промените в поминъка и ролята, която заемат жените в сферата на туризма (Ghodsee 2005) и в Родопите или по-точно в град Мадан (Ghodsee 2010) и селата около него. В нейните изследвания, освен жените, място намират и мъжете. Тя обръща внимание на миньорите в град Мадан. През периода на социализма тези мъже са възхвалявани като ядрото на работническата класа, едновременно работещи престижна и добре платена работа. Годси ни показва тези мъже след продажбата и затварянето на мините, в които са работили, в една ситуация на безработица и тотална социална трансформация, професионалната реализация при тях е по-трудна от тази при жените. Тази трансформация на мъжете Кристен Годси нарича „джендър катаклизъм“. Подобни наблюдения за мъжете в Румъния има и Дейвид Кидекел

(Кидекел 2010). На източна Европа и България Годси обръща внимание и в своя подкаст¹. Друг значим труд по темата е книгата ѝ „Втори свят, втори пол“ (2019).

В своето изследване върху футболните запаянковци Кремена Йорданова (2014) обръща внимание на „дамите на стадиона“ участници в една преобладаваща мъжка субгрупа, в която женствеността често е прикривана.

Изследвания за мъжествеността

Изследването на Анна Лулева (2018) върху типовете мъжествености и теорията на мъжествеността в постсоциалистическа България е един от най-изчерпателните текстове по темата за мъжественото. Авторът обръща особено внимание на грижовната мъжественост. Друго значимо изследване на Лулева е „Мъжественостите на прехода. Криза или преоткриване на патриархата“ (2008). В него тя разглежда патриархата като отличителен белег на балканските култури и анализира промяната в представите за доминантна мъжественост от Възраждането, през социализма, стигайки до прехода след 1989 г., като стъпва върху теорията за хегемонна мъжественост.

На база на единичния разказ на бай Георги 60-годишен пенсиониран миньор Даниела Колева (Колева 2015: 136-153) прави отличен анализ върху периода на социализма и мъжествеността през него. Фокусирайки се върху теорията на Бътлър за перформативността на пола и идеята на Connell за мъжествеността, статията възприема дискурсивен подход към анализа на живота на пенсионирания миньор. Статията разглежда два аспекта на разказа на бай Георги – работата му в мината (един от еталоните за мъжественост през периода на социализма) и отношенията в семейството му.

Илия Вълев обръща внимание на казармата през периода на социализма (Вълев 2016). Фокусът е върху различните събития, съпътстващи казармата: „военномедицинска комисия“, „новобранска вечер“, „общовойскови устави“, „войнишко другарство“, „гонене по устав и гонка на старите“.

¹ <https://kristenghodsee.com/podcast>

Джерълд Крийд е друг изследовател, обърнал внимание на мъжествеността през периода на прехода у нас (Creed 2012). Макар фокуса в книгата на Крийд да е маскарадът, основно място в нея също заемат мъжете, участващи в него и трансформациите в селото, и в мъжествеността. Чрез наблюдението си върху кукеруването Крийд анализира „новите мъжки идентичности“ на прехода. Той проследява промените в ритуала, като например отказа за на мъжете кукери да влязат в женския образ на булката. Тук авторът предлага тезата, че подобни трансформации в ритуала са в следствие на модернизацията и навлизането на нови разбирания за половите роли.

Доста изследвания, макар да не използват методологията на половите изследвания, разглеждат теми, свързани с мъжеството и мъжете. Изследвания, свързани с мъжествеността през прехода се фокусират върху „мутрите“, които са и едни от най-характерните образи от периода. Самите „мутри“ са олицетворение на един от локалните модели за хегемонна мъжественост и трябва да спомена няколко от изследванията, посветени на тях (Мухарска 2010: 217-233). Върху култа към тях и отразяването им в медиите се фокусират изследванията на Петя Груева (Василева - Груева 2013: 26-43) и на Радост Иванова (Иванова 2002: 46-63). Бързият им възход е придружен в много от случаите и от преждевременна смърт, като често погребенията им пораждат неистов медиен интерес (Васева 2005).

Мъжествеността и изследванията на половете са теми, радващи се на все повече научен интерес. Съвременето ни поставя пред все по-големи различия, а границите между половете стават все по-размити. Именно поради тази причина подобни изследвания допринасят за по-доброто разбиране на различията между нас, а често търсят и половите неравенства от близкото минало и настояще.

Библиография:

Васева, В. 2005 *Млади мъртви мъже (погребения на убити през последните 10 години)*. – В: Рискът от смъртта на Балканите и Европа. Сб. В. Търново: БДИ, [Vaseva, V. 2005 *Mladi mŭrtvi mŭzhe (pogrebeniya na ubiti prez poslednite 10 godini)*. – V: Riskŭt ot smŭrtta na Balkanite i Evropa. Sb. V. Tŭrnovo: BDI.]

Василева - Груева, П. 2013 *Бяхме борци, сега вече сме бизнесмени – Медийните герои на прехода* – В: Преходът в България – памети и рефлексии. Съст. М. Груев, С., 26-43. [Vasileva - Grueva, P. 2013 *Byakhme bortsii, sega veche sme biznesmeni – Mediiniite geroi na prekhoda* – V: Prekhodŭt v Bŭlgariya – pameti i refleksii. Sŭst. M. Gruev, S., 26-43.]

Велчева Н. 2011 *Традиции и иновации в живота на родопчанката в периода на преход (1938-1958)* – В: Пол и Преход 1938-1958, 122-142 [Velcheva N. 2011 *Traditsii i inovatsii v zhivota na rodopchankata v perioda na prekhod (1938-1958)* – V“ Pol i Prekhod 1938-1958, 122-142]

Вълев, И. 2016 *Младежки страсти, мъжки времена: етнокултурна характеристика на българската казарма през социализма*, Военно издателство [Vŭlev, I. 2016 *Mladezhki strasti, mŭzhki vremena: etnokulturna kharakteristika na bŭlgarskata kazarma prez sotsializma*, Voenno izdatelstvo]

Годси, К. 2019 *"Вторият свят, вторият пол", Изток Запад, София* [Godsi, K. 2019 *"Vtoriyat svyat, vtoriyat pol"*, Iztok Zapad, Sofiya]

Даскалова К. 2011 *Държавният феминизъм на държавния социализъм: contradiction in terminis?* – В Пол и Преход 1938-1958 330-339 [Daskalova K. 2011 *Dŭrzhavniyat feminizŭm na dŭrzhavniya sotsializŭm: contradiction in terminis?* – V Pol i Prekhod 1938-1958 330-339]

Даскалова, К. 2012 *Жени, пол и модернизация в България, 1878-1944*. София Университетско издателство „Св. Кл. Охридски“ [Daskalova, K. 2012 *Zheni, pol i modernizatsiya v Bŭlgariya, 1878-1944*. Sofiya Universitet·sko izdatelstvo „Sv. Kl.Okhridski“]

Иванова, Р. 2002 *Юнаци, борци, бодигардове, мутри... или героят от вестниците*. – В: Култура на кризата – криза в културата. С.: Проф. Марин Дринов, с. 47–63 [Ivanova, R. 2002 *Yunatsi, bortsii, bodigardove, mutri... ili geroyat ot vestnitsite*. – V: Kultura na krizata – kriza v kulturata. S.: Prof. Marin Drinov, s. 47–63]

Йорданова К. 2014 *Субкултура на Футболните запалнянковци в България (Края на XX – началото на ХІв.)* Дисертация за присъждане на научна и образователна степен-Доктор [Yordanova K. 2014 *Subculture of Football Fans in Bulgaria (End of XX - beginning of XI century)* Dissertation for awarding a scientific and educational degree-Doctor]

Касабова, А. 2004. *Представи за „мъжественост“ и „женственост“ по материали от българската преса (1990–2003)*. – В: Ю. Зомербауер (съст.). Категориите

мъжественост – женственост. Трансформации на един политически концепт. В. Търново: Вариант БГ, с. 25-46 [Kasabova, A. 2004. *Predstavi za „mŭzhestvenost“ i „zhenstvenost“ po materialy ot bŭlgarskata presa (1990–2003)*. – V: YU. Zomerbauer (sŭst.). *Kategoriite mŭzhestvenost – zhenstvenost. Transformatsii na edin politicheski kontsept*. V. Tŭrnovo: Variant BG, s. 25-46]

Касабова, А. 2005. *Феминизъм или женственост. Идеалът за успялата жена по материали от българската преса (1990–2003)*. – В: Р. Иванова (съст.). *Всекидневната култура на българите и сърбите в постсоциалистическия период*. София: ЕИМ-БАН, с. 133–141. [Kasabova, A. 2005. *Feminizŭm ili zhenstvenost. Idealŭt za uspyalata zhena po materialy ot bŭlgarskata presa (1990–2003)*. – V: R. Ivanova (sŭst.). *Vsekidnevната култура на българите i sŭrbite v post-sotsialisticheskiya period*. Sofiya: EIM-BAN, s. 133–141.]

Кирова, М. 1999 *Постфеминизмът – като липсва феминистична традиция* – В: Майки и Дъщери, София, Полис [Kirova Milena, 1999 *Postfeminizmut – kato lipsva feministichna traditsiya* – V Maŭki i Dŭshteri , Sofiya, Polis]

Колева, Д. 2015 „По сто кила мъже!“ *Конструирание на мъжественост в едно наративно интервю*. – В: Балканистичен Форум 1, 136-153 [Daniela Koleva 2015 „*Po sto kila mŭzhe!*“ *Konstruirane na mŭzhestvenost v едно narativno intervyu*. – V Balkanistichen Forum 1, 136-153]

Лулева, А. 2000. *Брачният избор в автобиографичните разкази. Към социалното конструирание на категорията „пол“ в българското село през първата половина на XX век*. – В: Живненият цикъл. Доклади от българо-сръбска научна конференция 12-16 юни 2000 г. София: ЕИМ-БАН, с. 65-73. [Luleva, A. 2000. *Brachniyat izbor v avtobiografichnite razkazi. Kŭm sotsialното konstruirane na kategoriyata „pol“ v bŭlgarskoto selo prez pŭrvata polovina na XX vek*. – V: Zhizneniyat tsikŭl. Dokladi ot bŭlgaro-srŭbska nauchna konferentsiya 12-16 yuni 2000 g. Sofiya: EIM-BAN, s. 65-73.]

Лулева, А. 2003. „Женският въпрос“ в социалистическа България – идеология, политика, реалност. – В: Социализмът: реалност и илюзии. Етнологични аспекти на всекидневната култура. София: ЕИМ-БАН, с. 155-174. [Luleva, A. 2003. „*Zhenskiyat vŭpros*“ *v sotsialisticheska Bŭlgariya – ideologiya, politika, realnost*. – V: Sotsializmut: realnost i ilyuzii. Etnologichni aspekti na vsekidnevната култура. Sofiya: EIM-BAN, s. 155-174.]

Лулева, А. 2006а. *Гендерный аспект постсоциалистической трансформации в Болгарии*. – Восточноевропейские исследования, № 3, с. 35-44. [Luleva, A. 2006a.

Gendernyy aspekt postsotsialisticheskoy transformatsii v Bolgarii. – Vostochnoyevropeyskiye issledovaniya, № 3, s. 35-44.]

Лулева, А. 2006б. *Памет за социализма и автобиографично разказване.* – В: Д. Радойичић (ред.). Свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду. Београд: САНУ, с. 173-185.[Luleva, A. 2006b. *Pamet za socializma i avtobiografično razkazvane.* – V: D. Radojičić (red.). *Svakodnevna kultura u postsocijalističkom periodu.* Beograd: SANU, s. 173-185.]

Лулева, А. 2008. *Мъжественостите на прехода. Криза или преоткриване на патриархата.* – В: Културни паралели. Всекидневната култура в постсоциалистическия период. Съст. З. Дивац, Д. Радойич. Белград: Етнографски институт САНУ, 25, с. 97–113.[Luleva, A. 2008. *Mūzhestvenostite na prekhoda. Kriza ili preotkrivane na patriarkhata.* – V: Kulturni paraleli. Vsekidnevната kultura v post-sotsialisticheskiya period. Sŭst. Z. Divats, D. Radoiĉich. Belgrad: Etnografski institut SANU, 25, s. 97–113.]

Лулева, А. 2013. *Увод.* – В: Лулева, А. (ред.). Българският XX в. Колективна памет и национална идентичност. София: ИК „Гутенберг“, с. 7-16. [Luleva, A. 2013. *Uvod.* – V: Luleva, A. (red.). *Bŭlgarskiyat KHKH v. Kolektivna pamet i natsionalna identichnost.* Sofiya: IK „Gutenberg“, s. 7-16.]

Лулева, А. 2018. *Мъже и мъжествености в постсоциалистическа България.* – Социологически проблеми, № 2, с. 590-604.[Luleva, A. 2018. *Mŭzhe i mŭzhestvenosti v post-sotsialisticheska Bŭlgariya.* – Sotsiologicheski problemi, № 2, s. 590-604.]

Марчева И. 2011 *За опекунското представителство на жените в България 1944-1958* – В: Пол и Преход 1938-1958; 203-222[Marcheva I. 2011 *Za opekunskoto predstavitelstvo na zhenite v Bŭlgariya 1944-1958* – V: Pol i Prekhod 1938-1958; 203-222]

Мухарска, Р. 2010. *Мутромъжественост и спорт.* – В: М. Кирова, К. Славова (ред.). Идентичности в преход: род, медии и популярна култура в България след 1989 г. София: Полис, с. 217-233. [Mukharska, R. 2010. *Mutromŭzhestvenost i sport.* – V: M. Kirova, K. Slavova (red.). *Identichnosti v prekhod: rod, medii i populyarna kultura v Bŭlgariya sled 1989 g.* Sofiya: Polis, s. 217-233.]

Пачаманова И. 2010 *Жената и семейството в законите на социалистическа България.* – В: Ethnologia Academica, 5. Модерни и постмодерни етюди в етнологията и антропологията. Съст. В. Тепавичаров. С, 61-85.[Pachamanova I. 2010 *Zhenata i semeiŭstvo*

v zakonite na sotsialisticheska Bŭlgariya. – V: Ethnologia Academica, 5. Moderni i postmoderni etyudi v etnologiyata i antropologiyata. Sŭst. V. Terpavicharov. S, 61-85.]

Пачаманова И. 2015. *Предишният преход. Жената и семейството при социализма (законои, държавна политика и теренно проучване от едно българско село).* София [Pachamanova I. 2015. *Predishniyat prekhod. Zhenata i semeĭstvoto pri sotsializma (zakoni, dŭrzhavna politika i terenno prouchvane ot edno bŭlgarsko selo).* Sofiya]

Рошкева Р. 2011 *Русенското женско движение в прехода* – В: Пол и Преход 1938-1958, 243-256 [Roshkeva R. 2011 *Rusenskoto zhensko dvizhenie v prekhoda* – V: Pol i Prekhod 1938-1958, 243-256]

Славова, К. 2018 *Феминистки разноречия* – В: Жените в българската литература и култура, ред. Л. Малинова, К. Йорданова, М. Димитрова Изток-Запад, 38-53стр.[Slavova, K. 2018 *Feministki raznorechiya* – V *Zhenite v bŭlgarskata literatura i kultura*, red. L. Malinova, K. Ĭordanova, M. Dimitrova Iztok-Zapad, 38-53str.]

Фройд, Зигмунд, 1999 *Психология на сексуалността*, София[Froĭd, Zigmund, 1999 *Psikhologiya na seksualnostta*, Sofiya]

Янчева Я. 2011 *Жените в ТКЗС или как се реализира политиката за равенство между мъжете и жените в българското село* – В: Пол и Преход 1938-1958, 166-189[Yancheva YA. 2011 *Zhenite v TKZS ili kak se realizira politikata za ravenstvo mezhdu mŭzhete i zhenite v bŭlgarskoto selo* – V Pol i Prekhod 1938-1958, 166-189]

Adler, Alfred 1992 *Understanding Human Nature*, trans. Colin Brett. Oxford: Oneworld.

Butler, J. 1990 *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Abingdon: Routledge.

Connell R. W, 1995 *Masculinities*. University of California Press

Connell R.W., 2005 *Masculinities*, 2nd edition, University of California Press, Berkeley,

Connell R.W., 2005 *James Messerschmidt, Rethinking hegemonic masculinities*, in GENDER & SOCIETY, Vol. 19 No. 6, December, p. 829-859.

Elliott, Karla Caring 2016 *Masculinities In Men and Masculinities* Volume 19 Issue 3, August

Gerald W. Creed. 2012. *Masquerade and postsocialism: ritual and cultural dispossession in Bulgaria* by The Journal of the Royal Anthropological Institute. 18.

Ghodsee K. 2005 *The Red Riviera: Gender, Tourism and Postsocialism on the Black Sea*, Duke University Press

Ghodsee K. 2010 *Lives in Eastern Europe: Gender, Ethnicity and the Transformation of Islam in Postsocialist Bulgaria*, Princeton University Press

Haywood, C. Johansson T. 2017 *Marginalized Masculinities: Contexts, Continuities and Change (Routledge Research in Gender and Society)* Routledge ISBN: 9780367459796

Hesselbart 1981 "An Evaluation of Sex Role Theories: the Clash Between Idealism and Reality", in NA - Advances in Consumer Research Volume 08

Howson, R. 2005. *Challenging hegemonic masculinity*. London: Routledge.

Hunter SC, Riggs DW, Augoustinos M. 2017 *Hegemonic masculinity versus a caring masculinity: Implications for understanding primary caregiving fathers*. Soc Personal Psychol Compass.;11, eds. Kent B. Monroe, Ann Arbor, MI : Association for Consumer Research, Pages: 570-575.

Ilia, I 2017 *Kristen Ghodsee, Muslim Lives in Eastern Europe: Gender, Ethnicity, and the Transformation of Islam in Postsocialist Bulgaria in Southeastern Europe* 41 (2017) 59-64

Jung, Carl G 1953 *The relations between the ego and the unconscious*. Collected Works, volume 7: Two Essays on Analytical Psychology. London: Routledge & Kegan Paul.

Jung, Carl G. 1982. *Aspects of the Feminine*. Princeton: Princeton University Press.

Kates, G. 1991 . *D'Eon returns to France: gender and power in 1777*.

Kideckel, D. 2008 *Getting by in Postsocialist Romania. Labor, the Body, and Working Class Culture*. Indiana University Press.

Kupers, T. A. 2005. *Toxic masculinity as a barrier to mental health treatment in prison*. Journal of Clinical Psychology 61 (6): 713-24.

Lemle, R., and Mishkind, M. E. 1989 . *Alcohol and masculinity*. Journal of Substance Abuse Treatment , 6, 213– 222.

Lusher, Dean and Garry Robins, 2009 *Hegemonic and Other Masculinities in Local Social Contexts in Men and Masculinities* 11

Miller, T. 2011. *Falling back into gender? Men's narratives and practices around first-time fatherhood*. Sociology, 45(6), 1094–1109.'

Monaghan L. F., Robertson S. 2012 *Embodied heterosexual masculinities, part 1: Confluent intimacies, emotions and health*. Sociology Compass

Peralta, R. L. 2007 *College alcohol use and the embodiment of hegemonic masculinity among European American men.* Sex Roles, 56, 741– 756.

Pleck, Joseph H . 1976 *The male sex role: definitions, problems, and sources of change .* Journal of Social Issues.

Pleck, J. H., Sonenstein, F. L., & Ku, L. C. 1993. *Masculinity ideology and its correlates.* In S. Oskamp & M. Costanzo (Eds.), *Gender issues in contemporary society.* Newbury Park, CA: Sage, 6, 134-150

Susan Hesselbart 1981 ,*"An Evaluation of Sex Role Theories: the Clash Between Idealism and Reality"*, in NA - *Advances in Consumer Research* Volume 08, eds. Kent B. Monroe, Ann Arbor, MI : Association for Consumer Research, Pages: 570-575.

Walker GW. Disciplining 2006 *Protest Masculinity.* Men and Masculinities.:5-22.

Васил Балтаджиев е докторант в катедра етнология на Софийския университет с тема на докторската работа „Аспекти на всекидневие на мъжете в трудоспособна възраст в съвременното българско село“. От 2016 г. работи в Националния етнографски музей към Института за етнология и фолклористика с Етнографски музей (ИЕФЕМ) – БАН, София 1000, ул. „Московска“ ба. Научните му интереси са насочени към изучаване на: младежки субкултури, виртуални светове, мъжественост, поминъци, антропология на алкохола, музеология и има публикувани статии в тези сфери.

E-mail: vasilvb93@gmail.com

История, бит, култура и традиции при кримските татари в България

(по примера на град Ветово, Русенска област)

Резюме

Статията има за цел да представи културно-историческото развитие на кримо-татарския етнос в България по примера на кримските татари, живеещи в гр. Ветово, Русенско. Предмет на изследването са също така и тяхното настояще и бъдеще.

Abstract

This article's purpose is to introduce you to the cultural and historical development of the Crimean Tatars in Bulgaria considering the tatars in Vetovo, Rousse region. The article is not only about the historical perspective of them but about their future and their lifestyle in the present.

Ключови думи: кримски татари, Ветово, култура, ежедневие.

Key words: Crimean tatars, Vetovo, culture, daily routine.

Въпросите свързани с татарското население в България все по-често привличат вниманието на изследователите от XX век и особено след 1989 година. Най-сериозни изследвания в тази област има проф. Емил Боев (1932-2013 г.), който може би полага основите на татарознанието в България (Янкова 2017: 332-341). Неговият пример е последван от видни наши историци, етнографи и краеведи, като Мария Михайлова-Мръвкарлова (Мръвкарлова 2013), Стоян Антонов (Антонов 2004), Гюлсер Джанай (Джанай 2012), Йелис Еролова, Венета Янкова и др. Лично аз, тъй като съм роден в най-компактната татарска махала във Ветово, а вероятно и в цяла България, също проявих интерес към татарското население във Ветово и в регионална медия публикувах моя статия за кухнята на ветовските кримски татари (Алиев 2018). Преди мен, като местен жител на гр. Ветово, Канария Юсеинова също е написала няколко много интересни статии, в които става въпрос за бита, традициите, езика и др. на татарите от нашия град¹. Пак тя пише дипломна работа за татарите в България, като набляга на родния си град Ветово. През последните години кримските татари, конкретно от Ветово, стават обект на изследване на много наши и чужди историци и етнологзи. Първите такива сериозни изследвания прави унгарският историк Ищван Мандаки-Конгур, който посещава Ветово през 60-те, 70-те и 80-те години на миналия век (Янкова 2020: 215-216; Mert 2004). За да напише книгата си „Татарите в България“, Стоян Антонов също посещава град Ветово и събира на терен информация за „структурите на всекидневието“ при кримските татари.

¹ Тук искам да благодаря на моята съгражданка Канария Шефкъева Юсеинова за това, че най-любезно ми предостави за ползване своята дипломна работа върху кримските татари у нас и някои интервюта, които тя е провела в хода на своята научно-изследователска дейност във Ветово през 2011 г.

В този текст ще обърна внимание на няколко важни елемента от културата на татарите във Ветово, за които събрах лично информация чрез интервюта и проучих съществуващи публикации. Като носител на тази култура, включвам и собствените си знания и наблюдения.

Кратка история на кримските татари в България и във Ветово

По нашите земи за първи път татарско население се установява през средата на XIII в. Това е един сложен период от историята на Второто българско царство, когато към Западна и Югоизточна Европа се разширяват границите на Монголската империя. В България за няколко години се установява татарска хегемония, която според някои историци продължава до смъртта на хан Чака през 1299 г. Но татарските набези по българските земи не спират с това. Тогава за първи път по българските земи се установяват, макар и за кратко, татарите или монголите.

В по-късно написани произведения, примерно в „Житие и страдание на грешния Софроний“, завършена към 1804 г., също става въпрос за татари. Но тези татари са точно кримските татари. Някои от тях Софроний нарича „султани“, като Ахмед Гирай, който „имаше своя жена ханская дъщеря“. Но тези събития са се случили години преди започването на Кримската война (1853-1856 г.). В хода на тази война се случват събития, които съществено променят етническият състав на тогавашното село Ветово. След и по време на войната голяма маса кримски татари се принуждават да напуснат своята родина. Някои с примитивни лодки, а други пеша, достигат до българските земи, които по това време са под османска власт. Има две легенди във Ветово за това преселване на татарите. Едната гласи, че в лодки са акостирали във Варна и оттам се разпръснали из днешна Североизточна България. Другата версия е, че тръгвайки от Крим, те достигнали до днешна Румъния, преминали Дунава и се установили в Силистра, Добрич и други градове и села в този регион. За облика на с. Ветово през османския период информация, макар и кратка, дава съвременничката на събитията Емине Абдиева, която е родена през 1858 и починала през 1954 г. Част от нейните спомени, записани от Марин Митев Герганов, днес са запазени в една издадена книга от 1979 г. и гласят: „Село Ветово е било разположено само в махала Долна и в част от сегашната махала Копеле. В него живеели няколко фамилии: Караахмедови, Кьомюрджиеви, Махмудови, Пехливанови, Карапанлиев, Писанцалиев, Янъкови, Камберови и други... Тогава тези фамилии са ползвали само два кладенеца, които по онова време се намирали в края на селото“ (Цикалов 1979: 19-20). Това описание на селото се отнася за 70-те години на XIX в. Наистина в селото през този период са живеели единствено турци. Това се потвърждава и от по-ранен османски регистър от 1843 г. - т. нар. „нюфус дефтери“, т.е. регистър на мъжкото население и домакинства (BOA NFS 6505: 37-42). В него българи няма. Първите български семейства идват тук през 1880 г. В описанието не се споменава нищо за татарското население във Ветово, но със сигурност се знае, че тогава то е част от етнорелигиозния състав на селото,

защото освен документи, има и родови истории, които потвърждават това (Антонов 2004: 171).

Татарите идват във Ветово през или след периода 1853-1856 г., но местният поет и краевед Димитър Христов Ковачев (познат още като Димитър Вятowski – бел. моя, О. А.) допуска, че вълни на преселване има и през 60-те години на XIX в.² Хипотезата на Димитър Ковачев намира потвърждение в думите на местни хора, които твърдят, че първите преселници по някакъв начин са успели впоследствие да контактуват с другите си сънародници и роднини, и да ги вземат във Ветово. Татарите обаче не били добре дошли за ветовските турци, които им дават една част от селото, която била обрасла с растителност и откъдето преминавало дърво (днес преминава канал – бел. моя, О. А.). Те почистили района, а след това си посторили къщите и прокопали свои кладенци. Първото преброяване на населението на Княжество България (1880 г.) сочи, че във Ветово са живеели около 1803 души, от които 84 души са кримски татари³. Татарите се установяват в единия край на Ветово, в част от свободната поляна, наречена днес „Татарска“ или „Дере махала“. По разкази на местните татари знаем, че през 1944 г., в резултат на едно наводнение се разрушават и без това нестабилните къщи, построени от кирпич. Община село Ветово дава на татарите земи, за да си построят къщи в днешната „Ува махала“. С течение на времето, татарите запазват специфичната за тях култура, традиции, обичаи, бит и нрави, празници, език, включително и богатата си кухня – тоест всичко, което бележитият френски историк Фернан Бродел би определил като „структури на всекидневието“.

Отношения между турците и татарите в миналото – етнически дистанции

Както и по-горе беше споменато, ветовските турци не възприели кримските татари, като част от тях, макар и да са били братя по религия. По-възрастните хора и хората, които вече ги няма, са предали разказите на своите баби и дядовци. Те гласят, че по начало нямало никакво разбирателство между двата етноса и възниквали постоянно конфликти, а в най-крайните случаи се стигало до бой. В една статия, публикувана през 2011 г., авторката е събрала и споделя интересни разкази и легенди за татарите във Ветово:

„Много са ни тормозели нас навремето турците [...] „Отстъпена“ им била на татарите Курт орман (гората на вълците), за да изкореняват дърветата и да превърнат площта в нива [...] От изсечените дърва от Курт орман татарите си приготвяли зимнина. Пълнели каручките и ги носели въщи. Но много често от отсрещния баир ги наблюдавал един голям турчин с „бяло око“. [...] Щом татарите разтоварели каручката пред домовете си

² ДА-Русе, ф. 534, оп. 1, ЧП № 534, л.1-2

³ Списъкът на населените мѣста (по преброяването на 1 януарий 1881 г.), Държавна печатница, С., 1885, стр. 22

(защото тогава те нямали дворове) турчинът идвал със своята каручка и натоварвал дървата за себе си. А татаринът мълчал. Било го е страх (...)

Това продължило така много дълго време. Докато един ден Татар хаджъ (един от големците на татарите) и още двама татари се решили да изяснят големия проблем. Тръгнали към одаята, където турските големци се събирали. По пътя обаче двамата се уплашили и оставили Татар хаджъ сам. Той бил твърдо решен да търси сметка. „Да става каквото ще става, ако ще да ме убият, аз ще отида“, казал хаджията. Имал и два пищова, които сложил в пояса си. И тръгнал. Пристигнал пред одаята, влязъл вътре, поздравил седящите и казал: „Стига вече бе, откажете се от това“. Най-авторитетният от тамошните турци плъзнал ръка по масичката пред него и казал: „Това беше, повече няма да се повтаря. Досега взехме каквото взехме, от сега нататък няма да вземаме“.

Историята е разказана от Хасан Адем Кадир от гр. Ветово (Юсеинова 2011: 13-14).

Друга подобна история откриваме и при Стоян Антонов. Неговият информатор разказва: *„Когато събирали дърва, момчета турци крадяли на дядо Маамут (Махмуд – бел. моя – О. А.) дървата. Трима татари решили да се оплачат. Единият го дострашало и се върнал. После и другият се отказал. Останал само Маамут ага, но не влязъл, а останал до вратата – не знае какво ще стане. Турците седали на миндерите, посрещнали го [...] Казал им: „те, момчетата, лудуват“. Помолил да спрат дразгите. Един, влиятелен явно, казал: „Повече няма да ви закачат!“.* Повече нямало конфликти... Само веднъж двама се спречкали. Турчинът казал на татарина: *„Ще те застрелям в главата!“.* После се сдобрили, ама турчинът е казал голяма дума, затова стрелял в калпака на татарина, да изпълни закана“ (Антонов 2004: 171).

Този процес може би затихнал към края на XIX в., съдейки по това, че доста турци и татарки или обратното – доста татари и туркини започнали да се женят помежду си. И така достигахме до една важна тема – смесените бракове между турци и татари. Поначало тази тема била табу и за двата етноса, но „сърце глава не пита“, както пише нашият виден поет Пейо Яворов. Така следващите поколения турци и татари се влюбвали помежду си, но за техните родители това било недопустимо. Татаринът се страхувал от това момичето му да не изгуби своя език, бит и традиции, турчинът не се съгласявал да даде момичето си на татарин, понеже и той се боял да не се асимилира сред татарското семейство. Това не са редки случаи във Ветово. Говори се, че доста татарки са бягали при турци и обратното – доста туркини бягали при татари против волята на родителите им. Но това трайно прекъсва междуродовите отношения: *„Но тогава пък семействата не могат да се помирят, турчинът не може да прости на дъщеря си. Има едни дете 7 – 8 години не си говореха. Други са умирали, без да си простят. Просто не могат да го преглътнат“* (Юсеинова 2011: 14).

Тази дистанция между двата етноса обаче скоро е преодоляна. Нагледно доказателство за това са случаите на етническа толерантност между тях. Такива са случаите с построяването на „малката джамия“, която днес е известна още като „Татарската джамия“, не защото се различава по нещо от другите джамии, а защото се намира в центъра на Татарската махала в гр. Ветово. Тя е построена през 1925 г. и в историята на нейното построяване се крие общият труд на турци, татари, българи и роми. Всички тези етноси даряват за строежа на джамията. Дворното място е дарено от един турчин от рода Чаирови. Историята продължава: *„И така се обединили всички ветовчани и събрали средства. Всеки е помагал с каквото може. Тогава Каир ходжа (Хафъз Якуб Каиров – бел. моя – О. А.) записвал кой какви средства е дарил. Сред дарителите бил и един българин на име бай Нейко. [...] Каир ходжа в един тефтер отбелязвал кой с каква сума е участвал в изграждането на джамията. Когато решил да напише името на бай Нейко, той му казал: „Какво правиш, ходжа?“, ходжата отговорил: „Записвам ти името“. Тогава последвал един изключително мъдър отговор от страна на Нейко: „Недей да записваш, Той, Онзи отгоре, записва всичко!“⁴* (Алиев 2020: 17).

Моите лични наблюдения и историята на моя род не потвърждават напълно цитираните по-горе сведения. Прапрабаба ми Айше Джеферова Белберова (1894-1970 г.) от страната на моята баба също е била татарка, а нейният съпруг Неджиб Хасанов Белберов (1890-1946 г.) е бил турчин. Прапрабаба ми Айше също е женена за турчин, който заминава през 1916 г. за фронта и се връща след 7 години пленничество в Сърбия. Родът на дядо също има татарски корени. Прапрадядо ми Исмаил Сибрели (р. 1897 г.) е женен за баба Айше (р. 1898 – ок. 1923/24 г.)

Изглежда, че поне за мен, макар и да съм разгледал единични случаи, все пак е било възможно да се женят турци и татари още в края на XIX в. Затова частично отхвърлям твърденията, че едва ли не е било невъзможно да се женят турчин и татарка или обратното. Друга информаторка, която е туркиня, родом от Ветово, но се е омъжила за татарин, разказва: *„Моят баща не говори с мене 7 години, защото се омъжих за татарин. Мен първо ме сгодиха за турчин, обаче аз не го исках, исках татарина. С него се запознахме на кладенците, когато отивахме за вода, понеже нямаше чешми, както сега. После избягах с него, баща ми не ме пусна у дома 7 години, на сватбата ми никой не дойде от моите роднини... Чак когато се роди синът ми, тогава се сдобрихме с баща ми“⁵.*

Татарски сватби

⁴ Интервю с Мюмюн Джелилов (р. 1937 г. в село Ветово, средно педагогическо образование), проведено на 12 август 2020 г. в гр. Ветово. Същата история ми е разказана и от Азми Азмиев (роден през 1932 г. във Ветово, начално образование).

⁵ Интервю на Канария Юсеинова с анонимен информатор, роден във Ветово, проведено на 4 юни 2011 г.

Според интервюираните са се правели два вида женитби. Първият е по любов, а вторият – насила, т.е. без съгласието на младоженците. В по-далечно време, по-скоро е било по втория начин, но това не означава, че първият не е съществувал и не е бил застъпен сред татарите. Много отдавна, разказват местните, жените били продавани (т.нар. „башлѝк парасѝ“⁶). Но впоследствие хората осъзнали, че техните деца не са добитѝк, за да ги продават и прекратили тази традиция. Сватбата на татарски се нарича „той“. Тя в повечето случаи продължавала цяла седмица или няколко дни. Много подробно татарските сватби описва К. Юсеинова, която ще си позволя да цитирам и тук:

„Когато се ходи да се иска булката, семейството на младоженеца е длѝжно да донесе соѝн, кошкар (овен) и подарѝци за булката. Ако моминското семейство поиска още нещо, то мѝжското, ако много иска да вземе булката, се съгласява и обещава да го даде. Същата вечер семейството на момичето изпраща малки дарове на другото семейство, в знак на съгласие за бъдещото съжжителство. Семейството на момчето пѝк, щом се прибере вѝци, дава гощавка на гостите си. Младите стоели сгодени длѝго време, понякога година, две, а понякога и три. Когато дойде време за сватбата, започват трескави приготовления и в двете семейства. В неделя, първия ден от празненството, в семейството на младоженеца се дава гощавка. За целта се кани някой викач, който после трѝгвал по татарската махала и известявал хората за предстоящата сватба, приканвайки ги да вземат лѝжици и вилици и да идват на гощавката. Тогава сме били много бедни, дете, много, няхахме толкова прибори. Понеделник вечер е кѝна геджесѝ – това е вечерта преди началото на „истинската“ сватба, последната моминска вечер на булката. Приятелките на момата, роднините ѝ жени и жените от страна на младоженеца се събират в дома на бъдещата булка, за да кѝноса̀т рѝцете ѝ, да приготвят булото и за да са до нея, когато се прощава с родителите си. Пеят се песни и се танцува. Вторник вечер започва истинският празник. На този ден сватбарите отиват специално да вземат кардаш-а на булката. Това е най-добрата ѝ приятелка, с която са заедно от детството. В буквален превод кардаш означава сестра, а те са близки като сестри. Тя в случая ще е крѝстницата на булката. Същата вечер сватбарите са пред дома на булката и цялото семейство е там, за да се весели. Всички близки на момичето се подрежда̀т, за да раздадат подарѝците и да закачат парите си. Този ритуал се нарича аскѝ. В сряда се ходи да се вземе билязер-а на младоженеца, който в случая ще изпълнява ролята на крѝстника. След това се ходи в дома на булката. „На татарски му казваме „уланѝ алѝ“ (мѝжско семейство, мѝжската част). Свекѝрвата сѝда на земята и чака булката да се покаже. От семейството

⁶ Даването на „башлѝк парасѝ“ се практикувало по нашите земи при турците и татарите. Днес може би и все още се практикува в по-изостаналите патриархални общности в Анадола, Турция.

на момата обаче искат да видят първо подаръците за момичето. След това бъдещата „майка” накичва бъдещата си „дъщеря” със злато или каквото друго има. След нея се нареждат и останалите роднини на младоженеца, които дават подаръци на бъдещата снаха. Навремето, във времена на бедност, сме нямали оркестри, както сега. Цялата музика бяха песни и мелодии пята на уста. Събират се една групичка и цял ден пеят и веселят хората. Едните пеят, другите танцуват и това беше. В четвъртък е денят за вземането на булката. Ето тук вече се усеща турското, защото много отдавна съм чувал от моите старци да разказват за това, как възрастните жени от страна на момичето качвали булката на кон и сами я отвеждали в дома на зетя. При нас вече не беше така. Сватовете сами идваха за момичето. На този ден е имало един ритуал, който за жалост вече сме изгубили – стреляне по яйце. Тогава и ловците били много. Мъжете от мъжката страна завързвали някъде едно яйце и който успеел да го улучи получавал подарък от булката. На този ден, ако и семейството е малко по-заможено се организирали и конни състезания, борби и т.н. Преди да тръгне булката към новия си дом, нейните роднини – мъже се подреждат пак по-възраст, за да може тя да се прости с тях и да им целуне ръка. Сватбарите идват за своята булка с каручка, предимно теглена от волове. Тя е украсена възможно най-добре и с парче черга отгоре. Воловете също не са оставени без украса. Техните рога са боядисани, а вратовете им окичени с блестящ варак. Заедно с булката, в каручката, са още най-близката ѝ приятелка – кардаш-а и други нейни роднини. Който през това време се изпречи на пътя на каруцата и спре сватбарите, трябва да му бъде даден някакъв подарък – хавлия, кърпичка или нещо друго. Подаръчетата са от булката. В булчинската каруца бащата на момичето слага и байрак (това са пет метра плат, вързани на дървен кол). На него са закачени мъжка риза, някоя хавлия, кърпички и още някаква друга дреха. След това някои от младежите ергени вземат този байрак и го развяват през целия път до дома на момчето. Когато спрат пред дома на зетя никой от каручката не слиза. Всички чакат да се появи свекъра, за да смъкне снаха си. Този обичай го наричали смъкване на булката. Щом се появи бъдещият „баща” близките на момичето слизат и искат „нещо” за булката, иначе момата няма да слезе. И той обещава да даде например едно теле или шивачна машина, 3 декара земя или каквото има. След тези обещания булката слиза от колата. Пред нея са застанали роднините на момчето, подредени в редица по възраст - от най-близката роднина, до най-далечната. Булката целува ръка на всеки един и им дава по някой подарък. По този начин тя успява наведнъж да се запознае с новите си роднини. През това време зетят е или в някои комшии, или в дома на биязера си.

Известно време преди булката да пристигне, специален пратеник на младоженеца отива да провери колко далеч са сватбарите. Пратеникът е

конник, казват му Къйеу атъ – конят на зетя. Отива до каручката, булката му дава възглавничка, която той после предава на бъдещия съпруг. Съответно, в знак на благодарност за мюждето – добрата новина, младоженецът му дава пари. Заедно със зетя са и неговите приятели. Това е последната му ергенска вечер. На този ден бръснарят бръсне младоженеца, а приятелите му, му пеят, забавляват го, танцуват. Байрактарите също отиват там – за да поискат подаръци, които да закачат на байрака, за да стане той по-ценен. Подаръци искат и от бащата на зетя и от другите му роднини. В края на вечерта обявяват байрака за продан. Този, който има намерение да вдигне сватба се решава да го купи - например някой баща, който ще омъжва дъщеря си. Ако има много желаещи се прави наддаване и който предложи повече пари получава байрака. В петък вечер семейството на момчето дава отново гощавка за цялото село или махала. Роднини или приятели носят баклава, защото на тяхна сватба и ти си занесъл такава. Един вид те ти я връщат. Понякога се събираха 30,40 баклави. По-далечните роднини пък носеха пиде. По-близките роднини на момчето чакат с тави в ръка пред домовете си, за да могат сватбарите специално да дойдат и да ги вземат с музика, с веселие и с байрак. Или музикантите ги чакат близо до къщата и започват да свирят по-весело, щом видят пристигащите гости. В дните на тържеството, ако сватбарското семейство е много бедно всеки поканен гост носи по нещо в дома – било то баница, месце или друга храна, която да е в помощ на младоженците. В Тръстеник все още е така. Вземат си хората под мишница пакет леца или боб, захар или каквото там има и отиват на гощавка. Много бедно сме живели навремето, дете, много. Дни преди това приятелките на булката и други нейни роднини- жени – отиват в дома на момчето, за да подредят чеиза и да спретнат новия ѝ дом. Опъвали въжета от стена до стена и там нареждали чеиза. Непосредствено преди първата им брачна нощ двамата младоженци трябва да извършат преклонението намаз - два режата. Няколко дни след сватбата, роднини на момичето отиват да посетят дъщеря си в новия ѝ дом. Събират се в стаята - нарича се бардак. Младоженците идват и целуват ръка на гостите и започва гощаването. Като си тръгват гостите казват „Заповядайте и в нас!“. След известно време семейството на момчето отива на гости на тъстовете. Всъщност на това гости е поканено цялото село. Менюто на гощавките е: супа, яхния с месото от овцата, която по-рано им бе подарена от зетя, баница, халва, зелева манджа, мляко с ориз, хошав. Същата вечер младежите, роднини на булката, карат зетя да брои просо – зрънце по зрънце, а ако иска да се откаже, той трябва да си плати. Скриват му обувките, които по-късно ще му продадат. Носели са котка на зетя, за да ѝ подкове краката и още подобни закачки с цел извличане на пари. Билязерите също не остават неосжугени.” (Юсеинова 2011: 9-12).

Хъдрелез

Хъдрелез, както по-горе беше споменато, съвпада с Гергьовден. В този ден задължително се прави ястието „майлъ калакай“ и се раздава за здраве и берекет.

„Ние живеехме в края на селото, до гората. На 6 май се провеждаше Хъдрелезът, съвпада с Гергьовден. Отивахме в гората, правехме люлки и се люлеехме. Бабите правеха калакай (питка), която увиваха в забрадка и търкаляха надолу по баира. Така се забавлявахме“⁷. Това си спомня баба Къймет, която е родена на 17 април 1922 г. в селото.

Тепреш

Тепреш е стара татарска традиция. Думата означава „събиране сред природата“. Провежда се първия петък след Хъдрелеза. Във Ветово се празнува до 1944 г., а през социализма, според моите информатори, не е застъпено толкова често. След промените от 1989 г. и създаването на културно-просветно дружество „Асабай“, се празнува всяка година в различни места. Последните години се наложи тенденцията да се празнува в местност, близо до град Ветово. Тук идват гости от Румъния, Турция и от други села и градове, населявани от кримски татари. Според Ив. Миглев тепрешът във Ветово „не е много познат като поменален обичай, а с тази дума се ознаменува времето, когато узреят дините по бостаните и в семействата се разнасят цели каруци от плодовете“ (Миглев 2006: 192). Тук изследователят е прав, тъй като повечето от по-възрастните ми информатори потвърждават написаното от него. Ето и пример:

„Ходехме на нивите за тепреш. Вземаха брашно, олио, месо, картофи и отивахме. Там имаше софри, където месехме тестото и правехме кобете (татарско ястие – б.а. моя – О. А.). Пеехме песни, ядохме. По цял ден бяхме там и се веселяхме.“ – си спомня баба Къймет за тепреша“⁸.

Но важно е да се отбележи, че през последните години се наблюдава тенденцията тепрешът да се превръща в поменален обичай. Това особено си личи от факта, че от няколко години тепрешът се организира на дата, близка до 18 май. По такъв начин всъщност се почита паметта на кримските татари, които на 18 май 1944 г. са били депортирани от Й. Сталин.

Татарската кухня във Ветово

⁷ Интервю с Къймет Даудова (родена през 1922 г. в село Ветово), проведено на 21 юли 2019 г. в гр. Ветово

⁸ Интервю с Къймет Даудова, проведено на 21 юли 2019 г. в гр. Ветово.

Един пътешественик описва ногайските татари, като „*скитащи пастири, които нямат ни градове, ни дом*“. Според него те не знаят нито да орат, нито да копаят и ядат само месо и пият мляко, като се присмиват на руснаците, че те ядат и пият жито (водката се прави от жито) (Бродел 2017: 81). Нагледно доказателство, че в трапезата на татарите никога не липсва месото и месните манджи. Във Ветово (но безспорно в Крим, а и навсякъде, където има татарско население) е много известен т. нар. „*чиборек*“. Това ястие е придобило такава известност, че за него са писани стихотворения. Например стихотворението „Чиборек“ от Исмаил Отар, където авторът възхвалява ястието чиборек и татарската кухня по неповторим начин (Джанай 2012: 167-171). Чиборекът по принцип се прави предимно от овче месо, но във Ветово го правят и с варени картофи и сирене. Иначе това вкусно ястие може да се приготви и с други продукти. Редом с известния чиборек, ветовчанинът много добре познава и *джантъка, кобетето, катламата, калакайя, курмаш* и други. Като споменахме ястието джантък, трябва да добавим и един факт, който е много интересен. Легендата гласи, че булките, които се готвели да се женят, се пробвали дали могат да сгъват тестото на джантъка. Ако случайно не можели, те се смятали за недоделани.

Разбира се многообразието на татарската кухня не свършва с това. Има още много ястия, които я правят толкова великолепна. Безспорно татарската кухня е въздействала и върху другите етноси във Ветово. Това разбира се не е станало веднага след идването им във Ветово през средата на XIX в., а е по-късен резултат от добросъседски отношения, смесени бракове и сближаване. Благодарение на процесите на сближаване, смесените бракове, добросъседските отношения и динамичния културен обмен, започва и „възходът“ на татарската кухня във Ветово. Дотогава тя била нещо специфично за татарите, а след това започва да се разпространява и сред другите етноси. На празника Хъдърлез (6 май) например, във Ветово е традиция татарите да правят и раздават калакай за здраве и берекет. В резултат на татаро-турското сближаване и турците възприемат това тестено изделие. Чиборекът и джантъкът, например, са ястия, които често се готвят и от турци, редом с тъй известния и вкусен „*татар ашъ*“, който много прилича на турското тестено ястие *мантъ*. Други ястия от татарската кухня са: *сорпа* (вид месна супа), *ботка*, чорба „*алишке*“, чорба „*лакша*“, чорба „*увмач*“, „*кашък борек*“ (чорба), *салма*, *курмаш*, *саръбурма* или *долангаш* (вита баница), *кърма* (вид баница), два вида *калакай*: единият е за ежедневието, а другият за празника Тепреш, *къйгаша* (вид питка), *бохча* и сладки: *гюл баклава*, *дудак баклава*, *богурдак баклава* и *шекер къйък* (Джанай 2012: 153-162).

Много е възможно част от гореописаните ястия да са неизвестни за по-младото поколение хора от Ветово, но това не означава и че всички по-възрастни знаят или са чули за тях. Преди да напиша тези редове се допитах до по-възрастни хора от Ветово, дали знаят и са напълно осведомени за тези ястия, които Г. Джанай е описала по подробен начин в своето изследване „Дошлите с огъня си“ (2012). Но Г. Джанай изследва и пише по-скоро за татарското население в Добруджа. Така че много е възможно да има различия между татарите, които живеят по тези земи и татарите, които живеят във Ветово. Така е и с диалектите: например татарският език, който се

говори във Ветово е с ногайски диалект и се различава от този, който се говори в с. Голямо Враново, Русенско. Друг факт, който не би трябвало да се пренебрегва, е смяната на поколенията, при която някои по-рано установени ценности и морал също се променят. В резултат се променят старите виждания и възгледи и се възприемат нови. Това до много голяма степен означава и коренна промяна в кулинарната традиция, затова рецептите (и не само те) на някои ястия се забравят. Проблематиката до голяма степен е сложна. Липсва достатъчно литература за татарското малцинство в България, специално за ветовските. Това не означава, че нищо не е писано за тях, напротив. Тази информация обаче или не е достъпна за всеки, или литературата е стара и се намира трудно. Факт е, че когато живееш сред татарско население, то няма как да не си запознат (макар и не напълно) с техния език, бит, култура, традиции и кухня.

Нека да разгледаме обредните храни на татарите. Преди обаче да преминем към тях, няма как да не споменем, че турските и татарските обредни храни са еднакви. При мевлид (религиозен обред при мюсюлманите, който се извършва или след кончината на човек или просто за живот и здраве), храните които се приготвят са: чорба (млечна чорба или леща чорба), яхния, баница и халва, зелева манджа и десерти: мляко с ориз (сютлач или във Ветово „сютлашъ“) и ошав. Тези храни са общи и за турците и за татарите, понеже културно-етническите процеси, протекли във Ветово обединяват двете кухни. Единственото нещо, което е различно е това, че на 40-тия ден от смъртта на един човек (при татарите) се готви сорпа.

Подготовката за зимата тече динамично при татарите. Набляга се на месото, тъй като то е неотделима част от тяхната кухня. Приготвят се суджуци, пастърми, а в по-ново време и кутии с месо и т.н. Също така и туршии, лютеница, различни видове мармалад и сладки (Джанай 2012: 153).

Език

Татарският език е доста добре запазен във Ветово. За татарите от Ветово е характерен т.нар. „бахчесарайски“ диалект, който е най-чистият говорим и писмен език и в самия Кримски полуостров. Това се дължи на факта, че няма толкова смесени бракове между турци и татари. За самите татари това е добър показател, защото именно благодарение на това, според тях се е запазил езикът. Хошгюн Насуф, дълги години председател на „Асабай“, споделя, че на един симпозиум в Румъния румънски изследовател му казал, че „от цялата зала Вие говорите истински татарски“ (Антонов 2004: 163).

Заклучение

Като заключение бих искал да кажа, че нивото на татарознанието в България се повишава с всяка изминала година. Усилията, които полагат редица наши и чужди изследователи, се отразяват в историческата и етнологичната книжнина. Но съм на

мнението, че все още има неизследвани аспекти от историята, културата и традициите на кримо-татарския етнос в България. Разбира се, историческата наука е в постоянен процес на развитие и усъвършенстване. Опитът, който натрупва и споделя изследователят в свои научни изследвания, намира отражение в гилдията. Оставам с надеждата, че татарознанието в България ще се развие още и през следващите години ще се разкрият още интересни аспекти от историята на кримските татари, живеещи в България. Накрая бих искал да добавя, че според мен трябва да се обърне фокусът към съдбата на този етнос в България през периода 1944-1989 г. Наскоро Комисията за разкриване на документите и за обявяване на принадлежност на български граждани към Държавна сигурност и разузнавателните служби на Българската народна армия (КРДОПБГДСРСБНА) издаде сборник с документи, който се наименува „ДС и малцинствата“. Там бяха поместени и документи за татарския етнос у нас, но това е само началото, основата на една изключително интересна тема, която може да се доразвие в бъдеще у нас.

Библиография :

Алиев, Октай 2018 *Татарската кухня във Ветово* – В: <https://www.ludogorie.info/component/k2/item/6141-tatarskata-kuhnya-vav-vetovo.html>

[Aliiev, Oktay 2018 *Tatarskata kuhnya vav Vetovo* – V: <https://www.ludogorie.info/component/k2/item/6141-tatarskata-kuhnya-vav-vetovo.html>]

Алиев, Октай 2020 *Ветовският ходжа, учителят Хафъз Якуб Каиров* – В: сп. „Мюсюлмани“, бр. X/2020, с. 17 [Aliiev, Oktay 2020 *Vetovskiyat hodzha, uchitelyat Hafaz Yakub Kairov* – V: sp. „Myusyulmani“, br. H/2020, s. 17]

Антонов, Стоян 2004 *Татарите в България*, Добрич, Неврез [Antonov, Stoyan 2004 *Tatarite v Bulgaria*, Dobrich, Nevrez]

Бродел, Фернан 2017 *Структурите на всекидневието*, София, Прозорец [Brodel, Fernan 2017 *Strukturite na vsekidnevieto*, Sofia, Prozorets]

Джанай, Гюлсер 2012 *Дошлите с огъня си*, София, „Проф. Марин Дринов“ [Dzhanay, Gyulser 2012 *Doshlite s oganya si*, Sofia, „Prof. Marin Drinov“]

Кузманова, Магдалена 1995 *Някои сведения за татарите в България през XIV-XIX в.* – В: Българска етнология, год. XXI, кн. 2, с. 53-63 [Kuzmanova, Magdalena 1995 *Nyakoi svedenia za tatarite v Bulgaria prez XIV-XIX v.* – V: Balgarska etnologia, god. XXI, kn. 2, s. 53-63]

Лазаров, Лазар 1943 *Етнографско изследване на село Ветово - Русенско*: [Дипломна работа, представена в катедрата по Славянска етнография при СУ]. София

[Lazarov, Lazar 1943 *Etnografsko izsledvane na selo Vetovo - Rusensko*: [Diplomna rabota, predstavена в katedrata по Slavyanska etnografia pri SU]. Sofia]

Миглев, Иван 1997 *Обичаят „Неврез“ у кримските татари в България* – В : България етнология, год. XXIII, кн. 3-4, С., 1997, с. 152-156 [Miglev, Ivan 1997 *Obichayat „Nevrez“ u krimskite tatari v Bulgaria* – V : Balgarska etnologia, god. XXIII, kn. 3-4, S., 1997, s. 152-156]

Миглев, Иван 2006 *Обичаят „тепреш“ – татарският „Софинден“* – В: Етнологията вчера, днес и утре (изследвания, посветени на 65-годишния юбилей на доц. д-р. Николай Иванов Колев), с. 191-201 [Miglev, Ivan 2006 *Obichayat „tepreshe“ – tatarskiyat „Sofinden“* – V: Etnologiyata vchera, dnes i utre (izsledvania, posveteni na 65-godishnia yubiley na dots. d-r. Nikolay Ivanov Kolev), s. 191-201]

Мръвкарлова-Михайлова, Мария 2013 *За кримските татари от Североизточна България*, София, Авангард Прима [Mravkarova-Mihaylova, Maria 2013 *Za krimskite tatari ot Severoiztochna Bulgaria*, Sofia, Avangard Prima]

Списъкът на населените места (по преброяването на 1 януарий 1881 г.), София 1885, Държавна печатница [Spisak na naselenite mesta (po prebroiyavaneto na 1 yanuari 1881 g.), Sofia 1885, Darzhavna pechatnitsa]

Цикалов, Владимир 1979 *История на икономическите и политически борби в гр. Ветово* - Русенски окръг, за победата на народната власт и социалистическото преустройство на селското стопанство, Русе [Tsikalov, Vladimir 1979 *Istoria na ikonomicheskite i politicheski borbi v gr. Vetovo - Rusenski okrag*, za pobedata na narodnata vlast i sotsialisticheskoto preustroystvo na selskoto stopanstvo, Ruse]

Юсеинова, Канария. 2011 *Език и обичаи на татарите в България (наблюдения, спомени, анализи)*, непубликувана статия [Yuseinova, Kanaria. 2011 *Ezik i obichai na tatarite v Bulgaria (nablyudenia, spomeni, analizi)*, nepublikuvana statia]

Юсеинова, Канария 2011 *Културни символи и ритуали на кримско-татарския етнос в България*, (неиздадена дипломна работа) [Yuseinova, Kanaria 2011 *Kulturni simvoli i rituali na krimsko-tatarskia etnos v Bulgaria*, (neizdadena diplomna rabota)]

Янкова, Венета 2017 *Професор Емил Боев и татарознанието в България – приноси и следовници* - В : Евтимова, Т., Саръиванова, И., Йорданова, М., Желязкова, Ж., Даскалова. М. (съст.) *Български учен, ориентиран към изтока. Научен сборник в памет на проф. Емил Боев*, с. 332 – 341. [Yankova, Veneta 2017 *Profesor Emil Boev i tataroznaniето v Bulgaria – prinosi i sledovnitsi* - V : Evtimova, T., Saraivanova, I.,

Yordanova, M., Zhelyazkova, Zh., Daskalova. M. (sast.) Balgarski uchen, orientiran kam iztoka. Nauchen sbornik v pamet na prof. Emil Boev, s. 332 – 341]

Янкова, Венета 2020 *Преводачи на култури*, София, Парадигма [Yankova, Veneta 2020 *Prevodachi na kulturi*, Sofia, Paradigma]

Архивни материали :

ДА-Русе: ф. 534, оп. 1, ЧП № 534 [DA-Ruse: f. 534, op. 1, ChP № 534]

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA): NFS 6505 [Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA): NFS 6505]

Октай Алиев е студент III курс, специалност "История" в Софийски университет "Св. Климент Охридски". Научните му интереси са в областта на история на българските земи (XV-XVII в.), история на Османската империя, османистика, институции в Османската империя, турска общност в България, кримо-татарска общност в България. Имейл: oktayaliev.2000@abv.bg