

ТЕРЕНИ

Съдбата на традициите

СПИСАНИЕ НА АКАДЕМИЧНОТО
ЕТНОЛОЖКО СДРУЖЕНИЕ (АЕС)
КЪМ ИСТОРИЧЕСКИЯ ФАКУЛТЕТ НА СУ

БРОЙ 4



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 4

Ноември 2019 г.
Исторически Факултет

Съставител: Ина Пачаманова, Виолета Коцева

2019 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 3

2019
Faculty of History

**Compiled by: Ina Pachamanova,
Violeta Kotseva-Popova**

2019

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/TER2019.4

СЪДЪРЖАНИЕ:

Еля Цанева Някои предварителни бележки към проблемите на социо-културната динамика и устойчивото развитие /Възможно ли е изграждането на адаптивна стратегия, базирана върху традиционни подходи в животновъдството: ситуациите на шап и чума по животните в Странджа през 2011 и 2018 г./

Mirjana P. Mirchevska Anthropology of Identities: What Does it Mean to be a Great (The Greatest) Macedonian (based upon the Ilinden March)

Петя Василева – Груева Традиция за употреба –концепцията за културно-историческо наследство и неговата публична презентация

Fotini I. Toloudi When the wife is complaining: The tradition of marriage through Greek textbooks of ancient, medieval and modern History (academic period 2017-2018)

Ина Пачаманова Съвременни проявления на традиционните представи за „мъжко“ и „женско“

Tanya Matanova Vishivanka Parade and Day of Vishivanka as New Traditions for Ukrainians of 21st Century

Дария Василева Промени в българската традиционна култура. Кумството от разстояние.

Иванка Абаджиева-Иванова Мобилността като фактор в образованието на (ромските) деца

Петя В. Димитрова Конструктът „селска идилия“ и опитите за традиционен живот в съвременна селска среда

Васил Балтаджиев Трансформации и роля на съвременната кръчма като социален център на селото

За броя

В настоящия брой на сп. „Терени“ са поместени статии, разработени от докладите от международната научна конференция „Съдбата на традициите“, организирана от катедра „Етнология“ на Софийски университет „Св. Кл. Охридски“ и проведена от 16-ти до 18-ти ноември 2018 г. в гр. Кюстендил. Поради значителната натовареност на университетското ни издателство предвиденото книжно тяло е трудно да бъде реализирано, но се надяваме онлайн изданието да достигне до повече читатели, с което да компенсираме дългото отлагане. Изрично уточняваме, че текстовете са поместени така, както са предадени за печат в началото на 2019 г., поради което някои по-скорошни издания липсват в цитираната литература.

Сред авторите на следващите страници са утвърдени учени не само от България, а и от съседните страни, а темите засягат разнообразни проявления на традициите в нашето съвремие, включително като потенциал за изработване на стратегии за решаване на актуални проблеми. Младите ни колеги на свой ред, показват не за първи път интуиция в подбора на теми, а и развити професионални умения и качества при тяхното разработване.

Убедени сме, че въпреки забавянето, статиите, поместени по-долу не са загубили своята актуалност. Дори напротив, част от темите, които те проблематизират са като че ли още по-видими днес. Не се съмняваме, че тяхното проучване ще има своето продължение и в бъдеще.

Приятно четене!

От съставителите

**НЯКОИ ПРЕДВАРИТЕЛНИ БЕЛЕЖКИ КЪМ ПРОБЛЕМИТЕ НА СОЦИО-
КУЛТУРНАТА ДИНАМИКА И УСТОЙЧИВОТО РАЗВИТИЕ**

**/Възможно ли е изграждането на адаптивна стратегия, базирана върху традиционни
подходи в животновъдството: ситуациите на шап и чума по животните в Странджа
през 2011 и 2018 г./**

доц. д-р Еля Цанева, Институт по етнология и фолклористика с Етнографски музей при
Българска академия на науките

**Elya Tzaneva, Assoc.Prof., PhD, Institute for Ethnology and Folklore studies with
Ethnographic Museum, Bulgarian Academy of Sciences**

**SOME ANTHROPOLOGICAL INSIGHTS IN SOCIO-CULTURAL DYNAMICS AND
SUSTAINABILITY (Is it possible to build an adaptive strategy based on traditional
approaches in animal husbandry - Case study of Strandja's plague in 2018)**

Abstract: *The presentation investigates comparatively three critical events in South-East Bulgaria (area of Strandja mountain) in the second decade of the millennium, when the region was struck by particularly critical outbreaks of contagious livestock diseases: foot-and-mouth disease (FMD in 2011), “blue tongue” disease (in 2013), and highly contagious sheep and goat plague (PPR - Peste des Petits Ruminants, in 2018). As well known, in the past local traditional culture responded to the challenges of biological and other hazards through building an adaptive strategy at the edge of rational and spiritual concepts, interpretations and practices. This article tries to answer the question, whether in similar situations today the local people continue to rely on the past cultural knowledge for coping and adapting, even when such behavior contradicts the EU legislation. In such cases, anthropological investigation is much needed (although never sought) because it may offer a real-life tool for a more adequate exploration of mandatory reaction which should be equally suitable for the local farmers, politicians and those who had to carry out the consequences of the prescribed policy.*

Key Words: traditional ecological knowledge, EU regulations, cultural traditions, sustainability

Подобно на своите близки и по-далечни съседи, България все по-често става обект на бедствия и катастрофи от различен произход, мащаб и последствия. Те отклоняват живота на хората по места от обичайния му ритъм, променят неговото качество и

създават ситуации, в които подготвеността, превенцията и адекватната реакция се оказват фактори на човешкото оцеляване. Поради значимостта си, дебатът върху бедствията все повече навлиза в злободневната тематика и във всекидневния език, заявява своя територия в общите и специализирани изследвания, трайно се намества в политическите разговори и в дневния ред на национални, регионални и световни форуми. Мисленето върху отношението между цивилизацията и околната среда, съответно между общностите и бедствията е мотивирано от настоящето и обърнато с тревога към бъдещето, но то неотменно тръгва от причинно-следствените връзки, които минали познавателни и културни стандарти са прокарвали между разнородни катастрофични събития и действията на хората.

И в българските земи повечето типове бедствия са се появявали нерядко в историческото време, и за тях културната памет и локалните традиции дълго си спомнят. По тази причина, реагирането на бедствия и катастрофи от разнообразен характер е дълбоко вкоренено в културата на населението. На основата на този спомен засегнатото население създава мислене, изработва модели и стратегии за отношение и реакция, които – ако са адекватно изучени и анализирани, и днес биха могли да се приложат в едно рационално поведение за превенция и преодоляване на ефектите от бедствията. Успешните стандарти, установени при подобен анализ, биха намерили място в насоки и указания от официален характер, съвместно с мерките на местните и централни органи, за да повишат тяхната ефективност.

Етнологията/антропологията бавно започва да доказва своето място и право на научно присъствие в тези изследвания, основано върху нейните методически предимства: На първо място, те се мотивират от изследователския маниер на тези дисциплини да разглеждат своите предмети и обекти цялостно (холистично) и сравнително (компаративно), като ударението се поставя върху широкия контекст на човешките взаимоотношения в съвременното и в историческото време, както и в изследване взаимовръзките между културните, социални, политически и икономически сфери и околната среда. По отношение на бедствията и катастрофите това означава: изучаване на пътищата, по които културните системи от вярвания, поведения, институции и стереотипи, характерни за дадена група или общество, поставят в центъра на сполетялата това общество катастрофа податливостта/уязвимостта, подготовката, мобилизацията,

предотвратяването и преодоляването им. Всекидневната култура по места и в цялост съдържа, а ученият открива, културни механизми (своеобразни програми или стратегии), с които бедствието е предизвикано или подпомогнато, както то е и посрещнато, за да бъде отреагирано. За българската етнологична колегия "Антропология на бедствията и катастрофите" е напълно нова тематична бразда. Тези сюжети са сравнително нова сфера и за европейската и световна етнология, независимо от наличието на няколко сериозни, макар и откъслечни публикации още през XIX в.

Учените са единодушни, че справянето с последствията от подобни бедствия е толкова по-успешно, колкото по-задълбочено са взети под внимание спецификите на етничните и национални характеристики на засегнатото население – това именно е сферата на етнологите. Разработват се етнологичните теории върху катастрофите, изграждат се хипотетични модели за техния генезис, развитие, начини за превенция, реагиране и справяне с последствията, както и особено внимателно и с адрес към настоящето и бъдещето се анализират ефективните механизми, разработени и доказали се в културата на общностите за справяне и адаптиране към кризисните условия.

Настоящият текст проследява в сравнителен план, макар и достатъчно непълно, за да не е дълбоко претенциозен, биологични критични събития в югоизточната част на България – района на Странджа, през второто десетилетие от новото хилядолетие, когато той бе средоточие на твърде драматично избухване на заразни болести по домашните животни: шапът през 2011 г. и чумата по животните през 2018 г., между тях – макар и с по-малки мащаби бе „синият език” през 2013 г. Както е добре известно и аргументирано, в миналото локалната традиционна култура е отговаряла сама на предизвикателства от биологичен и друг корен чрез изграждането на адаптивни стратегии на границата на рационалните и ирационални концепции, интерпретации и практики (Boneva 2012; Tzaneva 2012; Kolev 2012). В подобни случаи антропологичният поглед е твърде нужен (макар никога досега да не е търсен), защото той предлага един реалистичен, идващ от конкретния житейски опит инструментариум, който е в състояние да проведе адекватно изследване на реакцията към бедствието, еднакво приложима към местните фермери, към политиците и към тези, които трябва да понесат последствията на политиките за преодоляването му. В усилията си да се пребори с епидемията, общността на местните животновъди развива и прилага в миналото различни практики – рационални и духовни,

базирани върху техните наблюдения и опит. Теренните материали, чието събиране започна съвсем скоро след избухване на заразата в няколко селища от Странджанския регион, показва, че локалната традиционна култура (поне както е запомнена в последния период на съществуването ѝ от началото на 20 в.), отговаря на предизвикателства от подобно естество. И днес, когато се почувства заплашено от подобни неочаквани кризи, ангажираното население продължава да разчита на тази култура за реакция и адаптация.

Но!: традиционните подходи за справяне с болестите по животните противоречат на Европейското законодателство и норми, които постановяват, че всички засегнати от заразата животни и тези, които са били в контакт с тях, трябва да бъдат унищожени и заровени скоропостижно, дори ако някои или повечето от тях са напълно здрави, според тълкуването на животновъдите. Съответно, процесът на унищожаване на домашните животни е задвижен според регулациите, но той си остава емоционално твърде болезнен и не се приема от фермерите. Характерът на българската традиционна култура – комплексен, предимно аграрен и самозадоволяващ се, помага индиректно да се развие една добре съхранена система за поддържане на баланса и устойчивостта по време на продължителни бедствени ситуации. Днешната поява на подобни болести сред животните, както и несигурната способност да им се реагира успешно, е също мотив за обръщане на българските етнологични към съответната тема.

Теренно-събирателската работа по нея е свързана със случаите на епидемии по животните в Странджа през 2011 г. (шап по крави, овце и кози), 2013 г. (син език) и 2018 г. (чума по дребните чифтокопитни животни – овце и кози). Етнологичното проучване бе проведено около шест месеца след избухване на епидемията през 2011 г., както и почти паралелно с протичането ѝ по време на чумата през 2018 г.¹ Проучванията са все още в ход, поради което споделените по-долу впечатления имат характер на работни хипотези и представят едно предварително обобщение на теренните впечатления, фокусирани върху въпроса какво помнят и знаят животновъдите от района за традиционния опит и как балансират своите традиционни опити със съвременните регулации.

През януари на 2011 г. в Странджа беше обявена епидемия от шап – пренесена от Турция, болестта се появи в България за пръв път от 1996 г. насам. Първичното огнище

¹ Всички посочени в текста позовавания на теренен материал, са от лично събрания от авторката и регистриран в Народописния Архив на ИЕФЕМ: АИЕФЕМ, 931–III; АИЕФЕМ, 931a–III.

беше установено в с. Кости, община Царево, което естествено се превърна в първи и основен теренен локус на изследователския екип. Болестта много бързо се прехвърли в общини Средец и Малко Търново. Борбата с шапа нанесе сериозен удар върху животновъдството на Странджа, което тъкмо беше започнало „да вдига глава” и дори беше отбелязало първата си от много време насам позитивна година. Чак в края на юни 2012 г. ветеринарната карантина беше снета в региона като цяло. Стопаните действително бяха бързо и добре компенсирани за унищожените животни, но комплексният ефект на мерките върху региона бе негативен, както наблюденията показват.

Бедствената ситуация веднага се открои като особено предизвикателна към идеята и усилията за постигане на локалната икономическа устойчивост. Веднага след избухване на заразата бе широко обявено за потребността от спазване на Директива 2003/85 на ЕС от 29 септември 2003 г., според която животните трябва да бъдат „хуманно евтаназирани”². В хода на процеса бяха регистрирани много случаи, в които фермерите се събират и отправят молба за ваксина или изолация, но тези искания са възпрени с мотива, че ЕС забранява експорта на месо от ваксинирани животни. При първото и последвалите масови унищожения на няколко места в региона са унищожени по повече от 100 крави и бикове, овце и кози, отделно е голямата цифра на убитите единични животни в частните домакинства. Алтернативни политики на изолация и ваксинация не са обсъждани на нито един етап от кризата. Няма дискусии дали убиването, изолацията на инфектирани животни или ваксинирането им са най-ефективната реакция и животните са избити в някои от селищата на един от най-светлите зимни празници – Ивановден (7 януари). Животновъдите и дребните собственици преживяват трагично загубата, защото са убедени, че животните им са здрави: „*Не бяхме сигурни, че всички животни са болни*”; „*Само краката им бяха поразени; това ни се беше случвало и преди и ние знаем, че е лечимо, знаем как да се справим с него...*”.

² За всички страни-членки мерките, задължителни за подобни случаи, са точно, недвусмислено и непроменимо ясни: умъртвяване и унищожаване на всички засегнати животни в инфектираната точка; проследяване и унищожаване на месото и другите продукти от инфектираната точка; постановяване на строги рестрикции върху движението на хора, превозни средства или други животни в района около инфектирания; почистване и дезинфекция на засегнатия район, както и на всички превозни средства или техника, която влиза в него (eu.vlex.com 2003).

Ударът върху странджанското животновъдство след 2011 г. е многопосочен: На първо място се намалява силно броят на животните; На второ – главният техен контингент е заменен – едрият рогат добитък отстъпва място на стада от овце и кози; На трето – настъпва рязък спад в мотивацията на местните животновъди да отглеждат добитък, а десетки малки стопанства се лишават от единичните си животни, които отглеждат за лични нужди.

Две години по-късно, през есента на 2013 г., селата Стоилово и Кочан в Странджа също преживяват своята „Черна Събота” – тя се пада в случая на 21 септември и отново фермерите и селяните са убедени, че животните им са здрави и даже дават гаранция, че за няколко дни могат да третират успешно животните с изпитани традиционни практики. Реакцията им е аналогична на предходната: *„Какво можех да направя?”,* пита възрастен животновъд. *„Аз продавах мляко, до вчера се грижех за 40 животни; днес съм с празни ръце и нямам нищо. Как да преживея?”*. И през 2018 г.: *„Все още не мога да повярвам, че това ми се случва за трети път... Първо шапът, после синият език, сега чумата. Вече не знам на кого да вярвам, не знам и какво да правя утре. Имах 236 животни, и сред тях нито едно болно. Но откриха едно болно животно в стадото на моя колега, и убиха всички негови, а и всички мои. Не знам какво вече да кажа...”* Около 14000 животни в областта са евтаназирани, оставяйки животновъдите гневни и отчаяни. Нов момент през 2018 г. е мобилизацията срещу убиването на животните от страна на екологични и протектиращи животните групи, но по-важно – от страна на самите животновъди и дребни собственици и това е една тема, която иска отделно проучване³.

В целия район на Странджа се игнорират молбите на населението за ваксина и за време да се приложат традиционните практики по превенция и лечение. Това поражда драматични моменти и ситуации, широко описани и дискутирани в медиите. И при двете тежки епидемии уроците и опитът от миналото и предложенията, идващи от традицията –

³ В сравнение с избитите животни в резултат на прилагане на задължителните европейски мерки в други страни (напр. в Обединеното Кралство през 2001 г. и нататък – вж Woods 2004), тези цифри може би изглеждат малки. Практически обаче, това са целите стада и всички до едно налични животни в стопанствата, защото макар в миналото в Странджа да е имало стада от над 1000 овце, а социалистическите АПК да са търсели още по-голям мащаб, специалистите приемат, че оптималният/устойчивият размер на стадото е до 200 глави овце и днешните животновъди се придържат с убеждение и от личен опит към това ограничение (Събев 2012).

както от сферата на традиционното екологично знание, така и от традиционните вярвания – рационални или не, са категорично отклонени и игнорирани.

За каква точно традиция става дума и защо тя заслужава отношение на респект в посочената тематична линия? Животновъдството е било винаги основната икономическа активност в Странджа. Домакинствата са били организирани като номадски и уседнали ферми, като животните са били използвани и за работа на полетата. Според детайлните описания в литературата, една значителна част от мъжкото население в областта изгражда устойчивата общност на квази-номадските говедовъдни фермери (Boneva 2009; Boneva 2012). Техният живот следва сезонния цикъл с отглеждането на стадата във високите планински пасища през зимата и в ниските равнинни такива през лятото, съобразявайки се с жизнения цикъл на самите животни. „Зимата” и за номадите, и за квази-номадите, обхваща времето между Димитровден (26 октомври) и Гергьовден (6 май), когато овцете се заплождат, агънцата се раждат и растат, докато „лятото” е между Гергьовден, през Деня на Св. Богородица (15 август) и до Св. Димитър и това е времето за развъждането и отглеждането на животните и за производството на млечни продукти във високопланинските мандри. Прекарвайки почти целогодишно със стадата, в условията на тясна връзка между фермерите и животните и развивайки взаимна зависимост, животновъдите получават възможността *„да наблюдават и преживяват всички възможни проблеми и беди, отнасящи се до животните”* (Шишков 1909-10; Шишков 1912). От тази близост и ангажирана непрекъсната грижа се натрупват и отлагат в културната памет практики, които убедително се установяват в традиционното знание, добиват по правилата на културния процес ритуален образ и се превръщат във вярвания и мирогледни възрения. Процесът е живото-спасяващ, съответно – живото-застрашаващ за хора, животни и стопански структури, поради ролята на животновъдството като главна икономическа активност в региона.

Методологично и структурно ролята на традиционната култура в определяне на съвременното поведение и отговор на фермерите на бедствените събития следва т.нар. „тристепенен процес”, който води до изграждането на традиционното екологично знание и който е регистриран още от Стою Шишков – наблюдения-практики-вярвания/ритуали. Множество т.нар. *„овчарски истории”*, документирани през 19 и ранния 20 в., съдържат регистрация на подобно знание (Шишков 1912). По-надолу представям накратко тези

степени във вида, в който ги записахме в Странджа по време на теренното обследване 2011/2018 г.:

Наблюдения: „*Шапът*“ е разпознаваем от населението – както от професионалните фермери, така и от средните и дребни собственици на домашни животни, по симптоми като: наранена уста, лиги, невъзможност на животните да се хранят и бързо отслабване в рамките на няколко дни. Рани се появяват върху глезените им, лесно и бързо се инфектират, често водещи до невъзможност за каквото и да е движение. Животното не може да движи крайниците си и често дори след излекуване, окуцява.

Местните животновъди и стопани са напълно наясно, че болестта в екстремния ѝ вид е водела до масово измиране на животните в миналото и причината е остро заразният ѝ епидемичен характер, който я утвърждава в традиционната култура на българите с названието „мор“ (Българска народна медицина 2013). Спомената е в множество антични книги с предсказания от този регион за периода от 9 в. нататък, и съответните ритуални практики са представени в традиционните обичаи. А „шапът“ е познат в културата на населението в Странджа като инфекциозна болест, която се разпространява много бързо особено във влажно време, и лесно може да се превърне в „мор“, която вече е считана за смъртоносна епидемия. Според събраните теренни материали, днес животновъдите са напълно наясно, че при шапа става дума за високо заразна болест, която обаче не може да навреди на хората. Убедени са, че тя има основно икономически последствия: *„Засегнати са предимно говедата: свинете се освобождават от този вирус на 21-вия ден от инфекцията, но кравите, козите и овцете са слаби и често умират от това; въпреки че някои оживяват и носят вируса, като за дълго време показват възпаления, лигавене, блистери и рани по устата, ноктите им падат. Това силно пречи на животновъдството и икономиката страда“*.

Собствениците на големи стада в с. Кости, например, където всички животни биват унищожени не веднъж, не два, а цели три пъти (при трите споменати бедствени епидемиологични ситуации), не са пропуснали да забележат достатъчно рано първоначалните признаци на съответната болест. Те внимателно наблюдават животните и веднага забелязват първите симптоми, както се разбира от следното изказване на един от тях: *„Ние добре знаем от опит, че лигавенето може да е причинено от една или друга сериозна болест, те са около животните през цялото време и ние знаем за техните*

прояви в миналото. Шапът бе причинен от концесионери – българи от турски произход, които идват в тези места по време на уикендите, за да ловуват...” В с. Бродилово споменаването на шапа извиква други спомени: „Шапът дойде през 1939 г.”, припомня си възрастен животновъд. „Тогава имахме около 200 чифта волове за полска работа. Когато се появи болестта, веднага дойдоха ветеринарите и наредиха пълна ваксинация на животните. Никой изобщо не спомена унищожаването им, а селяните във всяко стопанство си запазиха животните и ги излекуваха, защото с тях хранеха децата си”.

Впечатлението ми от терена е, че тези спомени – макар и за отдалечени във времето случвания, са толкова точни, защото са дълбоко лични, като например: „Спомням си моя дядо Асен, който имаше два вола и те се разболяха – сполетя ги шапът, болест по краката, при която копитата им падат; единственото нещо, което му беше познато, бе названието [на лечението – Е.Ц.] – „син камък”. Той използва „син камък” и единият вол оздравя, другият умря, после купихме още един, за да направим чифта. След това моят дядо винаги отделяше настрана пари за ваксина и нямаше проблеми. Също така, преди около 15 г., по време на демокрацията, отново откъм Турция се пренесе друга болест – ние я наричаме „син език” и тя е специално по овцете. Тогава ветеринарите унищожиха заразените овце, но всички останали животни бяха ваксинирани и проблемите се избегнаха”. Жена на средна възраст от с. Кости, дъщеря на животновъд и майка на млад мъж, който преди епидемията от шап отглежда едно от най-големите стада с крави в региона, купени с пари от спечелен европейски проект и изцяло отглеждани в унисон с европейските регулации, сподели, че винаги първото лечение за окуцяло животно е поставянето на крака му в съд със „син камък” и увиването му, дори без да се използва ваксина. Тя признава смисъла на новите правила, но все пак настоява: „Моят баща беше животновъд. От него знам, че като дойде шапът, болното животно веднага трябва да се изолира и да се наблюдава непрекъснато. В повечето случаи то оздравява само, ако не – убива се само то, болното, никога здравите животни. Ако дойде чумата..., първо трябва да се убедиш, че наистина е тя...”

Историята са едни и същи, техните изводи – идентични: „Нашият регион ще загине без животновъдството. И ако не ни се позволи да използваме ваксина, то е загубено...”; „През 1955 г. дядо ми също е имал две малки крави. Един ден баща ми отишъл при него и му рекъл: ‘Тате, нокътът на кравата е паднал’. Не направихме нищо, но знаехме, че

може да е тази болест... Тогава взехме ваксина и я използвахме. След кратко време кравата оздравя. Това е сега проблемът: не всички животни бяха болни. Трябваше да ни разрешат да използваме ваксина, преди да ги убием всичките”.

Същото знание регистрираме и в селата с разпространение на „синия език” (известна локално като: “сипаница” или “цветето”) през 2013 г. Спомени за болестта и начините на излекуване на животните се регистрират и днес на терен. Животновъдите я разпознават като силно инфекциозна и осъзнават ясно, че тя може да заличи цялото стадо. Стреснати от официалната реакция, хората от засегнатите села Стоилово и Кочан се опасяват, че през пролетта болестта може да се върне, и тогава очакват крайните мерки да бъдат същите: *„Ние не искаме компенсации, искаме животните си и разрешение да ги ваксинираме като в миналото... Беше ни казано, че животните няма да се убиват, а ще се умъртвяват [тук явно се има предвид т.нар. „хуманна евтаназия” – Е.Ц.]. Не искам да споря с тези, които не разбират проблема и се придържат само към документите и се крият зад бюрократични параграфи, които обаче са пропуснали при подписването на правилата с ЕС и сега не знаят как да се измъкнат от ситуацията...”,* е мнението на един от местните кметове (news.burgas24.bg).

Същият споменат по-горе млад животновъд от с. Кости, който при срещата ни през 2018 г. бе на 29 г., ни разказа през м. октомври за унищожаването на неговите 240 животни (всъщност, той представи няколко трогателни истории заедно със своите „колеги” – млади животновъди от райони, които на практика държат в ръцете си странджанското животновъдство и които бяха дълбоко покрусени от ситуацията), като отново подчерта вече споменатото: *„... Имах 236 животни и никое от тях не беше болно....”* (<http://strandjanews.com>).

В културната памет и на трите епидемични ситуации в миналото е било реагирано успешно с рационални и митологични средства, затова – отново според главните „актьори” на сцената на странджанското животновъдство, днешният „модерен” отговор също би трябвало да включва регулярни ваксинации, отделяне на заразените животни и много внимателното им наблюдаване и обследване. Отново трябва ясно да се подчертае, че занимаващото се с животновъдство население на Странджа всъщност разпознава шапа, синия език и особено чумата по животните като опасни болести. Причината, поради която

те отказват да приемат необходимостта на всяка цена да се унищожат животните е тяхната убеденост, че повечето от тях са били напълно здрави.

Един кратък разказ върху традиционните лечителни практики в общоестничен и регионален мащаб би звучал така (според данните в: Българска народна медицина 2013): специални билки, съхранявани в специални условия и ползвани, когато опитът на животновъдите каже, че е необходимо. Някои от тези билки, известни в цялата територия на България, са: „шапиче” (назовано по името на болестта, която цери), популярната гъба „Пачи крак” – и двете се слагат в храната на заразеното животно или с отвара от тях се измиват краката му. Постоянно лечебно средство е огънят. Друга практика е измиването на краката на животното със студена вода и след това намазването им със „син камък” или със смес от катран, смола и свинска мас, както и поръсването на глезените и краката с малко количество горящи въглени и гореща пепел, за да „се опърли” болестта. Обяснението е, че заразеното животно „се стряска” от огъня и болестта „утихва”. Отново: Животновъдите, както и средните и дребни стопани, знаят, че чумата е нелечима. Това, което искат обаче да знаят със сигурност е, че става дума именно за чума...

Традиционният животновъден опит и знание на странджанските фермери съдържа алтернативни начини за третиране на заболелите животни на основата на локално разгърнати практики в употребата на местни ресурси. Това знание включва малък сегмент от практически съображения, но той е изграден в продължение на разтеглен процес на наблюдение, реагиране и управление на екосистемните процеси и функции, със специално внимание към екологичната устойчивост. Предварителното изследване показва съществуването на многообразие от локални традиционни практики за управление на екосистемата. Те всъщност включват наблюдения и опит, който с времето се трансформира в адаптационни практики за поколенията, натрупване и предаване на екологично знание. Още повече, социалните механизми зад тези практики при всяка една отделна група и общност, включително тази на странджанските животновъди, са една специфична комбинация от знания, вярвания, културни ценности и действия. Така че те съдържат съответно: компонент на локалното знание чрез наблюдение; компонент на практическото осъществяване от членовете на общността на активности, насочени към ресурсната употреба; и накрая – компонент на миросгледните структури (вярванията) за това, как хората се вписват

или как се отнасят към преобладаващата екосистема – с други думи, в този случай традиционното знание е комплекс с елементи знание-практика-мироглед (Berkes et.al. 2000). И трите елемента са кодирани и реализирани в ритуала, съответно могат да бъдат разчетени по следния начин:

Ритуалът: Както е широко представено в литературата, болните животни са третирани в миналото често с магьоснически средства, някои от които са в употреба до късно, както сочат някои от описанията в литературата.⁴ От Ст. Шишков са описани също така ритуалите на „*Новия огън*“; почти аналогични на неговите текстове са и съвременните описания на странджанските животновъди⁵. В Странджанския район плодовитостта и доброто здраве на животните се е постигало чрез култовете към определени светци: Св. Влас, Св. Георги, Св. Харалампи, Св. Модест, Св. Петка, Св. Тодор. Наред с техните празнични дни в календара, отбелязвани специално за здравето на „*стоката*“, редица други празници са се чествали, макар и не директно, и за животните: Игнажден, Марта. В селата, засегнати от последните епидемии по животните, някои специални техни патрони са се отбелязвали с нарочна празничност: Св. Модест или Модести, е считан за патрон и

⁴ Преди изгрев стопанинът отвежда болното животно до реката или до воден източник в съседно село. Извършващият магическата практика взема три листа, три върбови пръчки и три стръка трева, потапя ги във водата и докосва с тях устата на животното, изричайки заклинание. Има спомени и за много различни ритуали със специални изисквания към присъстващите в церемонията и със същата цел. В някои случаи изискването е за участие на цигани, които провеждат ритуала голи: те трябва да получат огън от търкане на два пръта и изковават метална пръчка, с която възрастен мъж от селото подкарва болните животни. На следващия ден след лечението цялото село прави жертвен „курбан“, като споделят ритуалната храна (тя включва месо от мъжко животно – агне или вол) с животните. Провежда се вън от селото или на нарочно място, параклис или някакво натоварено със значение за селяните място. Друга практика, в чиято целебност повсеместно се е вярвало, е поставяне в храната на добитъка на разделена на две ябълка (Шишков 1909-10);

⁵ Запалват се две купи сено и овцете са прекарани между тях под внимателното наблюдение на фермерите. С цел изцвяване и предпазване от болест между двата бряга на река се прекарват и кравите, а после – и между запалени въглени. При поява на „мор“ добитъкът се прекарва през дупка, изкопана под/до корена на дърво или на границата със съседно село. По време на ритуала всички домашни огнища се поливат с вода, за да угасне огънят и цялото село захваща „*Нов огън*“ от двама мъже-левичари или от две деца с едно и също име, които запалват огъня чрез триене на пръчки от леска. От този „*Нов огън*“, „*Божии огън*“ всяко домакинство запалва пръчка. Самите животни са прекарвани през дупката едно след друго в посока „*чужда земя*“. Лицето, което запалва огъня, потърква животните покрай опашката, по ушите и главите им, или намазва гърбовете им с накатранени пръчки. Накрая всички участници в ритуала се промушват през дупката и нахранват животните със сол на границата на „*чуждата земя*“, след което всички се връщат у дома с новозахванат огън и отнасят „*Новия огън*“ в къщите си. В някои райони на България в нощта на пълнолуние се провежда превантивен ритуал, познат като лечение с „*Жив огън*“, „*Божии огън*“ (Гребенарова 1996; Шишков 1909-10, 1912).

протектор на добитъка и другите домашни животни. Култът му е широко отбелязван също в Румъния и Гърция, а в Странджа е изключително почитан, заради ролята на отглеждането на добитъка като главно средство на преживяване (Гребенарова 1996; Бонева 2009; Бонева 2012). Празникът е почитан чрез раздаване на малки хлебчета за здравето на животни, наречени „арто“. На този ден животните не се изкарват на работа (Българска народна медицина 2013: 596). В основно проученото село Кости, най-силно засегнато от унищожаването на стадата и животните през 2011 г., в местната стара черква на главно място на почит е поставена иконата на Св. Модест. Самата икона представя една пасторална сцена, в която светецът е с типичните черти и одежди и с Евангелието в ръка. Светецът е изобразен с фигури на пръснати домашни животни като фон. Неговата позиция в черковния интериор е близка до главните локални светци Св. Георги, Св. Димитър, Св.Св. Константин и Елена. В съответствие с дългата традиция, денят на Св. Модест се отбелязва на 8 декември, като и днес се подчертава, че той е пазител на впрегатните домашни животни и на овчарите.

В разглеждания район и случай, правителствената реакция и публичната картина на епидемията (моделирана от официалните доклади и данни), преекспонира случилото се в дните и седмиците непосредствено след потвърждаване наличието на зараза, което скоростно довежда до избиването на животните. Официалната статистика и дискусиите оставят зад себе си немалък брой неотчетени избити животни, заради евентуалността от зараза или близостта до нея. Сериозни са етичните въпроси, които такива случаи повдигат, наред с политическите и икономическите. Голямото количество на животните, за които се предполага, че са били здрави, налага третиране на подобни случаи с чувствителност и респект и в хармония със знанието и практиките, на които фермерите вярват по опит, наследство и традиция, заради доказването им в продължителен период. Като една сполучлива стратегия бих насочила не към прилагане на традиционните действия и предписания, а провеждането – задължително преди унищожаване на животните, на задълбочени, активни и високо авторитетно информирани местни разговори със стопаните на животните, за да се избегне фрустрацията на животновъдната общност, да се осигури мотивирана реакция на всички страни сред участниците в проблема – както на фермерите/практици, така и на авторите на решения и политики/изпълнителната администрация. В подобни случаи антропологичното изследване е полезно, защото може

да предложи инструмент от реалния живот за по-адекватно внушаване на задължителната реакция като предписана. И тази реакция трябва да е еднакво приложима за политиците и за тези, които трябва да проведат и понесат последствията от предписаната политика. Затова изследването на социалните ефекти от епидемията е нужно да бъде проведено с нарочен акцент върху човешкия фактор. Такива проучвания ще допринесат за развитието на холистичен подход към това, как българите взаимодействат с околната си среда някога и днес, и ще се развие концепцията за устойчивостта в обществото и културата им в неговата приемственост във времето. Като поука в тази посока от представения случай може да се използва апелът на самите странджански животновъди, отправен с горчивина след тройното унищожение на стадата им: „*Спрете да убивате животните ни, излекувайте ги или ни оставете ние да го направим!*” Въпреки своята категоричност, подобни изказвания издават умора и демотивираност. В този смисъл има резон в мнението на специалистите, че „при толкова остра стопанска и демографска криза, вече не е уместно да се разчита само на възстановителния потенциал на местната общност”, включително и по направената констатация⁶. Но този потенциал е все още наличен и игнорирането му е същностна политическа и стратегическа грешка: от балансираното прилагане на държавни стимули, което да е премислено, системно и в разумен времеви контекст, заедно с подкрепа на амбициозните мотивирани усилия на локалните общности и ангажирания креативен местен потенциал, регионът може да е истински безценна и богата еко-перла в короната на България.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА:

Българска народна медицина. Енциклопедия. 2013. Съст. Георгиев М. София: Изд-во Марин Дринов” БАН.

Гребенарова С.. 1996. Календарни празници и обичаи. – В: *Странджа. Материална и духовна култура*. София: Изд-во на БАН., 305-350.

⁶ “Странджа има устойчиво бъдеще при положение, че бъдат осигурени държавни стимули, но като се избягва пряко вмешателство в затворения регионален цикъл – което стои в основата на провала на „Републиката на младостта” през 1980-те (Събев 2012).

Събев Д., 2012. Проучване и определяне на индикатори за системата за мониторинг на икономическите характеристики на района на Странджа планина, Проект „Сътрудничество за опазване на биоразнообразието и устойчивото местно развитие в Странджа планина”, 2012.

Шишков Ст., 1909-1910. Следи от култа на огъня в Родопите – *Родопски напредък*, No5, 5-11.

Шишков Ст., 1912. Животните в светогледа на родопските поселения – *Родопски напредък*, No4, No5, No7, No10. .

Berkes F., J. Colding, C. Folke, 2000. Rediscovery of Traditional Ecological Knowledge as Adaptive Management. – *Ecological Adaptations*, No10 (5), 1251-1262.

Boneva T., 2009. Bulgarian Traditional Ecology. – In: *Disasters, Culture, Politics: Chinese-Bulgarian Anthropological Contribution to the Study of Critical Situations*. Ed. by Tzaneva E. (Ed-in-Chief), with Fang Sumei and Liu Mingxin. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 125-150.

Boneva T., 2012. Traditional Mechanisms for Overcoming Natural and Life Crises in the Community and the Family: Christian Ethics, Human Behaviour and Health. – In: *Disasters and Cultural Stereotypes*. Ed. by Tzaneva E. (Ed-in-Chief), with Fang Sumei and Edwin Schmitt. Cambridge Scholars Publishing, sNewcastle: Cambridge Scholars Publishing, 21-46.

Kolev N., 2009. Ideas and Beliefs of the Bulgarians Associated with Natural Disasters. – In: *Disasters, Culture, Politics: Chinese-Bulgarian Anthropological Contribution to the Study of Critical Situations*. Ed. by Tzaneva E. (Ed-in-Chief), with Fang Sumei and Liu Mingxin. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 151-170.

Tzaneva E., 2012. Responding to Foot-and-Mouth-Disease in Bulgaria in 2011. – In: *Disasters and Cultural Stereotypes*. Ed. by Tzaneva E. (Ed-in-Chief), with Fang Sumei and Edwin Schmitt. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 139-161.

Tzaneva E., 2016. The Adequate Response to a Disaster: EU Regulations and Traditional Ecological Knowledge in Harmony and in Conflict. – In: *Envisioning Sustainabilities: Towards an Anthropology of Sustainability*. Ed. by Murphy F. and Pierre McDonagh. Newcastle: Cambridge Scscholars Publishing, 113-131.

Woods A., 2004. Why Slaughter? The Cultural Dimensions of Britain’s Foot and Mouth Disease Control Policy, 1892–2001. In *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, No17, 341–362.

Архиви:

АИЕФЕМ, 931–III. Теренни материали по темата “Шапът в Югоизточна България през 2011 г.” Зап. Е. Цанева през м. юли 2011, 102 с.

АИЕФЕМ, 931а–III. Теренни материали по темата “Шапът в Югоизточна България през 2011 г.” Зап. Е. Цанева през м. септември-октомври 2018 /в процес на обработка/.

Интернет източници:

news.burgas24.bg

<http://strandjanews.com>

ANTHROPOLOGY OF IDENTITIES: WHAT DOES IT MEAN TO BE A GREAT (THE GREATEST) MACEDONIAN (based upon the Ilinden March)

Mirjana P. Mirchevska (PhD, full professor), Ss.Cyril and Methodius University, Institute of ethnology and anthropology, Skopje, Macedonia

Abstract: *Issues related to the ethnic, national and cultural identity during the last two decades became heightened on the territory of the former Yugoslav republics, which are today independent states. The examination of identity constructs is a part of ethnology and anthropology, especially due to the different levels of research that it allows, as well as due to its presence as a topic in academic discourse, in the political sphere and in every-day life.*

The aim of this text is to define the common elements of the structure of national, ethnic and cultural identity, something that has connected the members of the community of the village Gorno Lisiche, and the way in which these relations function. In this sense, an attempt will be made to provide the basic frames for defining the components that form the ethnic, national and cultural identity of a local community, through a reconstruction of proceedings related to the cultural event “Ilinden March”.

Key words: ideology, patriotism, nationalism, anthropology, identity, tradition, Ilinden march

“Even if one desires so, the ethnologist cannot avoid the world of politics, nor can ‘pretend’ as if political life does not influence phenomena such as ‘culture’, ‘customs’ or ‘people’. The relations of power, political and other fights for might, whether we like it or not, will in large part color our attitudes towards the past and the tradition”

Dunja Rihtman-Augustin

The village of Gorno Lisiche¹ was selected based upon a long-time visible presence of the constructive elements of national identity of this local community, that have reflected elsewhere in parts of the Republic of Macedonia. The “Ilinden March” was only one of the activities, as a part of the “idea of united Macedonia”, that has influenced personal and collective identity of the population. The research focuses upon the elements of reflection of the idea of united Macedonia and its influence upon the members of the concrete group of

¹ The village of Gorno Lisiche is considered a bastion of VMRO-DPMNE party. However, during the last ten years or more a part of the founders and first members, as well as the majority of supporters, largely disagree with the official politics of the leaders and the members of VMRO-DPMNE.

youngsters and seniors in the examined community and beyond. The offered analyses are in no way the solely ones that are valid and correct, but they represent only one view on the construction of identity, through a phenomenon of a probable nationalism, in its latent, or potentially radical form. Thus, this paper does not aim to present the “sole possible truth” on the events that mark this community as nationalistic, even in its softest form.

In ethnological and anthropological science, as well as in related disciplines, the term identity is often found. Although its examination mostly concerns ethnic identity, from an anthropological aspect other forms of identities can be also researched. Cultural identity is one of these forms, that can be considered as an important segment, that participates into the formation of an ethnic identity, but also as a part of possible other's (foreign) identities. Identity is being constructed through an identification that is based upon acceptance and utilization of the meaning of cultural symbols in a certain environment, whose function is to serve as personal and collective signs of affiliation (Жикић, 2011:9).

The main elements of the ethnic community are: common name, legend of common ancestors, collective historical memories, one or more elements of shared culture that differ from others (language, religion, customs). Another important element is the connection to a certain territory (motherland), as well as a feeling of solidarity that they share (Smit, 1999:40). Although identity is being often defined as a feeling of being distinct, and it refers to the notion that people have about themselves, one should not underestimate the notion that others hold about us. In this sense, these two concepts (from the “inside” and from the “outside”), sometimes do not match. The idea about oneself was especially valid in our research, since one of the aims of the ideology of the participants in the activities was (is) to protect and to sustain Macedonian identity.

In order to analyze the common elements that they share, this paper uses informal talks on the mutual memories of the interlocutors and interviews conducted during 2016-2017. The interlocutors have participated in continuity in the Ilinden march, either as horseman or organizers of the event. The Interviews and life stories focus mostly upon groups that have been partially marginalized from the official historical sources, and that reveal a lot about the structure of social life during the last seventy years. It is important to see how the life stories are told from today's perspective. In the course of the interviews one notices the need of “a retrospective view”, i.e. that what happens “now” is impossible to comprehend without

knowing what happened “before”. One could also notice the subjectivity of the interlocutors, influenced by the conditions in which they developed and have built their own individual identity, their experiences, mind-sets, opinions, emotions, and reflections.

Ethnography of “Ilinden March 1978”

The performance of the “Ilinden march 1978” is one of the forms of public, group manifestation of national and cultural identity in the village of Gorno Lisiche, near Skopje. This event today is a recognizable example of a national and state identification, and each year it is held with the support of state institutions. The motif for undertaking the trip by a group of young people was the acceptance of the idea, initiated by local creators, of the so called “United Macedonia”. During the first couple of years individuals have set their own personal, private aims versus the “high” aim of ideology. What followed was an individual initiative for going to Krushevo, by three activists, in order to be present at the opening of the “Makedonium” monument. Their goal, among other things, was to ensure that the opening speech would mention other parts of Macedonia, that lie inside the political borders of neighboring countries. Few years prior to this moment, on the 6th of May 1970, the Parliament of the Republic of Macedonia has issued a decision for building a memorial complex in Krushevo. At first, the name of the complex was “Makedonium”, while later on it was re-named into “Ilinden”. The narratives from the 1970-ties say that the monument in Krushevo presents the People’s Liberation Fight (1941-1944) and the Ilinden uprising (1903). However, this was a reflection of the collective Yugoslav module of remembering, that has emphasized the participation of the constitutive nations in the liberation of the country. Especially present was the so called “partisan myth” of a wide support and movement (Кит Браун, 2010:282).

During the solemn opening of “Makedonium” in 1974, the three young people were late and arrived in Krushevo when the ceremony was already over. Immediately after arriving home, they were summoned in the police station, where they had to explain what was the reason for their trip. In spite of this, every year on St. Ilija’s day these young people and their friends went to the ceremony in Krushevo. Often they were followed by police informants, due to the publicly manifested nationalism, which at that time was considered inappropriate. Few years later, the group that counted a higher number of members (a part of them were known to the Bureau for state security as members of the informal Goce Delchev association), without

previous preparations, without the knowledge and support by elder members, started their trip to Krushevo on the 27th of July 1978. Even then, a part of the members wore folk costumes that resembled the ones worn by the 'komiti'. The behavior and other cultural signs (having a beard, mounting a horse, the overall attitude and body posture) were also significant, and in this case they "naturally appear as ethnic" (Putinja, Stref-Fenar, 1997:189). When the group arrived in Krushevo on the 31st of August, the police did not allow them to be stationed at one location. The news about some 'komitas' arriving in Krushevo from Lisiche on horses has spread. The police was directly confronted by a Krushevo inhabitant, Vlado Karev. He had a plot of land planted with tobacco near the lake in Krushevo, and has allowed the young people to locate their horses there. Everything happened with the police watching. After solidarity with the horsemen has been expressed, the police withdrew and allowed their two-day stay in Krushevo.² After the first Ilinden march in 1978, its repetition was forbidden, until the dissolution of Yugoslavia in the 1990-ties.

With the creation of the independent Republic of Macedonia and the change of the political and social system, conditions were created for the revival of the march. Twenty years after the first organized event, in 1998 the initiative was renewed, by the same members that have organized the first Ilinden march. The new politics of the 1990-ties allowed and financially supported the association. The mythical creation surrounding the ideological stances of the participants and the organizers of the march was supported in order to provide its contribution to strengthening the legitimacy of the government. At that time there was a need to confirm the identity of Macedonian people, especially due to the constant negation of the special character of Macedonian nation by some of the neighboring countries. For the participants and the organizers, on the other hand, the importance of the march lied in the promotion of ideology related to the idea for united Macedonia. The manifestation of this ideology through the march was considered "emphasizing of patriotism". Social sciences interpret patriotism as a complex subjective feeling and value orientation, that is, a segment that includes feeling of love and grace towards the motherland, while the strongly expressed patriotism could inspire a feeling of hostility towards those that attempt to threaten this love, as well as alertness for saving and protection of the country (Purkovic, PDF:2).

² Later on, the family of Karev has donated a plot of land of 1500 square meters in Krushevo to the Association of citizens "Ilinden march". The participants have used their own finances and a sponsorship to build an object, toilets, a kitchen, a horse stable and to bring water and electricity to the place. This is actually the location where the horsemen of the Association stay when they arrive in Krushevo.

The creation of independent and autonomous Republic of Macedonia and the current political situation influenced the renewal of the Ilinden march. Also, the situation in other Yugoslav republics at that moment, which are today independent countries, was not irrelevant when it came to the government deciding on this issue. The majority of the Macedonian Parliament, in the period 1994-1998³, consisted of members of the Social-Democrats, that have supported the organization of the march, besides the visible nationalism of the participants. Based upon previous experiences, the organizers tried to find a way to legalize the march, in the frames of institutions. In 1998, 12 horsemen and 4-5 accompanying persons, have officially revived the march. During the first year, it was organized and implemented as activity of the Local community of Gorno Lisiche. A program was planed, that included few elements: publishing the goals of celebrating the Ilinden uprising, the activities of the members of the Association, a concept on the manifestation and responsible persons for its implementation. They have applied at the Ministry of Culture of the Republic of Macedonia, asking to be a part of the manifestation celebrating the 10 days of the Krushevo Republic. After the program of the march has been inspected by the responsible institution, it was approved. Two years later, the Association of citizens "Ilinden March 1978" was founded, under the existing legal provisions of the Republic of Macedonia. The usual iconography that is present even today, was (and still is) interpreted differently. The basic elements are the flag presenting the so called "Vergina sun" consisting of sixteen triangular rays, the participants wearing a komiti costume, the majority of them are wearing a beard, while the leader of the horsemen is wearing a costume containing a bullet belt crossed on the chest, resembling the commanders ('vojvodi'). However, these were not embraced by everyone. Although the participants of the Ilinden march and the celebration itself were under the protection of the state security institutions, in 1998, the year when it was publicly supported by the government for the first time, the activity had a huge police protection. In 2003, at the 100 years anniversary of Ilinden, the state had fully supported the complete organization of the march, that was held for the sixth time. During this period, especially during 2007-2017, when VMRO-DPMNE was the ruling party, this cultural event enjoyed great support by the state, the public and the diaspora, and was covered by the media.

"The director of the event came, and we talked how we should organize it, since for the 100th anniversary of Ilinden we wanted to do something big, and we did it. Horsemen from all over

³ <http://www.sobranie.mk/posleden-sostav-1994-1998.nspix>

the country participated, a number of Associations, and more importantly that particular year for the first time we presented the Macedonian 'phalanx' and this is our trademark even today, something that is also related to the Vapcarov association, as well with the Ilinden march" (field materials)

The inclusion of the state and the political authority of that time in the organization of this event is a turning point, since for a long time it was considered nationalistic. Now it became an event that would demonstrate Macedonian cultural identity at an official, state level. The organizers have included the "Macedonian phalanx" as part of the ethnic identity on purpose, since according to them it is a part of a valid and self-aware culture, besides the fact that official science does not support this thesis. State representatives have also reacted to this aspect.

"Then, for the first time, we experienced reactions from the Ministry of Culture, they were here in the church where the celebration was organized, and they asked why now this phalanx, when we are celebrating 100 years of statehood. They asked us not to present it, while we said that there is no chance that we will give up. Since we are not celebrating a hundred years of Ilinden, we have not been formed a century ago as a state, we find that our roots are much deeper" (field materials)

This conviction is held partly by the younger generation:

"We are the first Association that officially promoted the Macedonian phalanx of Alexander the Great and of Philip II at the 100 years anniversary of the Ilinden uprising. Then we had a slight misunderstanding with the Ministry of Culture, we could not agree on the motto '100 years of Macedonian state'. We told them that a state could not organize an uprising on the 2nd of August if it did not exist before, if there was not territory, no nation. Macedonian nation did not fall from the sky on the 1st of August 1903, in order to organize a revolution on the 2nd. Thus, our fight and our state are much older than a century. However, everything calmed down, the phalanx became a part of the Ilinden march, it rides in front of the cavalry, as a vanguard. Thus, we prove that the Macedonian people and its army are much older than the Ilinden uprising" (field materials)

Today financial support for this event is provided through the Open call for financing of projects of national cultural interest for the current year and the Law on local self-governance

of the city of Skopje. The program explication states: “The main and only reason for sustaining the Ilinden march event is to keep the traditions of the epic Ilinden events from 1903 and 1944, as a roadmap for cherishing the glorious aims of the Macedonian people and other free-thinking nations at the Balkans, for implementing and promoting the democratic principles and processes as the highest values of human civilization. The general goal of this event is sustaining the universal message of the Ilinden and ASNOM fights for peace and freedom between people and cohabitation of all people at the Balkans and in Europe, as a field for a mutual cultural competition. The gain of the city of Skopje from this manifestation is appreciation of a tradition that has started in 1978, by a group of people, and that has continued every since, until 1998. This is how we prove that the city of Skopje pays great respect towards the cultural and national heritage, and at the same time participates in the traditional celebration of the 2nd of August, Ilinden, as the biggest national holiday in the Republic of Macedonia”.⁴ Although the program states that the event is held aiming to preserve the universal message of the Ilinden and ASNOM fighters, the members of the Association exclusively pay attention to the memories related to the Ilinden period, mixed with elements from antique history, excluding elements of the Second World War.

Each year the march begins on the 27th of August, when the horsemen and the organizers gather in the yard of the Primary school “Goce Delchev” in Gorno Lisiche.

Starting from the 100th anniversary, the Ilinden march starts and is being announced with the sounds of the zurla and the drums in a tempo that the participants call “Macedonian march”. The phalanx goes in front, in costumes inspired by the ones worn in ancient Macedonia, adorned by the 16-ray sun. These are eight girls, that each carry two yellow, crossed ribbons, that symbolize the Macedonian sun, while the young man are wearing the shields and the spears. Behind them are the drums, the zurla and the pipes, and then the dancers dressed in folk costumes. In fact, as a part of the march there are a number of folk associations from Macedonia and the diaspora. The march is organized in cooperation with the folk dance association “Nikola Vapcarov”, that is more than 30 years old, and in cooperation with the village church of St. Peter and Paul. The march starts from the school yard, through municipality of Aerodrom (Skopje) to the church of St. Peter and Paul. Many citizens gather in the church yard, where the horsemen are blessed by the priest, and sometimes this was

⁴ The Program for celebration of the anniversary of the Ilinden uprising and the organization of the Ilinden March, 2014.

done by the Archbishop of the Macedonian Orthodox Church-Ohrid Archbishopric. Members of the political elite are always present at the event.⁵ Their presence as guests creates a myth of shared unity, and signals, in the eyes of the participants and the observers, that they support this event, emphasizing its importance. The organizers of the march are continuously retelling their memories in the media, since they hold a special place in the cultural memory of Gorno Lisiche that is reflected in other parts of the state. The idea of united Macedonia, although partial, still visibly reflects upon young generations of Gorno Lisiche, while for the others, who are not members of this community, the participation in the march is done purely for fun.

In order to correctly understand and analyze the results and the sources of the conducted ethnographic empirical research in the context of ethnology and anthropology, we will examine the common elements of the structure of national/ethnic and cultural identity that connected the members of the village of Gorno Lisiche. The local personal (self) identity as well as the collective one has been created as a construction of specific inter-relations in continuity, under the influence of the so called “idea of united Macedonia”. If we start from the hypothesis that in theory “elements of identity” consist of permanency of time, the concept of unity and the continuity of the subject (Крамариќ, 2010:19), then we realize that these elements are present in our examined case. Identity is mostly an expression of the totality of efforts to identify individuals and a society as a whole. However, the process of this self-recognition and self-acknowledgement does not depend upon clearly defined standards. Identity is explained as a feeling of affiliation, that is developed through the process of differentiation. In a simplified form, we come to a conclusion that there are no nations without a name, language or culture, without a way to make a difference between oneself and others, between ‘us’ and ‘them’. Self-acknowledgement is always a process of creation. Many researchers believe that identity is defined by what we exclude, or what excludes us from another group.

The title of this paper is associated with a potential emergence of nationalism, in certain space, and in the frames of certain community, in a defined period of time. Nationalism often presupposes a political principle, which states that the political and the national unit should

⁵ In 2016, when I was a part of the ceremony of the departure of the cavalry in the church St. Peter and Paul, the current Prime Minister of the Government, Emil Dimitriev, was present. During the last two years, when the ruling party is SDSM, government officials are present, but not the top ones.

overlap. Some of the researchers of nationalism, define the nationalistic segment as a feeling of rage initiated by the breaking of this principle, i.e. a feeling of pleasure initiated by its fulfillment...while the nationalistic movement is one that is initiated by a sentiment of this type (Геллер, 2001:5). The instigation of nationalism at the Balkans, especially in ex-Yugoslav republics after 1991, has inspired a number of researchers to deal with the visible praxis of implementation of nationalism through its concrete, public manifestation. The reasons for its emergence, and its strengthening, could be different, but they are often initiated by the visibility (solely) of one's own suffering through history. Nationalism is ready to construct, since...nationalism needs such constructions of historic events in order to justify the "proofs" for the existence of historical injustices done to the community in the past (Kordić, 2005:266). Nationalism is often related to religions, traditions, regions and so on. National feeling incorporates differences, but it does not have to face the "other" as an enemy, since the identification with one's own nation is not experienced as nationalism. At the same time, the national feeling enables the individual to perceive more clearly one's own social environment and to commence a process of cultural identification, due to attaining elementary security in a certain cultural and political community. On the other hand, nationalistic feeling provides security of the individual only under the condition that a person subordinates oneself to the authority of the nation. Thus, nationalism as a reductionist ideology creates an imaginary reintegration of individuals, enclosing them in an absolutistic frame of "one's own" nation (Golubović, 1999:32). In the context of these events, one should maybe take into account the opinion according to which nationalism is above all a political principle, stating that the political and national unit should overlap and that nationalism is a theory of political legitimization that requires that the ethnic borders should not match the political ones, the same being valid for the ethnic borders in the frames of one state (Геллер, 2001:6), which in praxis is almost impossible. Nationalism is usually viewed from two different aspects: a positive one that confirms it, and a negative one that negates it. In the first case, nationalism is identified with patriotism, which means love towards one's own motherland, the country in which one lives, the nation that a person is affiliated to. In the second case nationalism is manifested through idolizing one's own nation, culture and tradition, that at the same time implicates a feeling of intolerance towards members of other nations and communities. It can be noted that nationalism (or patriotism) is not considered only from its political aspect, but that it also contains a cultural dimension. Nationalism in some of its public manifestations could be considered as an ideological movement for

attaining and sustaining autonomy, unity and the identity of the population, that some people find as the only true thing. In this way national symbolic, customs and ceremonies become the most durable and the most powerful types of nationalism, since they initiate feelings of wider social strata, who do not have a deeper knowledge of the afore mentioned. Nationalism in the sense of ideology and movement has to be closely related to national identity, which is a multi-layered term, and it has to be widened so that it covers a certain language, emotions and symbolic (Smit 1999:146). In our analysis we have supported the opinion of Eric Hobsbawm, that no nation could be considered as primary and non-changeable, but that it is socially and politically constructed. Nations are constructs, new phenomena, although there is also another opinion, according to which national identification is something natural, primal and non-changeable. According to this stance, it is clear that national identities are based upon emotions and the irrational. Thus, each nationalism draws its power from this attitude, although this power can sometimes be destructive (Хобсбаум, 1993:36).

One of the basic elements of nationalism is selective politicization of the past. If the past does not correspond to today's nationalistic needs, it can be re-red, reconstructed, revised....if there is no past that suits the needs, it can be or should be invented. In this way the past justifies the present, creating a past that can be utilized to explain the present, that in most cases "does not have anything to celebrate" (Hobsbaum, 2003:204). If we search an answer to the question how societies create the past, in our case this can be interpreted as an examination of a critical ideological approach, implemented through a planned state instrumentalization of the past, but also as a result of a spontaneous activity of a relatively organized group (or groups), that through the construction of the past attempt to protect identity. This does not mean that the primary ideas of the constructors are implemented in continuity. Often the idea during its development could turn into something completely different and lose its primary sense. Collective memory is something that is primarily taken care of by the governing political elite, so that, among other things, it supports already created constructions of long forgotten "historical truths", that help it attain the positions that it already holds.

The terms nationalism and patriotism are often used as synonyms, especially in contemporary political discourse. Although in praxis they often overlap, there is a difference between these two terms at least on an analytical level, since they point towards phenomena that are not identical. As an analytical term, nationalism is more complex than patriotism. Nationalism is

differently interpreted in the frames of different research contexts. Even more, representatives of different theories of nationalism are not equally understood when it comes to nation and nationalism. Nikola Purkovic, in his analysis of conceptual differences between the terms “patriotism” and “nationalism” finds that ...”drawing an analogy between these two terms is maybe not so common for the scientific discourse, but it surely is for the political (Purkovic, Analiza:2).” However, for our interlocutors, patriotism is a part of an ideology that strives towards positive goals for the state and the nation, such as, securing the state, language, culture, folklore as identity, which is separate for the Macedonian people. The manifested unity, which lies on the margin between patriotism and nationalism, is a subject of discussion of a number of authors. An important factor of their permanence (applicable in the case of Karev) was the loyalty felt by the members of the group, and the fact that they identified with him/them. According to some researchers, confirmed by our case, nationalism is a special type of patriotism, that spreads and becomes dominant only in certain social conditions, that dominate modern world (Гелнер, 2001:89-103). In this case it is a matter of two different ideologies, the communist ideology manifested through the police as a representative of the state, versus the ideology of the participants from Gorno Lisiche.

The cultural forms through which identity and the ideology of the participants was confirmed are a part of the construction of identity. Clifford Geertz defines the term ‘culture’ offering the elaboration of Clyde Klychohn. “On the 27 pages from the chapter dedicated to the term, Klychohn succeeded in defining culture as follows: 1. A complete way of life of people; 2. Social legacy that the individual obtains from his or her group; 3. The way of thinking, feeling and believing; 4. Abstraction of behavior; 5. The theory that the anthropologist develops on the way people behave in a group; 6. A depot of accumulated teachings; 7. A totality of standardized orientation of repeated problems; 8. Acquired behavior; 9. Mechanism for normative regulation of behavior; 10. A set of techniques for adjusting to the environment and towards other people; 11. A residue of history” (Гирц, 2007:14). He also provides the definition of Ward Goodenough : “The culture of a society...consists of what one has to know or to believe, it can function in a way acceptable for the members of that society” (Гирц, 2007: 20). It is a fact that people are the only creatures that can communicate among each other through symbolic systems (religious, linguistic, iconic, ethnic, cultural), where the symbols as systems of communication are created, developed, changed or go

extinct through the processes of connecting different groups or communities (Petrovic, 1988:7).

In the context of creating identity constructions, cultural memory (both collective and individual) becomes popular (Мирчевска, 2014:155), due to a number of factors: migrations, globalization, general insecurity, instability of the individual. All of this increases the importance of cultural memory in securing identity integrity. Cultural identity is a specific expression, that is incorporated in the wider social system in three ways: 1. As objective description of the content of the life of a given population, defined through a system of meanings that defines the distance from “us”; 2. As a string of elements that the population uses for self-identification, that are developed upon the understanding of unity, language, blood, origin; and 3. As an organizer of the whole life process, including material reproduction (Golubovic, 1999:32). If we seriously think that the past is an utilized and active content, then one has to carefully examine not only the utilization of the past, but also the different explanations of this usage. We should not forget that the interests are always regulating the relation towards *public memory* and *forgetting* as a way of implementing the memorized contents, while ideology presents selective memory as an authentic one. Selective memory, thus, constructs the view of past events, that are important for the individuals while defining themselves as members of the community.

The issue of creating cultural memory in our research case is also of great importance. The way that cultural memory is created, the elements that comprise it, its forms and the way the basic cultural elements of cultural memory of the Lisiche people are bond together, results with the Idea of unification of Macedonia, which at the same time is a belief in this idea as a way of survival of Macedonian people. In this case, besides the ban of the Ilinden march, the local population conserved the memories related to it. For years the motif and the reasons for its organization were retold, as a part of the cultural identity of the Lisiche people, that was not always understood and justified by others. If we deduct the criteria related to cultural identity in a consequent manner, we will face the argument that each culture has a special truth, that the member of a culture could decide what is true and right, while the possibility for a dialog, communication and cooperation becomes suspicious. Then it is usually said that cultures look unpredictable and incomprehensible to each other, but also that we do not have a right to judge something that is outside our culture (Коковић, 2002:128). Since we are talking about an isolated environment in which everyone know each other and share every-

day life, all events had an impact at a personal, but also at a level of the collective identity of the community. The complex role of collective memory was conditioned also by the importance of the role of (self)representation in the community. Through a selection of images from the past, the important events are separated from the less important ones, and criteria are built for the tradition of the following generations. However, they can easily become an emotional basis for comparison of the past and the present, a stirring force that inflames the feeling of satisfaction or dissatisfaction (Kuljić, 2006:10), something that eventually can be manipulated. Collective memory of the ones that sustained the continuity of the Idea for unification of Macedonia, tries to incorporate as a memory the period when this territory was a part of other states and empires. The period of antic Macedonia is especially important when it comes to the present construction of memories. A special meaning for the followers of the Idea in every-day life is the sustaining of tradition, as well as the interpersonal relations and the communication in their shared environment. The relation towards the past, modeled by the theoretical side of the cultural of remembering, could be followed through a network of key words (remembrance, memory, culture of remembrance, social and political conditions, historical awareness), that are present in a number of basic approaches (constructivism, criticism of ideology, symbolic and hermeneutics). Surely, the above mentioned approaches cannot be interpreted void of historical context. Often the main terms are not sufficiently covered, or they are unclearly defined, while the differences in the interpretation of the past do not stem only from theoretical doubts, but also from non-theoretical facts (Kuljic, 2006:5). Tradition is a term that is used in many ways, but often in order to mark a sum of beliefs or customs of certain region. Elements of tradition are those that the group uses to keep the existing feeling of group identity. The term also refers to something that covers the process of creation of tradition, and presupposes a feeling of continuity, customs and verbal expressions, that carry on inside the community. Tradition as a specific form of culture transmission, and its elements in the frames of certain community, are implemented directly, from generation to generation. Individual contents, that are transmitted orally or in another way, are also covered by the term 'tradition'. This term, as well as 'traditional culture', also marks the type of culture: a sum of beliefs, values, symbols, rules of behavior that are transmitted through oral legacy and whose existence is sustained and justified through one's referring to the past (Naumovic, 1996:140-141).

With the changes of current politics, the organization of the Ilinden march obtained a latent role when it comes to emergence of nationalism, supported from the highest level. Thus, the stimulated memory was not only a passive reflection of the mutual relation of culture and politics, but also a creator of culture, beliefs and values in the public and private life. The utilization of selective past becomes a tool of governing, since it strengthens authority, at the same time creating social life. The sustaining of peace, the justification of the existence of the state, the institutions and the individuals are in close connection to the past. A close connection exists also between the direction of collective memory and the construction of identity on a institutional level. Identity is no longer supported by the so called “recognized remembrance” (Kuljic, 2006:11). This memory, and repetition, are important for establishing continuity, while the Idea was sustained in continuity in Gorno Lisiche since the members of the group identified themselves with the idea of united Macedonia. Since its very emergence, the Idea had an influence upon the local population, due to the structure of the village, and the closely knitted family relations. The continuity of the idea does not imply similarity, or punctuality, since traditions are neither simply duplicated, nor they are implemented always in the same way when repeated. The term “continuity” implies to the meanings that connect this tradition to the group. The process of learning was conducted through sharing of traditions and helps us conceptualize the transmission that happens inside the group, among its members. In this way we can see that tradition is not always moving along a “straight” line, from the past to the present, from one generation to the next. Tradition includes space and time, it is transmitted from one group to another, from a person to another person, from a certain place to another, inside communities. Participation and sharing of tradition in a certain community enables its members to feel as part of it.

CONCLUSION

Today, at the social and political scene, there is a noticeable need for a continuous public confirmation of ethnic and national identity in a number of ways. Certain forms, such as different festivals and manifestations, aim to present Macedonian ethnic identity. After World War II, a large portion of Macedonian ethnic population remained outside the state borders of Socialistic Federative Yugoslavia. This was one of the reasons why the efforts to create a national state in the frames of the ethnic borders of Macedonia did not seize. On the other

hand, the state, in order to sustain the legal order, though its mechanisms tried to keep the statehood in the frames of the established borders. The need for confirming the identity, partly stems from the negation of the identity by the neighbors. This situation initiated the emergence of certain forms of nationalism, which were sometimes latent, sometimes more radical, no matter if the public was aware of them or not. Nationalism was expressed not only in the sense of a desire, that one's own nation would be accepted as more powerful in relation to others, but above all in the sense of protection, sustaining and confirmation of one's own national identity.

This paper uses ethnographic data related to the manifestation Ilinden march which takes place even today. From 1998, they also enjoy government support, compared to the time of Yugoslav socialism, when the organization of the march was banned. The Macedonian Ministry of culture of the Social-democratic union of Macedonia was the first to provide a support of the "Ilinden march 1978", which after 20 years of being banned was organized again in 1998. The analyzed material was obtained through field research conducted over a two-year period. The data was analyzed in the context of ethnic/national/cultural identity in a local, and relatively small community, the village of Gorno Lisiche, near Skopje. Through nationalism/patriotism and cultural memory and tradition, the potential constructions of ethnic identity are presented, as well as the forms of nationalism that are created through politicization of certain events from Macedonian history. With the changes of the government, a major part of the statements contained in the first platform of the VMRO-DPMNE party are abolished, but in the cultural memory of the Lisiche people there is still self-identification related to Macedonian identity in the wider sense of the word, that from time to time intrudes the ethnic identity outside contemporary Macedonian national identity.

BIBLIOGRAPHY

Браун К. 2010. *Минатото под прашање. Модерна Македонија и неизвесностите на нацијата.* Евро-Балкан прес, Македонско Етнологско Друштво. Скопје.

Гелнер Е. 2001. *Нациите и национализмот.* Култура. Скопје.

Гирц К. 2007. *Толкување на културите.* Магор. Скопје.

Жижић Б. 2011. *Културни идентитети као нематеријално културно наслеђе. Увод у истражување и прелиминарни резултати,* Културни идентитети као нематеријално културно наслеђе. Зборник радова са научног скупа Културни идентитети у XXI веку. Етнологске свеске 62, Београд.

Каракасиду Анастасија Н. 2002. *Полиња жито, ридишта крв. Патиштата кон националноста во грчка Македонија, 1870-1990.* Магор. Скопје.

Коковић Д. 2008. *Културни и етнички идентитет.* Социолошки годишњак 3. Социолошко друштво Републике Српске. Пале.

Крамариќ З. 2010. *Идентитет, текст, нација. Интерпретации на ирнитата на македонската историја.* Табернакул. Скопје.

Мирчевска П. М. 2014. *Конструирање на сегашноста преку преиспитување на минатото: помеѓу јавниот дискурс и личната перцепција.* За етнологијата... Безброј прагови сме поминале... За Анета Светиева. Специјално издание на Институтот за етнологија и антропологија. Скопје.

Хобсбаум Е. 1993. *Нациите и национализмот по 1780: програма, мит, стварност.* Култура. Скопје.

Golubović Z. 1999. *Ja i Drugi. Antropološka istraživanja individualnog i kolektivnog identiteta.* Republika. Beograd.

Hobsbaum E. 2003. *O istoriji. O teoriji, praksi i razvoju istorije i njenoj relevantnosti za savremeni svet,* Otkrovenje, Beograd. <https://www.scribd.com/document/329414346/Erik-Hobsbaum-O-istoriji>

Kordić S. 2005. *Anatomija nacionalizma. Mario Vargas Llosa: Nationalismus als neue Bedrohung.* Suhrkamp, Frankfurt am Main. 2000. Knjizevna republika, 3/5-6, Zagreb. http://bib.irb.hr/datoteka/428106.rec._LLOSA.PDF

Kuljić T. 2006. *Kultura sećanja. Teorijska objašnjenja upotrebe prošlosti.* Čigoja. Beograd.

Naumovic S. 1996. *Od ideje obnove do prakse upotrebe. Ogled o odnosu politike i tradicije na primeru savremene Srbije.* Od Mita do Folka. SANU i Univerzitet Kragujevac. Beograd.

Petrović E. 1988. *Etnički identitet kao element teorije o etnosu.* Etnoantropološki problemi 3. Beograd. http://emz.hr/downloads/pdf/ei/ei_11/ei_11-09Petrovic.pdf

Purković N. *Analiza konceptualnih razlika između pojmova „patriotizam“ i „nacionalizam“ (Zašto je srpskom građanstvu teško da se oslobodi nacionalizma?).* PDF. https://www.academia.edu/1878023/Nikola_Purkovic%20Analiza_konceptualnih_razlika_izme%C4%91u_pojmova_patriotizam_i_nacionalizam_Za%C5%A1to_je_srpskom_gra%C4%91anstvu_te%C5%A1ko_da_se_oslobodi_nacionalizma_

Putinja F. Stref-Fenar Ž. 1997. *Teorije o etnicitetu.* Biblioteka XX vek. Beograd.

Rihtman-Augustin D. 1996. *O konstrukciji tradicije u naše dane. Rituali, Simboli i Konotacije Vremena.* Narodna umijetnost, 29. Zagreb.

Smit D. A. 1999. *Nacionalni identitet.* Biblioteka XX vek. Beograd.



Group leader (2016)



Jane Sandanski (Aerodrom), Skopje



Macedonian falanga, Lisiche, Skopje



Krushevo, (komitas, vojvodi with ammunition ... older photo)

Традиция за употреба –концепцията за културно-историческо наследство и неговата публична презентация

Петя Василева – Груева, Софийски Университет „Св. Климент Охридски“

Petya Vasileva – Grueva, Sofia University “St. Kliment Ohridski”

Use of Tradition – the concept of culture and historical heritage and its public presentation

Annotation: *This research is based on the author's observations on the different ways of presenting the cultural and historical heritage in the contemporary public and media environment in Bulgaria. The article is an attempt to present and analyze the various uses of tradition in today's postmodern context. The term "use" means the idea of utilitarianism and commerciality, as well as those observed in the established practices of reproduction of Bulgarian folklore, customs, history, times, morals and other cultural implications. The modes of use depend on the agents (as community centre, folklore festivals, groups of interests, politics) involved in organizing and promoting the various events, on the nature of the resources mobilized (social, symbolic and material) and on the functions and goals they are assigned to fulfill.*

Key words: tradition, culture and historical heritage, community centre, sabors, folklore and culinary festival, fests, national identity

През последните две десетилетия съдбата и състоянието на народната ни култура, фолклор, празници, обичаи и пр. се развива под знака на концепцията за съхранение и опазване на културно-историческото наследство. В нормативен план бяха предприети различни инициативи, чиято цел бе под егидата на ЮНЕСКО да се създадат различни закони, върху които да стъпят всички национални политики на отделните страни, ангажирани в този процес. Това доведе до приемане на Конвенция за опазване на нематериалното културно наследство от 2003 г. (наричана за кратко Конвенция 2003), която българската държава ратифицира през 2006 г., а през април 2009 г. е приет и Закон за културното наследство¹. (Сантова 2011: 98-109; 2013: 57-64; 2014: 7; Иванова 2013: 7-13; Ганева – Райчева 2013: 15-25; Станоева 2013: 45-56). В унисон с Конвенцията са разработени и създадени Български Национален регистър на

¹ Закон за културното наследство е обнародван в Държавен вестник бр. 19 от 2009 г. Виж: <http://dv.parliament.bg/DVWeb/showMaterialDV.jsp?idMat=140070>

нематериалното културно наследство, различни листи (напр. представителната листа на Юнеско за културни феномени „Живи човешки съкровища”), Представителен списък, Регистър на добрите практики и пр. номенклатури. Всички имащи за цел предимно прилагането на мерки „за осигуряване на жизнена трайност на нематериалното културно наследство, включително неговата идентификация, документиране, изследване, съхраняване, развитие, експлоатация, популяризиране и предаване...” (Конвенция 2003, точка 2.3)². Така културното наследство – материално или нематериално се превърна в приоритет на различни държавни политики, а търсеният дълготраен ефект е осъзнаването му от обществото като ценност за опазване на историческата и културна памет, и като ресурс за изграждането на националната идентичност в един съвременен постмодерен и глобализиращ контекст.

Наред с предприетите мерки за нормативно и административно обезпечаване на концепцията за културно и историческо наследство, в процеса на неговото осмисляне и контекстуализиране се включиха и редица съвети, комисии, организации и научни звена, интердисциплинарни научни проекти и др. Тяхната цел се изразява предимно в изработването и прилагането на различни стратегии и политики за неговото опазване, съхранение, и дори „социализация”³. Под този термин се разбира „осигуряване на възможността културно-историческото наследство да достигне до широка публика, вместо да остава достояние единствено на тесен кръг от хора, които имат специализирана подготовка в областта” (Модева-Нанкова 2011: 156-163) Предвид всеобщата криза на идентичността на постмодерния свят, подобна експертна намеса е важна за налагането и устойчивото развитие на изработената концепция. Според Сантова е необходимо да се постигне синергия между минало – настояще – бъдеще, която ефективно би катализирала предаваните чрез наследството знания, умения и практики, и кодираните в тях смисли, символи и значения, важни за устойчивото развитие и концептуализирането на съвременните идентификационни стратегии на постмодерните общества (Сантова 2014: 21-29).

Няма съмнение, че подобна успешна трансмисия не би била възможна без адекватните и навременни културни политики и практики, предлагани от административните и научни звена, и през последните години се предприеха много успешни инициативи в тази насока. Но не може да не се отбележи, че в съвременната

² Целият документ може да се прочете тук: <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-BG-PDF.pdf>

³ Проект „Модел за социализация на културното наследство в „Интелигентен град” с ръководител проф. София Василева и подкрепен от Фонд „Научни изследвания” към МОН. За повече информация виж: <https://www.unibit.bg/news/news-events/proekt04>

обществена реалност от последните 30 години всичко, които се обединява под шапката на понятието „наследство“, живее и се развива по логиката на някаква своя собствена културна траектория и доминиращи социални потребности, понякога разминаващи се с конвенции, стратегии и теоретични постановки. Така ставаме свидетели на избуялите през последните две десетилетия фестивали, празници (кулинарни, музикални, на народното творчество и пр.), събори за обживяване на позабравена „автентична“ локална празничност, възобновени традиции, представяне на ритуали и други събития, претендиращи за архаичност и автентичност. Тези и множество други явления и процеси, се представят предимно като дейности за съхраняване на наследени от предците обичаи, обявени като изконни или специфично български (важно е и акцентуването на техния древен произход, което добавя допълнителна доза уникалност – например подчертаването на техните тракийски, славянски, прабългарски, християнски или предхристиянски корени).

Подобен бум на масова активност и креативност отговоря напълно на принципите на Конвенцията, която под идеята за „опазване“ предлага „...а така също и *възраждане* на различните аспекти на това наследство” (Конвенция 2003, точка 3)⁴. Следователно е спазена нормативната и консенсусна легитимация на подобни практики, а при тяхното възпроизводство, осмисляне, изпълняване и отразяване се индикират и различни режими на употреба на културно-историческото наследство. Въвеждането на словосъчетанието „режими на употреба” е заемка, от една страна, от понятието на Франсоа Артог „режими на историчност”, с което се обясняват различните начини да се изживява и презентира времето, но също така показва и модалността на себесъзнание на дадена човешка общност при различните прочити на едно събитие или исторически процес (Артог 2007: 30-39). От друга, терминът „употреба“ реферира към идеята за използване, утилитарност и комерсиалност, залегнали, а и наблюдавани при наложилата се практика на съвременно възпроизвеждане на българските фолклор, обичаи, история, времена, нрави и прочие културни импликации при организирането на подобни събития. Режимите на употреба зависят от определени фактори, които настоящата статия ще направи опит да открие и да разсъждава върху техния произход, влияние и начин на реализиране. Като такива

⁴ Пълният текст на чл. 2.3 гласи: "Опазване" означава прилагането на мерки за осигуряване на жизнена трайност на нематериалното културно наследство, включително неговата идентификация, документиране, изследване, съхраняване, развитие, експлоатация, популяризиране и предаване, предимно чрез формалното и неформалното образование, а така също и възраждане на различните аспекти на това наследство." <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-BG-PDF.pdf>

можем да определим агентите, които участват в организирането и популяризирането на различните събития, естеството на мобилизираните ресурси (символни и материални), функциите, които им е зададено да изпълнят, и целите, които се стремят да постигат.

След години на тотален идеологически натиск и диктат по времето на комунистическия режим, демократичните промени донесоха така необходимата свобода на себеизразяване и самоинициатива на културните институции (министерство, институти, общински дирекции, фондове, музеи, читалищна мрежа и пр), въпреки че това доведе до драстично намаляване на формите и начините на тяхното бюджетно финансиране. Независимо от перманентната криза и паричен недостиг, в която изпаднаха, подсилени от стопански и демографски проблеми, административните звена, отговорни за поддържането на културния пейзаж на градските и селски общности, съхраниха своята дейност и функции. Особено читалищата, въпреки трудното поддържане на сградния си фонд и намалени държавни субсидии, устояха на турбулентните промени от началото на 90-те, запазвайки основното си призвание да бъдат център и съсредоточие на културния живот на хората, предимно чрез поддържането на библиотечен фонд, разнородни фолклорни самодейни състави, етнографски сбирки, участие в национални чествания, подготовка на локални празници и пр. (Захариев 2008: 5; Василева – Груева 2013: 249-258). Днес именно читалищните звена, най-вече с личните усилия, желания и компетенции на техните служители, се оказаха решаващи за представянето и експонирането на съвременните културни потребности на общността, но и дейно се включиха в опазването и възпроизвеждането на традиционната култура и празничност на населеното място. Особено в селата (в голямата си част със затихващи функции) наличието и дейността на читалищата е основният маркер за тяхната „жизнеспособност”. Това своевременно ги превръща в един от основните съвременни агенти на авторитет и влияние при организиране на дейностите по опазване, съхранение и презентиране на локалното културно-историческо наследство, измествайки безвъзвратно от тази роля традиционните в миналото транслатори, каквито са семейството, родът, колективът и общността⁵. Не случайно през 2017 г. читалищата бяха вписани в Регистъра за добри практики на ЮНЕСКО⁶. Подобен престижен и международно признат статут им дава възможност за

⁵ Разбира се, тук съм напълно наясно, че тази им роля беше затвърдена още през социалистическия период, когато на читалищата се гледа като на идеологически звена, които трябва да представят и съхраняват народната култура, фолклор и празничност по определен и зададен от партийните директиви начин. Виж: Папучиев, Н. Фолклор и национална култура. С., 2012, 242 - 258

⁶ Виж за повече информация: <http://bulgariaich.com/index.php?act=content&rec=61>

повече свобода и самочувствие, а това ги превръща в своеобразни «модератори» на културния пейзаж в населените места. Този извод се налага от неколkokратни наблюдения на терен относно организирането на различни фестивали в различни населени места. На въпроса ми: «Защо точно така (или този празник, продукт, обичай и пр.) се прави, представя, или организира?» Неизменният отговор на участниците (в повечето случай възрастни жени) е, че: «така казаха (решиха) от читалището».

Добрата симбиоза и взаимодействие между читалищните институции и местните органи (другите важни агенти за съхранението и възпроизвеждането на културно-историческото наследство), в лицето на общински власти, регионални музеи, туристическо-информационни центрове, туристическа база, а от друга страна и от местната икономика в лицето на изявени бизнесмени, предприятия, заводи и пр., се оказва изключително важна за успешното реализиране на разпространените вече навред фестивали, празници и чествания. Обвързването с местната администрация е ценно по няколко направления. Освен необходимата логистична подкрепа (транспорт, помощен персонал, пространство, рекламни пана), общинските власти обезпечават информационното покритие на събитията и мобилизират целия си наличен ресурс материален (общински бюджет, спонсорства) и социален (лични познания на кмета с известни личности, конкретна политическа принадлежност и други символни ресурси), за да се повдигне престижът, да се получи широко медийно отразяване и привлече вниманието не само на местната общност, но и на всички, имащи желание да участват в подобен тип прояви. Обвързването на дейностите около опазването на културно-историческото наследство с различни пера и финансиращи програми от Европейския съюз (Например Програма за развитие на селските райони, Програма „Региони в растеж“, „Европа на регионите“, „Хоризонт 2020“ и пр.) също допринася за ефективната ангажираност на местната власт и съдействие в тази насока⁷. През последните години се наблюдава и устойчивата тенденция всички фолклорни фестивали и кулинарни празници да получат подобаващо място във всевъзможните общински инициативи (рекламни и информационни материали, изложения, инфраструктурни проекти, кметски програми) за развитие на регионалния културен и екологичен туризъм, което допринася за тяхното все по-добро финансово обезпечаване

⁷ Виж по подробно учебното помагало на Нанкова, М. Европейски фондове и програми за подкрепа на културното наследство. С., 2016.

и уредено провеждане, привличащо от своя страна повече посетители и туристи в населеното място.

През последните десетина години немаловажен влиятелен фактор, който трайно се намеси в съхранението и ревитализирането на куртурно-историческото наследство, се оказаха и групите по интереси – хора, които оформят споделени пространства, за да организират, представят и подхранват, и не на последно място, съпреживяват отношението си към миналото на предците си. Пространствата могат да бъдат квалифицирани като виртуални - интернет сайтове и блогове, групи, фейсбук страници и последователи в социалните мрежи, платформи, приложения и пр. дигитални ресурси. При тях не е необходимо физическото присъствие, а това спомага много за включването в тях на максимален брой съподвижници, които чрез активността си възпроизвеждат някакъв тип въобразена общност със специфични възгледи и възприятия. Такива са популярните информационни сайтове: www.sabori.com, www.fest-bg.com, www.festivali.eu и фейсбук групите «Кулинарните фестивали на България», «България е моята родина», както и тези с регионална тематика: «Родопски старини», «Трън и Трънско» и пр., чиято функция е да информират, популяризират, но и да представят споделените интереси на своите членове. Публикациите в тях са предимно с информативен характер и дават сведения относно провеждането на различни фолклорни, кулинарни и др. събития, събори, празници и фестивали, както регионални, така и национални.

Някои от по-големите фестивали поддържат собствени страници и фейсбук групи, като например «Фестивал на фолклорната носия в Жеравна», който може да се похвали с над десетгодишна организация и около 25 000 абонати, «Български събор – Хайдут Генчо», с около 13 000 абонати или «Рожен – събор на народното творчество и животновъдство», с около 32 000 абонати⁸. Наличието и поддържането на тези сайтове и страници (или споделено интрнет пространство, което генерират) помага за непрекъснатата виртуална връзка между организаторите (администратори) и потребителите, които са проявили интерес към тях. Дори и след приключването въпросния събор, страниците целогодишно се захранват с информация, снимков материал и клипове (професионални и любителски, с различно времетраене), показващи и представящи атмосферата от проведеното събитие. По този начин се

⁸ Посочените данни са взети от фейсбук страниците на изброените събори към септември 2019 г. и отразяват броя хора, които са харесали страниците и по този начин имат достъп до съдържанието им, както и възможността да коментират и да четат коментарите на другите посетители ги участници. – Бел. а.

поддържа постоянен контакт между виртуалните участници, което перманентно ги затвърждава като общност с еднакви духовни, емоционални и естетически потребности. Другата основна функция на тези сайтове (групи по интереси) е визуално-представителна и емоционално-демонстративна. Чрез обилния снимков материал и видеоклипове на музикални, и танцови изпълнения, акцентът е поставен върху обвързаността, възхищението и съпреживяването на традициите, фолклора и миналото, заедно с ценностите и нравствените устои, закодирани в тях. Красиви и усмихнати мъже, жени и деца в народни носии, величествени природни забележителности, развети трибагреници, извити хорá, представени и разиграни обичаи и ритуали, апетитно изглеждащи ястия и др., са малка част от визуалния пейзаж, който трудно би оставил безпристрастни посетителите и последователите на подобни интернет източници. Това позволява и непрекъснат информационен поток, при който от една страна, са коментарите и публикациите относно емоцията от съпреживяното на участниците, а от друга, полезни коментари относно логистичната обезпеченост на събитието (разясняване на регламента на фестивалите, настаняване, свободни места, набавяне на народни носии, ако е необходимо и пр.) Споделянето и проследяването на подобна информация е възможност всеки заинтересован сам да си състави мнение дали присъствието му на подобни форуми ще отговори на неговите възможности и потребности да засвидетелства отношение към културното и историческо наследство на страната си.

Групите по интереси могат и физически да създават общност, в зависимост от ангажиментите на хората, участващи в тях. Това са членовете на любителски и професионални фолклорни състави и школи за изпълнение на песенно и танцово творчество, клубове, ателиета по бродерия, шевици, изработване на бижута, обучение в приложни изкуства и пр. хора, организирани заради своя интерес към някои от елементите на българската народна култура. Характерното при тях е, че в определено пространство тези хора образуват реална, макар и временна, общност, чрез която реализират симпатиите и дори страстта си към различни сегменти от народните традиции от близкото и далечно минало, а това неминуемо ги превръща в своеобразни агенти на тяхното обживяване и представяне.

Не малко са и сдруженията, школи, организации или дори личности, публично декларирали, че тяхната дейност е мисия за популяризиране, запазване, съхранение и възраждане на наследството от предците. Те възприемат дейността си като родолюбив акт, обвързан с идеални цели и предимно в полза на обществото. За тях е

първостепенна възможността да създадат траен интерес към изучаването и опазването на традиционната култура и историческото минало, за да може те да се осъзнаят като важен ресурс за национално самочувствие и съвременна културна идентификация. Въпреки че всяка класификация е условна, са подбрани няколко примера, в зависимост от тяхната публичност и медийна популярност. Проектът „Пътуващо читалище „Бащино огнище” е многопрофилна и по думите на своя създател Ивайло Шопски „родолюбива” инициатива, целяща да съхрани духа на предците и да запознае аудиторията си с непознати или забравени легенди и герои, свети места, занаяти, традиции и пр. Според публикации в медиите, преди около три години Шопски купува стар автобус и го оборудва като пътуващо читалище-музей, с което да обикаля страната и да извърша „просветителска дейност”, чрез изнасяне на беседи в училища, събиране и показване на интересни артефакти от българската история, участие в различни фолклорни фестивали, регионални празници, честване на исторически дати от националния празничен календар и пр. Към днешна дата Шопски успешно осъществява няколко проекта – стопанисване на бивш пионерски лагер „Бащино огнище” в м. Боровец за „патриотично възпитание” на деца, предаване със същото заглавие, чиито епизоди на различна тематика са свободно достъпни в мрежата, както и фолклорното предаване „Шевица”, а тяхната обща цел може да се обобщи като „съхраняване на българщината”⁹. През 2017 г. техният автор е номиниран за „Будител за годината” от инициатива, провеждана под егидата на националните медии БНТ и БНР, целяща да насочи вниманието на гражданите към важни и обществено значими каузи за издигане на българската духовност и култура.

„Нишан” е пример за организация с нестопанска цел, която предлага „изживяване на традицията в истинския си автентичен вид.” Мисията на неговите създатели е „да направим традиционната култура достъпна, разбираема и близка да всеки от нас чрез преживяването ѝ”¹⁰. А дейността ѝ включва организиране на традиционни сватби „като едно време”, възстановка на обичая Еньовден, възстановка на обичая Тодоровден в с. Войняговци и др. В социалната мрежа Фейсбук организацията има около 5000 последователи и реализира проекти в сферата на „Културно-историческото наследство”, свързани предимно с популяризирането на

⁹Виж: <https://www.bgonair.bg/a/28-denqt-on-air/83520-ivaylo-shopski-i-patuvash-to-chitalishte-rodolyubie-i-sahran-yavane-na-balgari-sh-tinata>

¹⁰ Фейсбук страница на сдружението <https://www.facebook.com/nishan.bulgaria/> посетена на 28 юни 2019 г.

различни аспекти от българските традиции и фолклор, чрез обучение и ангажиране на деца и младежи в своите дейности и начинания¹¹.

„Студио Змей” е студио за анимация и дизайн, създадено от млади български аниматори, реализирали се в чужбина, но решили да се завърнат в България, за да осъществят една своя мечта – да създават съвременни и висококачествени анимационни сериали, вдъхновени от и базирани на българската митология и фолклор. След години на кампания за събиране на финансиране и популяризиране на своята идея, авторите вече са реализирали късометражния анимационен филм „Легенда за първия куцер” и пилотния епизод от сериала „Златната ябълка”. И двата проекта печелят адмирации и публично одобрение заради качеството на предложения продукт и целите, които са си поставили – атрактивен и достъпен начин за запознаване на подрастващите с аспекти от българските традиционни вярвания и обичаи¹². Анимациите са свободни за гледане в интернет и набират широка популярност, а креативността на авторите на проекта е оценена високо и те също получават номинация за „народни будители” през 2018 г.

Подбраните примери са симптоматични за публичното осмисляне и репрезентиране на идеята за популяризиране и съхраняване на културно-историческо наследство¹³. Интересите на техните автори и действащи агенти са подчинени не толкова на придържането към някакво специализирано знание, търсенето на научна верификация, наличието на професионална подготовка или спазването на кодифицирана нормативна база, а са мотивирани от личностни характеристики, вътрешни морални подбуди и собствени ценностни възприятия относно мястото и

¹¹ Информация от техния сайт: „Работилница за тъкани в Родопите”, реализирано с читалище „Христо Ботев” в с. Манастир; „Песните на село Дряново – от баба на внучка” за предаване на устен фолклор, „Работилница за „Анимирай обичаи” – където традициите срещат дигиталните изкуства.

¹² Виж: по-подробно:

https://www.webcafe.bg/filmcafe/seriali/id_648846680/slide_1_Vreme_e_Pilotniyat_epizod_na_balgarskata_animatsiya_Zlatnata_yabalka_e_gotov, посетен на 25 септ. 2019 г.

¹³ Умишлено в основния текст пропускам дейността и наличието на такива популярни субекти, деклариращи силна обвързаност с българските корени, ценности и традиции, но със съмнителни интерпретации и експертиза като „прабългарската школа „Багатур” или нестихващия интерес около книгата „Стопанката на Господ” на Розмари де Мео. В последните години школата е неизменен участник в различни фолклорни и регионални събори, където участват с различни „шоу-програми” като яздене на коне, старинни бойни техники, разиграват се бойни възстановки от различни исторически периоди, огнено шоу и пр. За пример са участията на съборите в Рожен 2019 г., в Жеравна 2019 г. и „на Хармана” в гр. Харманли от 2019 г. Широко медийно отразяване получават и техните игрови възстановки тип театрален спектакъл на традиционни празници като обичая „Водици” от януари 2019 г. или обичая „Коледари” от 2018 г. Книгата на Де Мео предизвиква доста полемики и негативни реакции сред етноложката научна общност, предимно заради изопаченото и самоцелно предаване на българските народни обичаи, както и фаворизиране на някаква предхристиянска стара вяра, неопганизъм и антиклерикализъм. Въпреки това, авторката продължава да реализира стабилен тираж, хиляди последователи в социалните мрежи и да популяризира „древния” лечителски обред „наричане”. – Бел. а.

ролята на българските история и традиции в съвременността, и начините на тяхното предаване на следващите поколения. Така идеята за наследството (културно, историческо, материално и не материално) получава шанс за реална ревитализация и възможност да отговори на обществените промени и духовни потребности на съвременния човек, а това му позволява да се превърне в неотменен фактор за конструиране на идентичност.

През последните години зачестиха и примерите, при които избрани елементи от българските традиции, се включиха в различни политически проекти, презентации и идеологически употреби. Днес сме свидетели, че все повече български партии и политици, намиращи се в различни посоки на политическия спектър, чрез своите действия и целенасочени кампании, се стремят да покажат, че опазването на културно-историческото наследство е въпрос на национално съзнание и патриотизъм. А други не се свенят да го обвържат с техните националистически и популистски цели и интереси. Най-успешният пример е кампанията на управляващата партия ГЕРБ относно изработването и презентирането на логото на българското евро председателство през януари - юли 2018 г. Графичният знак, спечелил конкурса, представлява преплитането на три български символа – шевицата, кирилицата и цветовете на българското знаме¹⁴. Любопитен е фактът, че от 180-те проекта, участващи в конкурса, 29 са с шевици, 20 от тях с роза и 9 - с българското знаме, което само по себе си показва целенасочено утвърждаване на символи, възприемани като емблематични за българското самосъзнание и културна идентификация¹⁵. Налагането на логото и използването му при реализирането на всички международни събития и отпечатването на всевъзможни материали около българското евро председателство генерира (според PR специалисти) изключително позитивна рекламна и маркетингова кампания и се възприема като един от добрите примери за успешно внедряване на елементи от културно-историческото наследство в съвременни национално презентирани и държавно консолидиращи проекти.

Извън реализирането на този политическо маркетингов проект, от политическите субекти ВМРО – БНД води най-дълготрайната и целенасочена кампания за обвързване на своята дейност и идеология със защита и опазване на българските история, традиции и култура. Характерен за тях е силният патриотичен уклон и

¹⁴ Източник : <https://www.mediapool.bg/logoto-na-balgarskoto-evropredsedatelstvo---shevitsa-kirilitsa-i-tribagrenik-news258970.html>, от 17 януари 2017г., посетен на 25 септ. 2019 г.

¹⁵ Източник: <https://www.chr.bg/zivot/kakvi-byaha-drugite-varianti-za-logo-za-balgarskoto-predsedatelstvo/>, от 18 януари 2017 г., посетен на 25 септ. 2019 г.

националистически привкус, чрез който получават симпатиите на своите поддръжници. Като свой приоритет в предизборни програми и платформи „воеводите“ изтъкват налагането в българските училища на т. нар. „патриотично възпитание“, чиято основна функция ще бъде да се събуди интерес към родното културно-историческо наследство, а това логически ще доведе до опознаване, съхранение и опазване на традиционните и изконно български духовни ценности като антипод на обезличаващата ни, според тях, евроинтеграция и национален нихилизъм.

През последните години в различни градове на страната и с помощта на регионалните политически структури, общини, музеи, читалища и пр., тази инициатива вече е успешно разработена и осъществена. Като пример се представя област Монтана и гр. Враца, където за поредна година деца от различните степени на образование участват в разнообразни инициативи, за да получат допълнителни знания за българската история, археология, етнография и роден край, чрез организираните ателиета, работилници, състезания и пр.¹⁶. Това е малка част от целенасочените дейности, които политическата формация развива на регионално и общодържавно ниво¹⁷. Общото при тях е афиширането на различни елементи от българската традиция и култура, именно за да се постигне внушение за тяхното почитане и съхранение, и съответно тези патриотични и родолюбиви импликации да се възприемат за висша национална кауза, но и за модел на всекидневно поведение и общуване. Рутинното възпроизвеждане и оживяване на символи и ритуали, възприемани като базисни за модерната българска идентичност и принадлежност, попада в концепцията за баналния национализъм, очертана от Майкъл Билинг (Biling 1995: 34). Границата, обаче, между възпитанието в патриотизъм и насаждането на враждебна националистическа идеология към другите, изчезва именно когато политиките злоупотребят с тяхната прекомерна употреба. От началото на XXI в. националистическата парадигма претърпя бурно теоретично развитие и се наблюдават все по-чести свидетелства как вдъхновената патриотична реторика, употребявана от съвременните политици, се изразжда в популистка такава, а използваните или афиширани символи губят своята ценностна аура и са склонни да дискредитират своите носители. Следователно, в българския контекст политиките в носии, които наблюдаваме през последните години

¹⁶ Източник: <http://medianews.bg/bg/a/vmro-600-detsa-byakha-obkhvanati-v-programata-za-patriotichno-vzpitanie> от 28 юни, 2016г., посетен на 26 септ. 2019г.

¹⁷ Преди години общинските съветници на ВМРО в Пловдив неизменно присъстваха на общинските заседания облечени в народни носии, а и до днес всяка политическа и публична инициатива (митинг, шествие и пр) на движението е свързано с обличане на млади момчета и момичета в носии, веещи български трибагеници и пр. – Бел. а.

при провеждането на различни фолклорни фестивали, събори, прегледи на народното творчество, национални празници, чествания и пр., е възможно все по-рядко да се възприемат като пазители или олицетворение на традиционните български ценности (за каквито се представят), а интерпретираните от тях понятия като „българщина“, родолюбие и патриотизъм да генерират предимно цинично отношение и ирония¹⁸. Употребяването на традицията и това, което тя възплъщава като културно наследство, за политически цели в никакъв случай не е ново явление при консолидирането и изграждането на българската национална идентичност (Дечев и направения от него преглед на съществуващите по темата изследвания 2010: 159-254), но в постмодерния свят, където авторитетите непрекъснато са подлагани на критика и съмнение, самоцелното им използване тушира легитимиращия ефект и потенциал, които притежават.

В контекста на казаното дотук, „съдбата на традициите“¹⁹ все повече ще зависи не толкова от профила на агентите, които са включени в тяхното съхранение, опазване и възпроизвеждане, деклариращи общи цели, а от функциите, които им се задават и са призвани да изпълнят. Масовият бум на фолклорни и кулинарни фестивали, наблюдаван през последните години, има положителен ефект в няколко насоки. Особено обвързването им с определен регион, тематика или местен хранителен продукт е ключово за тяхната популярност, посещаемост и успешно провеждане. Осъществяването на подобна проява, както вече беше посочено по-горе, позволява взаимодействието на различни институции, но ангажира и много хора от месните общности и социални групи, участващи като изпълнители (респективно носители на традициите), производители, търговци, собственици на места за настаняване и пр. Следователно, фолклорните и кулинарните традиции се превръщат във важен ресурс за местно развитие, мобилизират разнообразни по вид капитали (културни, икономически и социални), а тяхното презентиране и популяризиране изисква осъществяването на различни политики на устойчивост – развитие на инфраструктура и туризъм, произвеждане на повече продукти от местните производители, създаване на търговски марки, изтъкването на позабравени или непознати културни специфики, технологии и

¹⁸ Става въпрос за зачестилите и публикувани в интернет снимки на политици в носии от различни политически партии, по време на фолклорни мероприятия и събори: Цветан Цветанов, Корнелия Нинова, Кристилина Георгиева, Валери Симеонов и цялото политическо ръководство на ВМРО.

¹⁹ По примера на находчивата тема на проведената през месец ноември 2018 г. конференция от катедра „Етнология“ на ИФ, Софийски университет „Св. Климент Охридски“.

др.²⁰. Това, което се наблюдава, особено при кулинарните празници и фестивали, е все по-осезаемата комерсиализация и превръщането на културното и историческо наследство в продукт. От една страна, това често води до превес на пазарните функции и употреби на организираното събитие над естетическите и културни потребности на общността, но от друга, придава стойност и статут на локалните традиции, стоящи в основата на неговото провеждане, а това мобилизира различни дългосрочни ресурси за тяхното опазване и съхранение (Стоилова 2017 : 216). Стоилова въвежда понятия като валоризация и автентификация на храните, ясно очертаващи процеса на своеобразното културно инженерство, през който преминава организирането и осмислянето на съвременните кулинарни фестивали.

Социалният ефект от възпроизвеждането на локалното културно-историческо наследство по различните фестивали, празници и събори е безспорен. Местните певчески и танцови състави увеличават броя на участията си, обновяват своите членове, подобряват репертоара си, включвайки разнообразни елементи, ритуали и обичаи в своята конкурсна програма. Поселищният културен живот се интензифицира, което е особено важно за по-малките и трайно обезлюдяващи се населени места. Утвърждаването им в годишния празничен календар на населеното място има благоприятен ефект за развитието на регионалния културен туризъм. Наблюдава се и процес, при който фолклорните и кулинарни фестивали изместват по значимост традиционните за общността празници и събори, свързани с почитането на различни църковни светци²¹. Това ще повиши тяхната жизненост, а популярността им ще ги институционализира като важен репер в конструирането на локалната идентичност, превръщайки ги не само в интегриращ фактор за месната общност, но и в източник на гордост и самочувствие, относно показаните умения при възпроизвеждането на своите съхранени традиции и културно наследство.

През последните години впечатление прави и една друга важна функция на фолклорните фестивали, особено тези, обвързани с представяне на богатството на народното ни творчество и култура. Те започнаха да предоставят възможност не само за участие с изпълнение или чрез задоволяване на естетически музикални потребности,

²⁰ Например популярността на фестивала на фасула в с. Смилян, Смолянско, е провокирал все повече хора да се ангажират в отглеждането на фасул. Тази година (септ. 2019 г.) беше осъществен и Първи събор на боба с наденицата в с. Житница, Пловдивско. Мястото не е произволно, „Житница“ е вече брандирано наименование на марка популярни колбаси. – Бел. а.

²¹ Това твърдение беше изказано от Евгения И. Иванова и Велчо Кръстев по време на провеждането на научната конференция: „Стари места – нови празници“, организирана от Регионален исторически музей – Русе през юни 2019 г.

като слушане и танцуване, а и все повече се възпроизвеждат във формат, при който акцентът е поставен върху интерактивността на преживяването. По тази причина се наблюдава осезаем интерес към фолклорните събори от възстановъчен тип, за каквито могат да се определят популярните и утвърдени Фестивалът на фолклорната носия, провеждан в местност край гр. Жеравна или Съборът „Хайдут Генчо” край гр. Хисар. Специфичното при тях е регламентът, задължаващ всички присъстващи на събитието да бъдат облечени в различни варианти на народни носии²². Все повече подобни прояви започват да включват в програмите си конкурси, ревюта и пр. моменти, в които се наблюдава обличане и представяне с традиционни костюми. Така посетителите са едновременно участници, изпълнители и творци на народната традиция. Ценността тук е в съпреживяването, съпричастността, предизвиканата емоция и в усещането, че сетивно и физически си част от тази култура. Почти всички запитани участници акцентират върху уникалността на преживяването, положителния психологически ефект за личностното си и национално самочувствие и удовлетворения стремеж за реално докосване до родовите и етнически корени, представящи духовността на предците²³. Така традицията се осмисля, освен като трансмисия, механизъм за предаване на култура между поколенията, но и като играеща ролята на морален ориентир към миналото и налагаща неговите ценности в настоящето (Szacki 1971 цитиран по Генчев 1984: 9-33).

В съвременните постмодерни условия за носителите на национална идентичност „утвърждаването на българското” очевидно преминава през „преживяването на българското”. Според Папучиев, човекът желае да изгражда своята принадлежност чрез своето активно участие в полето на културата (Папучиев 2012: 124). Така отделният индивид не се възприема като пасивен наследник на традицията, а се разпознава като избирателно усвояващ я. Участниците в народните, фолклорните и кулинарни събори се обличат, готвят, пеят и надиграват, правят гигантско спускане с трибагеници и носии²⁴ или танцуват в едно от седемте рилски езера²⁵, защото така искат да бъдат част

²² При фестивала в Жервана това е задължително, като носията може да бъде автентична или стилизирана, българска или чуждестранна, хора без носии се допускат в района на събора едва в последния ден. При „Хайдут Генчо” наличието на носия е препоръчително, като тук, според желанието на организаторите, е по-важно наличието на бойно снаряжение, за да може да се представи и възкреси животът и битът на българските хайдути. За повече информация виж. Интернет страниците на съборите.

²³ Подобни твърдения правя на базата на предоставени ми от Анелия Милушева анкети с участници в събора „Хайдут Генчо” от юни 2018 г. и от множеството постове на участниците на събора край Жеравна, публикувани във фейсбук страницата на събитието. – Бел. а.

²⁴ Става въпрос за утвърдилата се вече инициатива по случай честването на националния празник трети март в курорта Пампорово да се прави ски спускане с носии и трибагеници, организирано от

от нея или защото така възприемат усещането за завръщане към своите корени и засвидетелстване на почит към завещаното от дедите. Употребата на наследството тук е символна – искаш да си част от „традицията“, за да черпиш от нейния емоционален ресурс, естетика и духовна легитимация, за да задоволиш собствените си психологични потребности.

Разбира се, няма как да не се постави въпросът дали не се наблюдава пика на някаква „етно мода“, предвид видимо разрастващия се пазар на търговия и изработка на народни носии, или модерните фотосесии в народно облекло, които хиляди потребители на социалните мрежи публикуват в личните си профили. Възраждането на интереса към българската народна култура и различните нейни проявления, според някои изследователи, е опозиция на травматичния преход, преживян от обществото след 1989 г. (Дичев 2016: 48-62). Обръщането към различни аспекти от традицията и ценностите, които тя генерира, позволяват на общността да се стабилизира и укрепи, като засили връзките между поколенията (Кръстева 1998: 33). Явно съвременната принадлежност има потребност периодично да се препотвърждава и предефинира. Така употребите на традицията се превръщат в колективна „антистрес“ терапия за справяне със социалното напрежение и хармонизиране на националната идентичност в един постмодерен контекст. През последните години популярност придобива и друг световен феномен, свързан с търсенето на произход и интерес към корените (ancestral roots). Той е закономерно следствие от непрекъснатия мигрантски поток, характерен за модерната епоха, но и от все по-разрастващия се процес на глокализация като отговор на глобалното смешение (Robertson 1999: 25-40; Roudometof 2005 :113-135).

От съвременна научна перспектива ясно е теоретизиран процесът как иновациите се превръщат в традиции и как различните елементи на културата имат способността да се „обновяват“ и приспособяват към новите условия и потребности (исторически, социални, обществени) на поколенията (Hobsbawm 1983 : 1-15; Генчев 1984: 22; Георгиев 2013, Hristov 2012: 985-994; Дечев 2010: 5-129 и посочената там литература за политиките на изобретяване на националната идентичност). Режимите на

общинските власти на гр. Смолян. Източник: <http://www.otzvuk.bg/golyamoto-spuskane-s-nosii-i-tribagenitsi-na-3-ti-mart-na-pamporovo/>, посетен на 24.09.2019г.

²⁵ Има се предвид широко коментираната Национална инициатива „Нашият дом е България“, при която танцьори с носии от 7-те етнографски области танцуват на фона на величествена българска природа. Създаденият клип е широко разпространен и свободен за гледане в Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=BAbvqWLFir4> Целта, според авторите му, е издигане на националното самочувствие, духа на българите, популяризиране на красотата на родината и съхранение на националните ни традиции, фолклор и култура на България.

употреба на традициите и всичко осмислено зад това понятие ясно показват процеса на въобразяване, адаптиране и предаване, чрез който наследството преминава през съвременността. Следователно дискурсът относно начина на опазване и възпроизвеждане на културно-историческото наследство логично трябва да се насочи както към очертаване спецификата на потребителите на народната култура и характерната за тях полифониичност и многопрофилност на действащи агенти, така и към осмисляне на процеса на инвентариране на своеобразен бриколаж от символи, обичаи и значения, и тяхното презентизиране в публичното пространство. Постигането на подобна рефлексивност е възможно да предостави ключ към един обективен анализ за осмислянето на ролята и съдбата на традициите, и мястото им в индивидуалните човешки потребности и съвременните концепции за културна и национална идентичност.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА:

Артог 2010: Ф. Артог. Режим на историчност. Презентизъм и изживявания на времето. София

Василева – Груева 2013: П. Василева – Груева. Читалището като агент за „приспособяване” на традицията (по материали от три села в Сунгурларско). – В: История и култура на старопланинското население. По примера на общините Етрополе и Сунгурларе. В. Коцева (съст). София, 249-258. УИ „Св. Климент Охридски”.

Ганева – Райчева 2013: В. Ганева – Райчева. Нематериалното културно наследство на България: политики, практики, носители. – Български фолклор, №1, 15 – 23.

Генчев 1984: С. Генчев. Народна култура и етнография. Изд. Наука и изкуство

Георгиев 2013: Г. Георгиев. В търсене на “загорците”: преображенията на традицията в съвременния всекидневен живот на група селища от Карнобатско и Сунгурларско. - В: История и култура на старопланинското население. По примера на общините Етрополе и Сунгурларе. В. Коцева (съст). София, 199-236. УИ „Св. Климент Охридски”.

Дечев 2010: С. Дечев, съст. В търсене на българското: мрежи на национална интимност (XIX – XXI век.) София. Институт за изследване на изкуствата.

Дечев, Вуков 2010: Ст. Дечев, Н. Вуков. От калпака до цървулите: как се създава българската национална носия. – В: Дечев, съст. В търсене на българското: мрежи на

национална интимност (XIX – XXI век.) София. Институт за изследване на изкуствата, стр. 159 – 254.

Дичев 2016: И. Дичев Културата като дистанция. Единадесет есета по културна антропология. София

Захариев 2008: Захариев. Българското читалище – роля, позиции, бъдеще. София

Иванова 2013: Нематериалното наследство и общоевропейски културни политики. – Български фолклор, кн. 1, 7-13

Кръстева 1998: А. Кръстева, А. Етничност. – В: Общности и идентичности в България. Съст. А. Кръстева С., 1998. Петекстон.

Модева – Нанкова 2011: Модева – Нанкова, М. Социализацията на културно-историческото наследство като фактор за регионално развитие. – Във: Социализация на българското културно-историческо наследство. Първа научна конференция по проблемите на културно-историческото наследство. Фондация Арете-Фол. Бюлетин. Година 3, бр.4, 156-163

Нанкова 2016: М. Нанкова. Европейски фондове и програми за подкрепа на културното наследство. Учебно помагало София

Папучиев 2012: Н. Папучиев. Фолклор и национална култура. София, изд. Кралица Маб.

Сантова 2017: М. Сантова. Приканва секретариата...Опазване на нематериалното културно наследство днес: синергии, хармонии, устойчиво развитие. В: Опазване на културното наследство. Идеи и практики. По случай 60 години от писъединяването на България към ЮНЕСКО. София, 21 – 29.

Сантова 2011: М. Сантова. Нематериалното културно наследство: изграждане на национални регистри и културни политики. Българската перспектива. – Българска етнология, бр. 2-3, 98-108

Сантова 2014: М. Сантова. Да уловиш неувимото. Нематериално културно наследство. София, акад. изд. проф. Марин Дринов

Сантова 2013: М. Сантова. Съставител. Нематериално културно наследство. – Български фолклор, 2013, №1.

Станоева 2013: И. Станоева. Опазване на нематериалното културно наследство: проблеми и интерпретации. – Български фолклор, кн. 1, 45-56.

Стоилова 2017: Е. Стоилова. Фестивалност и конструиране на локалното културно наследство. В: Опазване на културното наследство. Идеи и практики. По случай 60 години от писъединяването на България към ЮНЕСКО. София, 212 – 221.

Biling 1995: M. Biling. Banal Nationalism. London, Sage Pub.

Hobsbawm 1983: E. Hobsbawm. Introduction : Inventing Traditions – In: Hobsbawm, E., T. Ranger (eds). The Invention of Tradition, Cambridge, 1-15

Hristov 2012: P.Hristov. Tradition in the era of globalization - a view from the Central Balkans – Teme, XXXVI, 3, 985-994.

Robertson, Knondker 1999: R., Robertson, Knondker, H. Discourses of Globalization: Preliminary considerations - In: International sociology - 1999, Vol.13, № 1, p. - 25-40.

Roudometof 2005: V. Roudometof. Transnationalism, Cosmopolitanism and Glocalisation – In: Current Sociology, 53 (1), 113-135

When the wife is complaining:

The tradition of marriage through Greek textbooks of ancient, medieval and modern History (academic period 2017-2018)¹

Fotini I. Toloudi

Abstract

The aim of this paper is to explore the nature of the tradition of marriage, through the ages, as presented by the History Textbooks of the Greek Secondary Obligatory Education in the academic period 2017-2018.

Occasion for this research was the recent data of the Greek Statistical Office (ELSTAT) and the corresponding European one (EUROSTAT), which have formed the schema (outline): increase in the number of divorces and also decrease in the number of marriages through the last thirty years in the Greek state.

According to the results of the research, the mentions – direct or hidden – to the marriage institution are very rare. It is indicated that, through them, the 13th and 14th years old students tend to realize that marriage is a very difficult situation, which contains only duties and hard work. In addition, very little in the textbooks is declared related to the significance of this tradition for people's emotional security and safety. Or, at least, the need for companionship, as a vital condition for the development of the human kind!

In conclusion, the information the students are getting through surveyed history textbooks, do not seem sufficient – quantitatively and qualitatively - to promote the tradition of marriage, since the picture, which is being shaped, does not seem to be a positive one.

Key words: Marriage, Tradition, Empathy, Interpersonal Relations, Demographic Decline, History Didactics, History Textbooks.

¹ This article is directed to anglophones. Although there is a very rich Greek, Bulgarian and in other languages, bibliography, it is chosen to be cited references only in English. The aim is, that this bibliography should be acceptable and understood of as much readers as possible.

The aim of this research is to locate references, direct or hidden, to the tradition of marriage in the contemporary History Textbooks of the Greek Compulsory Secondary² Education. The purpose of this study is to discover the way teenagers are getting familiar with this tradition, through their school education. Students of course, have their own experiences, through their life into the framework of their own family, whichever shape that family takes. But, still, there is always the question whether or not the marriage tradition is also provided through other institutions as well, as the educational system. Questions such as whether or not the status of marriage is considered as a tradition, which needs to be underlined, asks for answers. Issues, such as the sufficiency of the information, that the students are getting through their school training, need to be cleared as well as the extent of the elevation of this significance.

The potential of the substantial comprehension of the interpersonal relations through any marriage references is one of the significant issues of this research. But, the main question still remains if indeed exist such references in the History Textbooks of the Greek Compulsory Secondary Education.

The reason for starting this research was the statistical data, which came to public attention in 2018. According to the Greek Statistical Office (ELSTAT), in 2017, 50.138 marriages made an entry plus 4.921 contracts of cohabitation. Twenty years earlier, in 1993, the marriages number was 62.195. In the meantime, the number of the divorces was over doubled. 7.725 in 1993, 13.494 in 2005 and over 15.000 in 2017. And that increase did not seem to happen only during the period – or because - of the economic crisis in Greece, between the years 2011-2017. In addition, in Greece of 2017, the 31% of the population were households only with one person, the 25,2% were couples without children³, the 21,9% were couples with children and

² The Greek Secondary Education lasts six years (six classes per year). It is consisted of three years compulsory education, named “Gymnasium”, for students from 13 till 15 years old, and of three years non-compulsory education, named “Lyceum”, for students from 16 till 18 years old. At the end of the last year of the Secondary Education the students take exams for their entrance to the University. All the school textbooks of the Greek Educational System are published under the aegis of the Greek Ministry of Education and are given to the students for free in the beginning of each school year.

³ The choice not to give birth to children is not always a phenomenon of a society in economic or social crisis. It is observed, that the economic prosperity also causes reducing on the number of the births. In 2017, the 2/3 of the households in the 28 states of the European Union is consisted, according to the European Statistical Office (EUROSTAT) of one or two members. The 24,9% of the population in the European Union is comprised by couples without children and only the 20% is corresponding to

a significant 15,7% number of households was consisted only of adults of the same or the opposite sex, who were living together.⁴

The choice of school textbooks, as sources for this research, is counting on the principle that they reflect, throughout the years, the social, economic and cultural environment of each political system. History textbooks, in particular, are the pre-eminent location in which the predominant ideology is constructed and reproduced, recounting, as they do, the events of the past.⁵ For the cause of this research, they were studied the history textbooks of the first and second class of Secondary Education, which had been taught to the Greek students in the school year 2017-2018. These textbooks cover a very long historical period, from the antiquity until the Industrial Revolution of the 18th c. It is an original research, the results of hers, are been published here.

The reason for letting aside the history textbook of the last compulsory class – in which the history of the contemporary world is narrated – is owed to the fact that the Industrial Revolution of the 19th c. and the consequence massive entrance of the feminine population into the working market, drove to a transformed relation between the two sexes. Through that new “status”, in the most developed countries, the institution of marriage began slowly not to be considered as a strong tradition anymore, although in the Balkan countries the marriage status still continued to play its socialized role until the end of the 20th c. As a consequence, the analysis of that textbook of the third class will be the subject of a following research, with distinct questions.

It is noticed, that almost half of the content of the analyzed textbooks ends to be covered by diplomatic or controversial issues. Although the narration of aspects of daily life in all the centuries is obviously not sufficient, the teacher still can – if

couples with children. See the data on the electronic edition of the Greek newspaper *Καθημερινή*, <https://www.kathimerini.gr> of January 29, 2019.

⁴ <https://www.kathimerini.gr> of January 29, 2019.

⁵ There is a really long catalogue of publications, written in all the language and referring to the political and social role of school textbooks. A few suggested examples, written in English are: P. Xochellis – F. Toloudi (ed.), *The image of the 'other'/neighbour in the school textbooks of the Balkan countries*, Proceedings of International Conference 16-18 October 1998, Athens 2001. C. Coulouri, (ed.), *Clio in the Balkans. The politics of History Education*, Thessaloniki 2002. Dimitris K. Mavroskoufis “History content and history teaching in Greek secondary schools: the fall of the Soviet Union and the European unification”, *EUROCLIO*, 29 (2010), pp. 14, <http://www.euroclio.eu>. But above all, see the publications of Georg Eckert Institute for International Textbook Research, <http://www.gei.de/en/publications.html>.

really this is on his intention - to work with marriage references. However, the elevation of the marriage tradition – especially through the hidden references - turns sometimes to be a difficult task for him, since requires special training in qualitative analysis of the syllabus.⁶ But if a history teacher is determined to discuss with his students the way they feel about this tradition, he can find ways to do it, even if the curriculum itself does not drive him necessary towards that direction.⁷

In the first class⁸, through the narration of the History of Antiquity the teacher comes to deal with direct and/or hidden references. Studying and analyzing them, turns out that husband and wife are not given as a model of companionship, but as an example of two separate workers, who work in parallel with distinct duties in and out of the family home. The romantic love does not turn to be the issue and if it does, it is extremely rare. The happiness, in the family, depends on how well the children are being brought up, exclusively by their mother. The father is usually absent of their upbringing. The husband, in a lot of cases, is the owner of his wife, while she – on the other hand - appears to be a human robot, who works all day and has no will by herself.

For instance, in the Babylonian code of Hammurabi⁹ back in the ancient Mesopotamia, the status of marriage is given as the following: “For the man, being married had exactly the same significance with the buying of a section of land or a collection of products. The family of the groom had the responsibility to choose the bride and give to her father a significant amount of money, in order to close the deal. The bride, after the wedding ceremony, was following her husband to his home, and

⁶ For the methodology, see for instance: Denzin, NK & Lincoln, YS (eds), *Handbook of Qualitative Research*, Thousand Oaks CA, US: Sage Publications, 1994.

⁷ It is quite true that the curriculum for the subject of History does not help towards that direction. See the relevant instructions in the curriculum of the academic period 2017-2018: https://www.minedu.gov.gr/publications/docs2017/164288_ΟΔΗΓΙΕΣ_ΙΣΤΟΡΙΑ_ΓΥΜΝΑΣΙΟ_2017_18_v3_signed.pdf

⁸ Υπουργείο Παιδείας και Θρησκευμάτων. Ινστιτούτο Εκπαιδευτικής Πολιτικής, *Αρχαία Ιστορία. Α' Γυμνασίου*, συγγραφείς Θεόδωρος Κατσουλάκος, Γεωργία Κοκκορού – Αλευρά και Βασίλειος Σκουλάτος, Αθήνα: Ινστιτούτο Τεχνολογίας Υπολογιστών και Εκδόσεων «Διόφαντος», 2017. From now on: *Textbook of the 1st class*.

⁹ The Code of Hammurabi was one of the earliest and most complete written legal codes, proclaimed by the Babylonian king Hammurabi, who reigned from 1792 to 1750 B.C. The Hammurabi code of laws, a collection of 282 rules, established standards for commercial interactions and set fines and punishments to meet the requirements of justice. Retrieved from the web site of the History Channel <https://www.history.com/topics/ancient-history/hammurabi> in 5/2/2019.

staying there until the end of her life. The husband was the owner of his wife and of her property as well.”¹⁰

Through the presentation of the work of the ancient Greek epic poet Homer¹¹ (1100-800 B.C.), the textbook of the first class has but does not take the chance to glorify the love and the commitment to the marriage institution by presenting the example of Odysseus¹² and Penelope. Instead, chooses to underline the power of friendship by pointing out the lead of Achilles¹³ and Patroklos. Neither the love between the Trojan hero Hector¹⁴ and his wife Andromache nor the excuse for the

¹⁰ *Textbook of the 1st class*, p. 15.

¹¹ Presumed author of the *Iliad* and the *Odyssey*. Born in Ionia, Mala Asia at today's Turkish State in 9th or 8th B.C. Although these two great epic poems of ancient Greece have always been attributed to the shadowy figure of Homer, little is known of him. The Greeks regard the great epics as something more than works of literature; they value them not only as a symbol of Hellenic unity and heroism but also as an ancient source of moral and even practical instruction. Retrieved from Encyclopaedia Britannica <https://www.britannica.com/biography/Homer-Greek-poet> in 5/2/2019.

¹² Famed for his courage, intelligence, and leadership, Odysseus was one of the great pan-Hellenic heroes of Greek mythology. His resourcefulness and oratory skills were instrumental in the Greek victory in the Trojan War and following the conflict, he was the protagonist in many fantastic adventures on his long voyage back home to Ithaca (or Ithaca). In Greek mythology, Odysseus was the King of Ithaca. Married to Penelope, he also had a son, Telemachos (or Telemachus). After ten years away, Odysseus had been all but forgotten. Only his wife, Penelope, kept faith with the long-missed king. Goddess Athena gave the hero an update on all that had passed in his absence. Considered long-dead, many suitors sought the hand of Penelope and the would-be kings (all 108 of them) had taken residence in the palace itself. Penelope constantly put off a decision of re-marriage and hoped against hope that her husband was still alive somewhere. Consequently, to push the situation to a crisis, the suitors planned to kill her son Telemachos at the soonest opportunity. On the advice of Athena, and exercising his famously nimble wits, Odysseus dressed as a beggar and visited the palace in person to assess the situation. Odysseus planned a strategy to free the palace of all the hangers-on and reclaim his rightful authority. Penelope challenged the suitors that if one of them could string the huge bow, that had belonged to the old king, and then shoot an arrow through twelve axe-heads, she would marry him. Of course, none of the hapless suitors had the necessary strength to string the bow, never mind shoot with it. Then, up stepped the beggar and to a chorus of sceptical jeers, unbelievably, strung the bow with ease and fired an arrow dead-straight through the axe-heads. Flinging off his disguise, Odysseus revealed his true identity and spread panic amongst the suitors. There was to be no escape for the interlopers, though, because, as planned, Telemachos had closed all the doors and removed the weapons mounted on the walls. Odysseus then casually picked off the suitors one by one with his fearsome bow and so reclaimed his long abandoned kingdom. The royal couple, together again after ten long years of separation, lived happily ever after, or not quite. Retrieved from Ancient History Encyclopedia <https://www.ancient.eu/odysseus/> in 5/2/2019.

¹³ The warrior Achilles was one of the great heroes of Greek mythology. According to legend, Achilles was extraordinarily strong, courageous and loyal, but he had one vulnerability—his “Achilles heel.” Homer's epic poem “The *Iliad*” tells the story of his adventures during the last year of the Trojan War and underlines the close friendship between him and Patroclus, whose death in the field of the war had teared Achilles apart. Retrieved from <https://www.history.com/topics/ancient-history/achilles> in 5/2/2019.

¹⁴ Hector, in Greek legend, was the eldest son of the Trojan king Priam. He was the husband of Andromache and the chief warrior of the Trojan army. In Homer's *Iliad* he is represented as an ideal

beginning of the War, which was the passion between Paris¹⁵ and Helen, are enough options for the writers of the textbook, while they are presenting the works of the poet.¹⁶ But, it seems that they understand their omission and they try to fulfill the lack in the content, by giving the picture of an archaic vase – from the Greek city of Halkida¹⁷ (800-479 B.C.)- with the romantic love of these two couples of the Trojan War.¹⁸

Through the history of Ancient Sparta¹⁹, the Greek students learn that the Spartan wife's duty was only to deliver healthy babies and to be the mother of the children. That is why the Spartan girls were training themselves every day, in order to build healthy bodies, which would have been given, consequently, and hale children. The love between the husband and his wife was never an issue, since the men most of the time were living away from their family, in male campus, training themselves for the contingency of a war. But this seemed that did not bother their women, since they were turning to be proud of their way of living. In addition, the wife of King Leonidas²⁰ herself, Gorgo, was appearing to boast to a foreign woman for their kind

warrior and the mainstay of Troy. Retrieved from Encyclopaedia Britannica in 5/2/2019. <https://www.britannica.com/topic/Hector-Greek-mythology>

¹⁵ Paris, in Greek mythology, was the son of king Priam of Troy. A dream regarding his birth was interpreted as an evil portent, and he was consequently expelled from his family as an infant. Left for dead, he was either nursed by a bear or found by shepherds. He was raised as a shepherd, unknown to his parents. As a young man he entered a boxing contest at a Trojan festival, in which he defeated Priam's other sons. After his identity was revealed, he was received home again by Priam. According to legend, Paris, while he was still a shepherd, was chosen by Zeus to determine which of the three goddesses, Hera, Athena and Aphrodite was the most beautiful. Rejecting bribes of kingly power from Hera and military might from Athena, he chose Aphrodite and accepted her bribe to help him win the most beautiful woman alive. His seduction of Helen (the wife of Menelaus, king of Sparta) and refusal to return her, was the cause of the Trojan War. Retrieved from Encyclopaedia Britannica in 19/2/2019 <https://www.britannica.com/topic/Paris-Greek-mythology/media/443614/107234>.

¹⁶ *Textbook of the 1st class*, p. 39.

¹⁷ Approximately 55 kilometres northeastern of the today's city of Athens.

¹⁸ *Textbook of the 1st class*, p. 43. Appendix, picture no. 3.

¹⁹ Sparta, (Attic Greek: Σπάρτη), was a prominent city-state in south-eastern Peloponnese, ancient Greece. Around 650 B.C., it rose to become the dominant military land-power in the region and the main competitor – as an enemy – to Athens. Also, Sparta was unique in ancient Greece for its social system and constitution, which configured their entire society to maximize military proficiency at all costs, and completely focused on military training and excellence. See, for instance, Nigel Guy Wilson, (ed.), *Encyclopedia of Ancient Greece*, U.K.: Routledge, 2006, p. 214–15.

²⁰ Leonidas I, was a warrior king of the Greek city-state of Sparta and the husband of Gorgo. He had a notable participation in the Second Persian War, where he led the allied Greek forces to a last stand at the Battle of Thermopylae (480 B.C.), while attempting to defend the pass from the invading Persian army. See, for instance, the corresponding chapter in Herodotus, *Histories*.

of life, by saying to her: “Only, we, the Spartan women are giving birth to “real men”.²¹

The surprise comes from the presentation of Archaic Athens, when in 594-593 B.C. Solon²², Archon of the City, repeals the obligation of the “bride price”, underlining that “*the marriage is not a tradition, which gives the man the chance to get a monthly salary or to close a business deal. Marriage is happening for the couple to make children and all the family together to live a happily and beloved life*”.²³ And more over, through the narration about the next century’s Greco-Persian battle of Salamis²⁴ (480 BC), the Greeks are appearing to fight for the protection of their women and children against the troops of Xerxes.²⁵

Also, the female need for companionship, is being showed up through the work of the famous ancient poetess Sappho, from the Greek island of Lesbos, who is searching for somebody to help her overcome her loneliness in the long nights...²⁶ But that same poetess was connected, at the same time, with the “lesbian love”, “lesbian” out of the island of Lesbos and “love” due to the romantic relationship of the poetess with her female students!²⁷

But, the marriage model, with the distinct roles, still continues to exist in the Greek Archaic period and it is being featured in the art of the period, as well. As an example is given the statue representation of a five member family of the Samos

²¹ *Textbook of the 1nd class*, p. 48-49.

²² Solon (638 - 558 B.C.) was an Athenian statesman, lawmaker and poet. He was remembered, particularly, for his efforts to legislate against political, economic and moral decline in archaic Athens. He was credited with having laid the foundations for Athenian democracy. About Solon’s Reforms see, for instance, the Aristotle’s *Politics*.

²³ *Textbook of the 1nd class*, p. 52.

²⁴ The Battle of Salamis was a naval battle, fought between an alliance of Greek city-states, under Themistocles and the Persian Empire, under King Xerxes in 480 B.C., which resulted in a decisive victory for the outnumbered Greeks. The battle was fought in the straits between the mainland and Salamis, an island in the Saronic Gulf near Athens, and marked the high-point of the second Persian invasion of Greece. About the naval battle of Salamis, see, first of all, the Herodotus, *Histories*.

²⁵ *Textbook of the 1nd class*, p. 61.

²⁶ *Textbook of the 1nd class*, p. 64.

²⁷ Sappho (625-570 B.C.), a Greek lyric poetess, was the greatest female poet of antiquity. Her vivid, emotional manner of writing influenced poets through the ages, and her special quality of intimacy has great appeal to modern poetic tastes. For more information see, for instance, the work of Dimitrios Yatromanolakis "Alcaeus and Sappho", *The Cambridge Companion to Greek Lyric*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

island.²⁸ This presentation shows the husband and his wife “divided” by their three children.²⁹

One century later, to the famous “golden” century of Pericles³⁰, the 5th B.C. and the Classical Athens, the writers of the textbook dedicate an extent text. The presentation of every day’s life in Athenian Democracy is in its content: *“The Hostess of the house, following the traditions of the period, was spending her time at home, and very seldom was getting out of it alone, only to participate in religion ceremonies. She was not taking part in the Public Life and her duty was to be occupied with the house keeping. She was supervising the slaves of the house, preserving her physical attractiveness, weaving the clothes of the family and taking care of the children. She was spending the biggest part of the day in the special place into the house, which was only for the women”*.³¹

Her husband, on the contrary, is appearing to do exactly the opposite. *“He was out all day walking, reading, talking, finding the other men in the public places, such as the public sporting hall, the public baths, the barber shop. There, he had the opportunity to discuss with the others, matters of his life but and more general ones, such as political and philosophical issues. He was very much attracted to the participation in the public life. At nights, he was inviting his friends at home for ceremonial dinners and long discussions about art and philosophy”*.³²

At this point, the writers of the textbook estimate that they should give an additional testimony about the role of the wife. They take the corresponding part of

²⁸ Appendix, picture no. 3.

²⁹ *Textbook of the 1nd class*, p. 66. Appendix, picture no.4.

³⁰ Pericles (495-429 B.C.) was one of the most prominent and influential Greek statesman, orator and general of Athens during its golden age – specifically the time between the Persian and Peloponnesian wars. Pericles had such a profound influence on Athenian society that Thucydides, a contemporary historian, acclaimed him as "the first citizen of Athens". The period during which he led Athens, roughly from 461 to 429 B.C., is known as the "the Golden Century of Pericles". Pericles promoted the arts and literature; it is principally through his efforts that Athens acquired the reputation of being the educational and cultural center of the ancient Greek world. He started an ambitious project that generated most of the surviving structures on the Acropolis (including the Parthenon). This project beautified and protected the city, exhibited its glory, and gave work to the people. Pericles also fostered Athenian democracy to such an extent that critics call him a populist. See, the epic work of Thucydides, *History of the Peloponnesian War*.

³¹ *Textbook of the 1nd class*, p. 75,76. Appendix, picture no.5.

³² *Textbook of the 1nd class*, p. 76,77.

the Historian's Xenophon³³ work "Oeconomicus"³⁴= The Economist", which is referring to the woman's duties : " *As soon as the supplies were coming into the house, someone had to keep them intact and fresh and do all the necessary works. Into the house the babies would be delivered and raised, into the house the cereal would be produced from the flour, into the house the clothes would be weaved from the wool. But, because I believe that all the works need special care, where ever they are been taking place, in or out of the house, I think that God assigned to the woman's nature all these, which must be done into the house, and to the man those outside of it*".³⁵

But, finally, the textbook realizes that it has to make, loud at last, a connection with the present time and gives two questions for the students: "*Does the boys and the girls agree with Xenophon's opinion? What has been changing from that time until now?*" And a second question: "*What was the woman's role in Ancient Athens? Which are the differences in the woman's situation now days?*"³⁶

Seventeen centuries later, the situation into the family frame does not seem to have been changed. The textbook of the second class³⁷, this time, while narrating the history of the Byzantine and Medieval Europe, gives a description of the every day life in the Byzantine Constantinople, as it follows: "*The law was not allowing the girls to get married before the age of the 12 years old and the boys before the 15. First, the couple had to be engaged and a contract, which was defining, what the groom would had taken from the bride's family, as a price for marrying their child and what he was supposed to give back as a gift, had to be signed. The women did not*

³³ Xenophon of Athens (431– 354 B.C.) was an ancient Greek philosopher, historian, soldier, mercenary and student of Socrates. As a historian, Xenophon is known for recording the history of his time, the late-5th and early-4th centuries B.C., in such works as the *Hellenica*, which covered the final seven years and the aftermath of the Peloponnesian War (431–404 B.C.), thus representing a thematic continuation of Thucydides' *History of the Peloponnesian War*. As one of the Ten Thousand (Greek mercenaries), Xenophon participated in Cyrus the Younger's failed campaign to claim the Persian throne from his brother Artaxerxes II of Persia and recounted the events in *Anabasis*, his most notable history. See, for instance, J.K. Anderson, *Xenophon*, London: Duckworth, 2001.

³⁴ That is a treatise on the "Science of the Household", especially on the relationships between husbands and wives, in a form of a Dialogue, between Socrates and Critobulus. See the english translation on the <https://www.gutenberg.org/files/1173/1173-h/1173-h.htm>

³⁵ *Textbook of the 1st class*, p.76.

³⁶ *Textbook of the 1st class*, p.76,77.

³⁷ Υπουργείο Παιδείας και Θρησκευμάτων. Ινστιτούτο Εκπαιδευτικής Πολιτικής, *Μεσαιωνική και Νεότερη Ιστορία. Β' Γυμνασίου*, συγγραφείς Ιωάννης Δημητρώκας και Θουκυδίδης Ιωάννου, Αθήνα: Ινστιτούτο Τεχνολογίας Υπολογιστών και Εκδόσεων «Διόφαντος», 2017. From now on: *Textbook of the 2nd class*.

have the same rights with the men and their participation into the public life had specific limits. Only after the 11th c. they started to have a little bit access to education or to public ceremonies. They had to keep their face covered, when they wanted to get out of the house but the rich women had the right to be accompanied by their slave, on their way out. Although the women were playing a supporting role in the public affairs, it seemed that they were “dominating” at home. The Byzantine law was facing the mother with great sympathy, since she was the one, who was taking care of her children and teaching them things until they go to school”.³⁸

That seemed to be the situation for centuries, until one day, in the Constantinople of the 12th c., an indignant wife decided to *rebel* against her husband’s lack of interest for her, for her needs and for her problems. *“I am the one here, who supports the house and does the whole work [...]. I am the one here, who takes care of the children, even better from the best nanny. I am weaving alone the robe, I am wearing [...] I am making my self the shirts and the pants [...]. When have you bought me even one skirt? I have never received from you neither a present for Easter. For eleven years I have been toughing out poverty and misery and I have not been receiving from you neither one pair of socks. I have had never in my position neither one silk robe, not a ring, not even a bracelet.”*³⁹

These were the words of Byzantine’s Poet Theodore Prodromos⁴⁰ desperate wife, who was complaining to her husband about her bad luck, because of their marriage. And that rebellion was so frustrating, that her husband, the well known poet Theodoros Prodromos or Ptohoprodromos had no choice than to write a desperate

³⁸ *Textbook of the 2nd class*, p. 70.

³⁹ *Textbook of the 2nd class*, p. 70. Appendix, picture no.6.

⁴⁰ Byzantine poet at the court of Irene Doukaina and John II. Born in 1100 at Constantinople and died there in 1170. Prodromos wrote parodies laughing at the short coming and vices of every day life – illiteracy, lewdness, the helplessness of a patient in the hands of a clumsy dentist; in a more serious vein he also composed an allegorical description of the 12 months, philosophical and theological works. The events of Prodromos’s life are little known. His career probably ended with the death of John II. Prodromos’s authorship of several pieces has been questioned; no convincing evidence proves whether he was the real author of poems conventionally assigned to Ptohoprodromos and Manganeios Prodromos. Manganeios Prodromos, on the other, was a conventional name of the 12th c. for the author of anonymous poems. Up to the end of the 19th c. these poems were attributed to Theodore Prodromos, as their closely resemble his works in their contents and technique. There are, however, some difficulties in attributing them to Prodromos and the question remains open. Poems of Manganeios Prodromos contain abundant historical and prosopographical data of mid 12th Byzantium. Al. Kazhdan, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, v.3, New York & Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 1726-1727. See also: K.Th. Dimaras, *A history of Modern Greek Literature*, Albany: State University of New York Press, 1972.

letter to the Byzantine emperor, presenting his wife's complains and asking for help, because he could not stand her any more... He was also underlining the complete absence of caring for him and for his needs. He was accusing her for letting him starving so much that one day he had to dress up as a monk in order to be able to sit at the table with his children and eat some food...⁴¹

The incident took place back in the 12th century, somewhere in Constantinople. Its narration is part of the Ptochoprodromika⁴² series of poems. The authors of the second class's Greek history textbook of Secondary Education decided on incorporating that historical source in the main text about the daily life in Byzantium.

So, what they have been tending to realize so far the 13th and 14th years old students at school? That marriage seems like a very difficult task, which contains only duties and hard work. In addition, very little in the textbooks is declared the significance of this tradition for the people's emotional security and safety! Or, at least, the need for companionship, as a vital condition for the development of the human kind!

Since, neither the curriculum of the two classes helps towards the opposite direction, rationally arise the question: why the students – especially the girls - would come into the position to decide that marriage is a beneficial condition for their mental and sentimental health and for their happiness? Why should they decide to get married, when they become older, if the information they are getting through their education, shows, most of the time, exactly the opposite?

⁴¹ Retrieved from the web site of the Centre of the Greek Language in 1/9/2018. http://georgakas.lit.auth.gr/dimodis/index.php?option=com_chronoforms&chronoform=showErgo&ergoID=51#

⁴² The "Ptochoprodromika poems" are in fact poems, which are begging for something. There are four of them, written in the second half of the 12th c. in Constantinople. Initially, they were attributed to the famous intellectual in the Byzantine's dynasty court of Komnini, Theodore Prodromos, although now days this aspect is questioned. Through his poems, the poet himself appeals to the Byzantine Emperor asking for help in financial and consulting way, describing his miserable life at home and in the monastery as well.

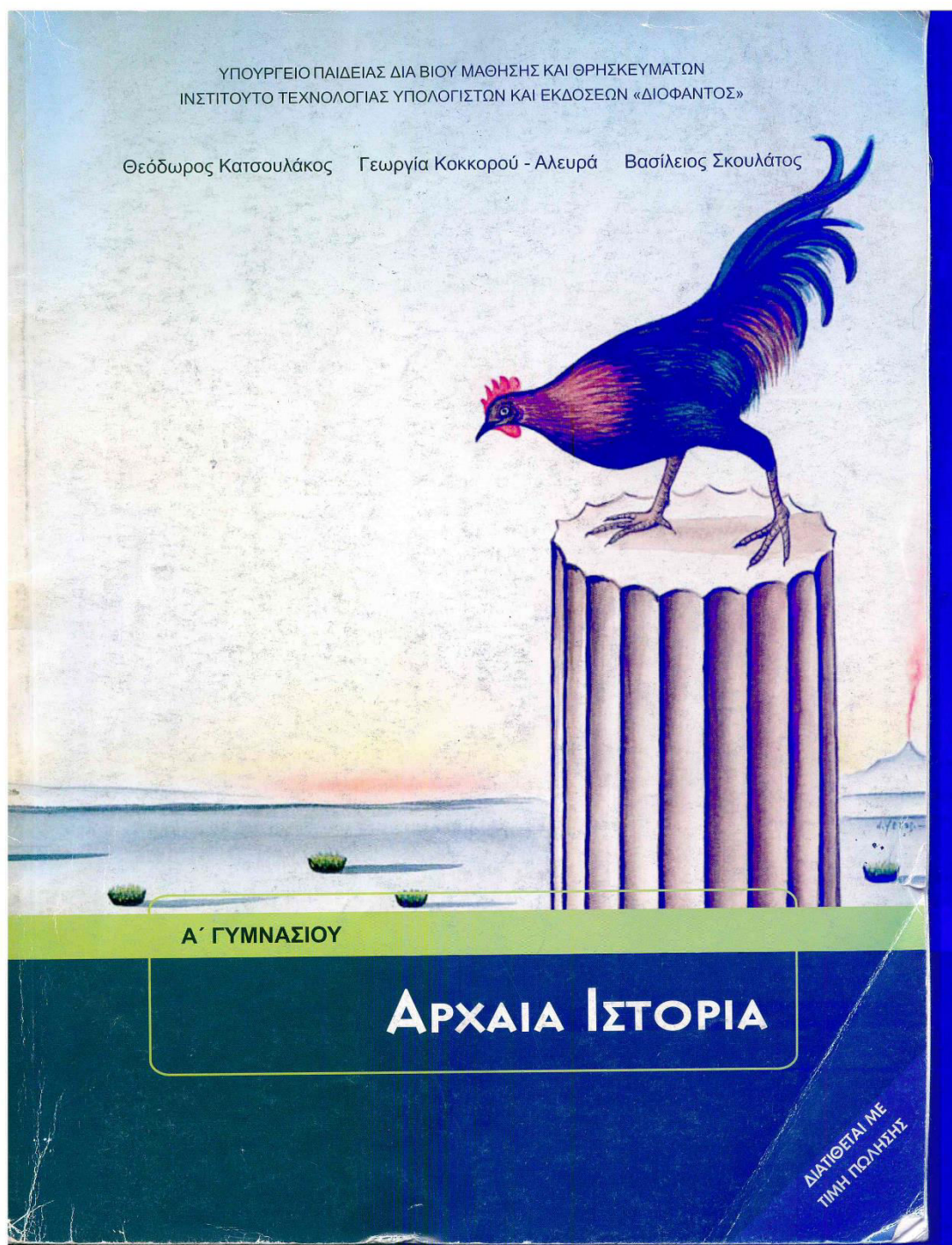
http://georgakas.lit.auth.gr/dimodis/index.php?option=com_chronoforms&chronoform=showErgo&ergoID=51# Retrieved from the web site of the Centre of the Greek Language in 1/9/2018.

The wife of the 12th century express - through nagging, complaining and accusing her husband's total absence from the house works and the parenting - her anger and her unhappiness, because she does not get from him what she really needs: understanding and caring. Her husband, from the other side, writes a letter to the Byzantine emperor asking for help, because he can not tolerate further his wife's stubbornness; and because, he does not get from her, what he mostly needs: understanding and caring. So, they both ask for the same thing, but they do not get it, because it is more than obvious, that they suffer from the lack of empathy⁴³!

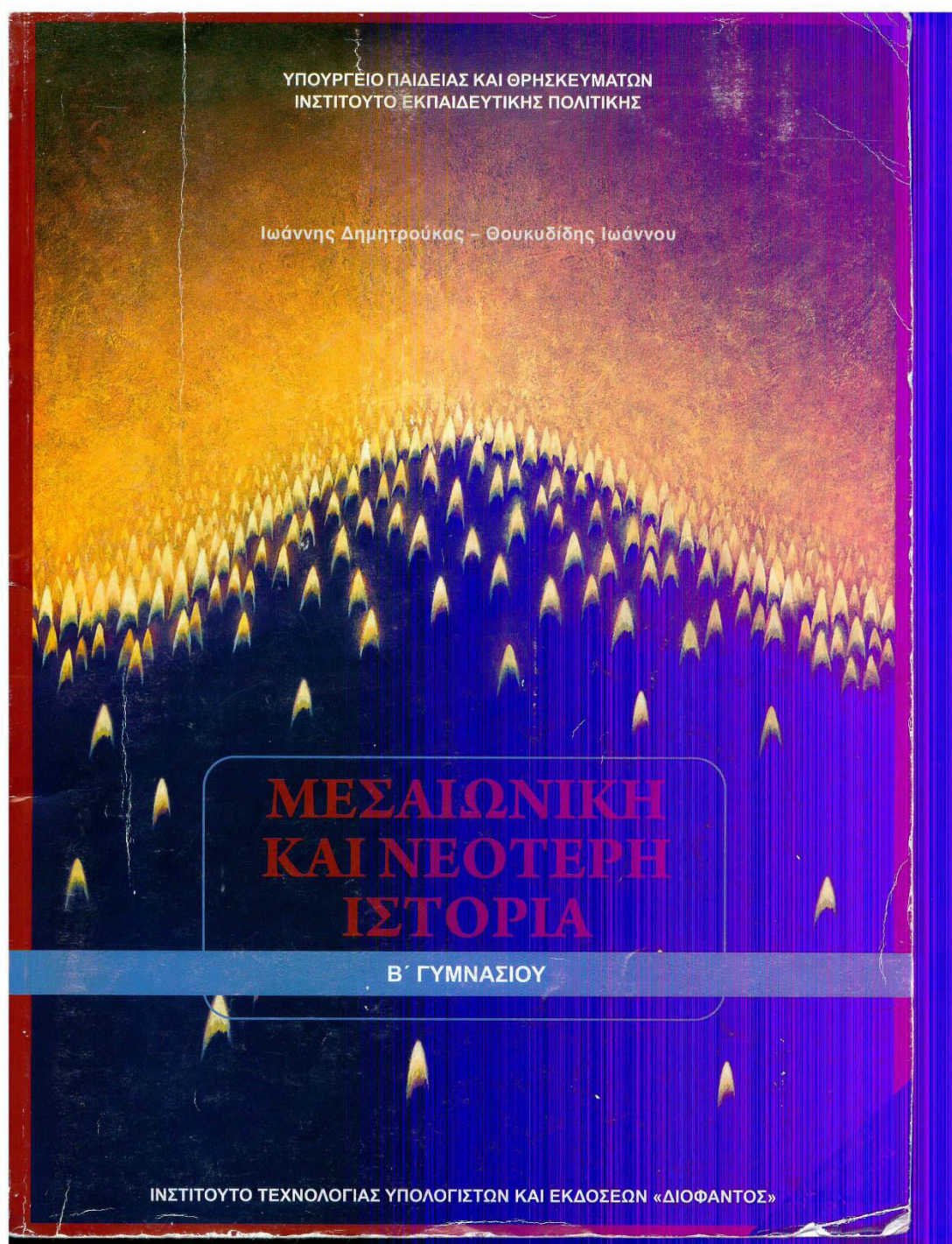
The relevant question that comes up lastly, is about the methodology, which will be chosen by the teacher in order to present the tradition of marriage to his class. Two seem to be his main options,: A) To try to overfeed his students with an amount of marriage information throughout the ages, which, more likely, will be forgotten, very shortly or b) to use both the direct references and the hidden messages in order to introduce the teenagers into the meaning of empathy. The emergence of the issue by provoking associated learning requires special reeducation: his own penetration in the sciences of Cognitive Psychology, Pedagogy and History Didactics. But, training the young people for "getting into the shoes of the 'Other'" becomes, maybe, more vital now days, since the answer for harmonious relationships, not only in the framework of marriage, but in any other institution, is the ability to understand each other's needs. That is a survival strategy, which ensures the peace and happiness in the people's lives and in parallel safeguards the destiny of traditions, any traditions...

⁴³ About the need for the empathy training, see for instance the famous Daniel's Goleman book : *Emotional Intelligence*, Bantam: Anniversary edition, 2006. See also, Bar-On Reuven, & James DA Parker, *The Handbook of Emotional Intelligence: Theory, Development, Assessment and Application at Home, School and in the Workplace*, San Francisco, California, 2006.

Appendix



Picture 1: Textbook of the 1st class. Ancient History.



Picture 2: Textbook of the 2nd class. Medieval and Modern History.

1. ΑΠΟΙΚΙΑΚΗ ΕΞΑΠΛΩΣΗ

Αίτια αποικισμού

Ο 8ος αιώνας π.Χ. υπήρξε αφετηρία μιας πρωτοφανούς εξόδου των Ελλήνων προς τις ακτές της Μεσογείου και του Εύξεινου πόντου. Οι λόγοι που ώθησαν τους Έλληνες στη μετανάστευση ήταν κυρίως οικονομικοί, όπως η επιθυμία απόκτησης καλλιεργήσιμης γης και η ανάγκη προμήθειας σιδηρομεταλλεύματος. Παράλληλα και λόγοι πολιτικοί, όπως η επικράτηση πολιτικών αντιπάλων, ανάγκασαν πολλούς να εγκαταλείψουν την πατρίδα τους και να αναζητήσουν νέους χώρους εγκατάστασης.

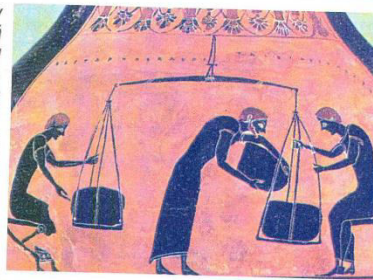
ΣΙΩΠΗΛΟ ΕΜΠΟΡΙΟ

Οι Καρχηδόνιοι λένε ακόμη και το εξής: ότι υπάρχει χώρα της Λιβύης και άνθρωποι που κατοικούν σ' αυτήν έξω από τις Ηράκλειες στήλες. Λένε ακόμη ότι, όταν φθάνουν στη χώρα των ανθρώπων αυτών, βγάζουν έξω τα προϊόντα τους, τα βάζουν στη σειρά στην παραλία και μπαίνουν πάλι στα πλοία και κάνουν καπνό. Οι ιθαγενείς, όταν δουν τον καπνό, κατεβαίνουν στην παραλία, αφήνουν ποσότητα χρυσού, ανάλογης αξίας προς τα εμπορεύματα, και γυρίζουν πίσω. Οι Καρχηδόνιοι σπεύδουν στην ξηρά και εξετάζουν τον χρυσό. Αν καταλάβουν ότι ο χρυσός ισοφαρίζει την αξία του εμπορεύματος, τον παίρνουν και φεύγουν· αν όχι, μπαίνουν πάλι στα καράβια και περιμένουν. Οι ιθαγενείς πλησιάζουν και προσθέτουν χρυσό παραπάνω, μέχρι να τους ικανοποιήσουν. Κανείς, όπως λένε οι Καρχηδόνιοι, δεν αδικεί.

Ηρόδοτος, Ιστορία, 4. 196

Τι ήταν το ανταλλακτικό εμπόριο και ποιες δυσκολίες παρουσίαζε;

Το ζύγισμα των προϊόντων, βασική προϋπόθεση του εμπορίου. Εικόνα από αγγείο του 6ου αιώνα π.Χ. (Νέα Υόρκη, Μητροπολιτικό Μουσείο).



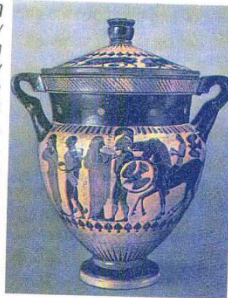
ΤΟ ΝΟΜΙΣΜΑ ΚΑΙ Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΟΥ

Οι Λυδοί έχουν παραπλήσια έθιμα με τους Έλληνες. Πρώτοι αυτοί, όσο ξέρουμε από τους ανθρώπους, έκοψαν και έθεσαν σε κυκλοφορία νομίσματα σε χρυσό και ασημί, κι αυτοί πάλι πρώτοι έγιναν μεταπράτες. Ηροδότου, Ιστορία, 1. 94 (μετ. Δ. Μαρωνίτη)

Κρατήρας του 6ου αιώνα π.Χ. από τη Χαλκίδα, πάνω στον οποίο εικονίζονται η Ελένη με τον Πάρι και η Ανδρομάχη με τον Έκτορα (Martin von Wagner Museum, Βύρτσμπουργκ). Η Χαλκίδα διακρίθηκε για την αποικιστική της πολιτική. Σημαντικές αποικίες των Χαλκιδέων υπήρχαν στη Χαλκιδική και στη Δύση.

Αναχώρηση-εγκατάσταση

Σχέση μητρόπολης-αποικίας



Η εγκατάσταση σε έναν τόπο δε γινόταν τυχαία. Η θέση επιλεγόταν από πριν και η αναχώρηση ήταν οργανωμένη. Ως αρχηγός της αποστολής (οικιστής) οριζόταν ένα άτομο που είχε ξεχωριστές ικανότητες και ενέπνεε εμπιστοσύνη σε όλους. Η τελική της αναχώρησης γινόταν με τη συμμετοχή όλων των κατοίκων μέσα σε ένα κλίμα μεγάλης συγκίνησης. Η πόλη που ιδρύοταν είχε τις περισσότερες φορές πλούσια ενδοχώρα και απάνεμο λιμάνι. Συνήθως προτιμούσαν περιοχή που είχε φυσική οχύρωση. Αυτό τους απασχολούσε ιδιαίτερα, γιατί είχαν να αντιμετωπίσουν και την πιθανή έχθρα των κατοίκων της περιοχής. Η συμβίωση γενικά ήταν ειρηνική, αλλά δεν είναι λίγες οι

φορές που οι άποικοι πολέμησαν για να κρατήσουν τη θέση τους.

Η νέα πόλη αποκτούσε δική της οργάνωση και νέους θεσμούς. Σταδιακά γινόταν ανεξάρτητη και ανέπτυξε συμμαχικές και οικονομικές σχέσεις με άλλες πόλεις. Οι δεσμοί όμως με τη μητρόπολη (μητέρα-πόλη) ήταν πάντοτε στενοί και η σύγκρουση ανάμεσά τους ήταν αδιανόητη. Και

Picture 3: Textbook of the 1st class. Representation of the two couples, Hector-Andromache and Paris-Helen on an archaic vase of the 6th c. B.C.

Κούρος από νεκροταφείο της Αναβύσσου (530 π.Χ.).
Η επιγραφή στη βάση του αγάλματος λέει:
«Στάσου και κλάψε μπρος στο μνήμα του νεκρού Κροίσου που θανάτωσε ο βίαιος Άρης καθώς πολεμούσε στην πρώτη γραμμή».



Αγάλμα της κόρης Φρασίκλειας (550-540 π.Χ.).
Στη βάση του αγάλματος διαβάζουμε:
«Μνήμα της Φρασίκλειας. Θα καλούμαι για πάντα κόρη, αφού οι θεοί αντί για γάμο μου όρισαν αυτό το όνομα. Με έφτιαξε ο Αριστίων ο Πάριος».



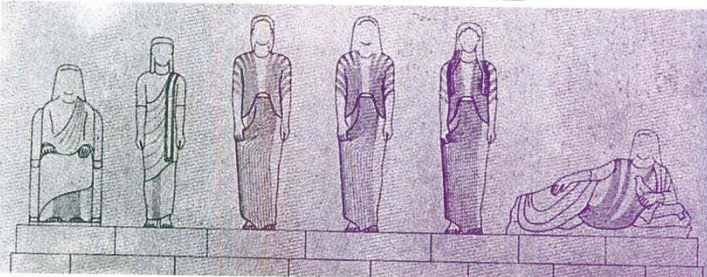
Οι νεότεροι παριστάνονται όπως οι κούροι (Απόλλωνας) και οι κόρες (Αθηνά, Άρτεμη, Ήρα), ενώ οι θεοί που βρίσκονταν σε ώριμη ηλικία (Δίας, Διόνυσος), όπως οι ντυμένοι κούροι. Ωστόσο, οι θεοί διακρίνονται εύκολα από τα χαρακτηριστικά σύμβολα της θείκης δύναμής τους: τόξο, βέλος ή μουσικό όργανο για τον Απόλλωνα, κεραυνός για τον Δία κ.ά. Όλες οι μορφές στέκουν ακίνητες απέναντι στον θεατή,

με μόνο σημάδι κίνησης την προβολή του αριστερού ποδιού, και δράσης, ανάλογα με το θέμα, το λύγισμα των χεριών. Σπουδαία έργα τέχνης είναι και οι ανάγλυφες επιτάφιας πλάκες –**επιτύμβιες** στήλες.

Μεγάλη είναι η άνθηση της κεραμικής στους αρχαϊκούς χρόνους. Η γεωμετρική διακόσμηση δίνει τώρα τη θέση της στη φυτική, που επηρεάζεται έντονα από την Ανατολή, και στην εικονιστική – σκηνές από τον μύθο και την καθημερινή ή θρησκευτική ζωή. Μεγάλα κέντρα, όπως η Κόρινθος τον 7ο και η Αθήνα τον 6ο αιώνα π.Χ., εφευρίσκουν νέες τεχνικές για τη διακόσμηση των αγγείων. Μία σπουδαία τεχνική, επηρεασμένη από τη διακόσμηση των χάλκινων αγγείων, είναι η μελανόμορφη, στην οποία οι μορφές και τα κοσμήματα βάφονται ολόμαυρα πάνω στην κοκκινωπή επιφάνεια των αγγείων, ενώ οι λεπτομέρειες δηλώνονται με χάραξη. Τα τελευταία χρόνια της αρχαϊκής περιόδου εμφανίζεται και η **ερυθρόμορφη** τεχνική που είναι η αντίστροφη της μελανόμορφης. Τώρα οι μορφές είναι κόκκινες πάνω στη μαύρη γυαλιστερή επιφάνεια των αγγείων. Πλήθος νέων διακοσμητικών θεμάτων, σκηνές από την καθημερινή και τη θρησκευτική ζωή, αλλά κυρίως από τη μυθολογία, διακοσμούν τις επιφάνειες των ποικιλόμορφων μικρών και μεγάλων αγγείων και στις δύο τεχνικές.

Συγχρόνως ανθίζουν η μεταλλοτεχνία, η μικροτεχνία*, τα ειδώλια από πηλό και χαλκό. Η ευημερία και το καλό γούστο διαπιστώνονται σε κάθε εκδήλωση της ζωής.

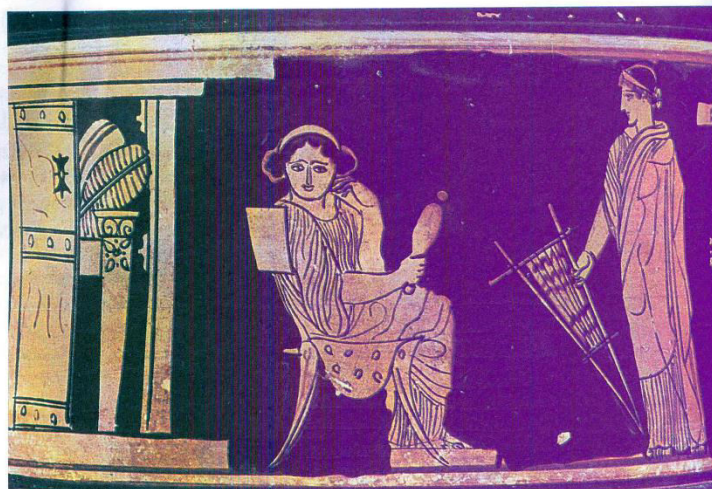
Αναπαράσταση των αγαλμάτων μιας οικογένειας από τη Σάμο: ο συμποσιαστής πατέρας σε ανάκλιτρο δεξιά, η μητέρα καθιστή αριστερά, και ανάμεσά τους τα παιδιά τους, ο γιός (ντυμένος κούρος) και οι τρεις κόρες. Έργο του Γενέλεω. (Σάμος και Βερολίνο)



Μελ
μυροδοχεί-
λος). Με-
κρά και κ
αγγεία που έ-
νται με πι-
ζών, φυτι-
κωνηγοί,
κ.α., εδά-
ματικά έλαια

7ος αι

Picture 4: Textbook of the 1st class. Representation of a typical archaic family in the Samos island.



Σκηνή στο
γυναικωνίτη.
Ερυθρόμορφη πυξίδα.
Πάρισι, Μουσείο
Λούβρου.
Ο γυναικωνίτης είναι
το βασίλειο
της γυναίκας.
Με τι ασχολείται
η κύρια μορφή
της εικόνας;

Τροφή και
ενδύματα

Μουσείο
Τι

Ο άνδρας

Τα παιδιά

της εποχής, παρέμενε στο σπίτι και σπάνια εξερχόταν μόνη, κυρίως κατά τις θρησκευτικές εορτές. Το μοναδικό αξίωμα που μπορούσε να αναλάβει μια γυναίκα στην αρχαιότητα ήταν αυτό της ιέρειας. Δε λάμβανε μέρος στη δημόσια ζωή και καταγινόνταν με τις οικιακές εργασίες. Επέβλεπε τους δούλους —οικιακούς βοηθούς—, φρόντιζε τον καλλωπισμό της, ύφαινε και μεριμνούσε για την ανατροφή των παιδιών. Περνούσε το μεγαλύτερο μέρος της ημέρας στο γυναικωνίτη, ένα ιδιαίτερο τμήμα του σπιτιού που προοριζόταν γι' αυτήν.

Ο άνδρας περνάει το μεγαλύτερο μέρος της ημέρας έξω από το σπίτι. Το γλυκό κλίμα της Αττικής ευνοεί τη ζωή στην ύπαιθρό, το περιδιάβασμα, την ελεύθερη περιπατητική συζήτηση. Ο Αθηναίος, όταν δεν ασχολείται με την προσωπική του εργασία, συχνάζει στα γυμναστήρια, στα δημόσια λουτρά, στα κούρεία. Εκεί συναντά τους γνωστούς του και συζητά διάφορα, από τα μικροπροβλήματα της ζωής μέχρι πολιτικά και φιλοσοφικά θέματα. Η συμμετοχή στα κοινά τον θέλγει ιδιαίτερα και στις συνεδριάσεις της Εκκλησίας του Δήμου λαμβάνει ενεργό μέρος. Το βράδυ, στο σπίτι του, οργανώνει συμπόσια με τους φίλους του. Εκεί, μόνο με τη συμμετοχή ανδρών, άναβαν οι συζητήσεις γύρω από αγαπημένα θέματα, όπως η τέχνη και η φιλοσοφία.

Η ανατροφή των παιδιών διέφερε ανάλογα με το φύλο. Ενώ τα κορίτσια έμεναν στο σπίτι και μάθαιναν από τη μητέρα τους το σύνολο των οικιακών εργασιών, τα αγόρια από την ηλι-

Ο ΡΟΛΟΣ ΤΗΣ ΓΥΝΑΙΚΑΣ

Από τη στιγμή που οι προμήθειες μπουν στο σπίτι, πρέπει κάποιος να τις διατηρήσει και να κάνει τις απαραίτητες εργασίες: μέσα στο σπίτι θα μεγαλώσουν τα νεογέννητα, στο σπίτι πρέπει να παραχθεί το αλεύρι που δίνουν τα δημητριακά. Το ίδιο ισχύει και για την κατασκευή των ενδυμάτων από το μαλλί. Επειδή μάλιστα όλες οι εργασίες χρειάζονται φροντίδα, και αυτές που γίνονται μέσα στο σπίτι και αυτές που γίνονται έξω, νομίζω ότι ο Θεός ανέθεσε στη φύση της γυναίκας τις εργασίες και τις φροντίδες μέσα στο σπίτι και στον άνδρα τις εξωτερικές.

Ξενοφών, Οικονομικός, VII, 21-23 (μετ. Α. Παπαγεωργίου)

Συμφωνούν τα αγόρια και τα κορίτσια μ' αυτές τις απόψεις; Τι έχει αλλάξει από τότε έως σήμερα;

Picture 5: Textbook of the 1st class. The distinguished roles into the frame of a typical family in the Classical Athens.

1. Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο

Όροι-κλειδιά της ενότητας

Οικογενειακή ζωή, σχολείο, ενδυμασία και μόδα, διατροφή, ψυχαγωγία, μοναστισμός

■ Η οικογενειακή ζωή

- 1 Ο νόμος δεν επέτρεπε να παντρεύονται τα κορίτσια κάτω από δώδεκα χρονών και τα αγόρια κάτω από δεκατέσσερα. Πριν από τον γάμο τελούνταν οι αρραβώνες και υπογραφόταν συμβόλαιο που καθόριζε την προίκα της νέφης και τα δώρα του γαμπρού. Μετά την τέλεση του μυστηρίου, οι συγγενείς και φίλοι γύριζαν στο σπίτι του γαμπρού, όπου ακολουθούσε το γαμήλιο γλέντι. Το κράτος, παρά την αντίθετη θέση της Εκκλησίας, επέτρεπε το διαζύγιο εφόσον συναινούσαν και τα δύο μέρη.

✕ Όταν η σύζυγος αγανακτεί

Φροντίζω το σπίτι και κάνω όλες τις δουλειές [...] Φροντίζω τα παιδιά καλύτερα από την καλύτερη παραμύνη. Υφαίνω μόνη μου τη ρόμπα που φοράω [...] Φτιάχνω τα πουκάμισα και τα παντελόνια [...] Πότε μου αγοράσες μια φούστα; Πότε δεν είδα από τα χέρια σου πασκαλιτικό δώρο. Άντρε, έντεκα χρόνια στερήσεων και μιζερίας κοντά σου και δεν πήρα από σένα ούτε ένα ζευγάρι κάλτσες. Πότε δεν είχα μια μεταξωτή ρόμπα, ποτέ ένα δοκτιλίδι, ποτέ ένα βραχιόλι.

Το απόσπασμα περιγράφει μια κατάσταση που συμβαίνει σε όλες τις εποχές, είναι δείγμα της παιγνιώδους διάθεσης των βυζαντινών και, ασφαλώς, δεν είναι αντιπροσωπευτικό των συζυγικών σχέσεων στη βυζαντινή κοινωνία.

Από τα Πτωχοπροδρομικά, στο: Ζεράρ Βαλτέρ, Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο, εκδ. Παπαδήμας, Αθήνα 1999, 192.

- 5 Οι γυναίκες δεν είχαν τα ίδια δικαιώματα με τους άνδρες και η συμμετοχή τους στην κοινωνική ζωή ήταν περιορισμένη. Αν και γενικότερα έπαιζαν δευτερεύοντα ρόλο στα κοινά, πολλές φορές κυριαρχούσαν στην οικογενειακή ζωή. Οφείλαν να σκεπάζουν το πρόσωπό τους, όταν έβγαιναν έξω, και δεν είχαν το δικαίωμα να μετέχουν σε δημόσιες τελετές. Οι πλούσιες γυναίκες συνοδεύονταν από έναν δούλο κατά τις εξόδους τους.

- 11 Ωστόσο, παρά τους περιορισμούς, οι γυναίκες μετά τον 11ο αιώνα μπορούσαν να λάβουν μέρος στα κοινά και είχαν πρόσβαση στην παιδεία.

Όπως συμβαίνει σε όλες τις εποχές, η γέννηση ενός παιδιού ήταν οπωσδήποτε ένα ευχάριστο γεγονός. Για να το ξεχωρίζουν από τα άλλα παιδιά πρόσθεταν το όνομα του πατέρα του σε πτώση γενική, αργότερα όμως καθιερώθηκε και το επώνυμο, αρχικά στις αριστοκρατικές οικογένειες, όπως ήταν οι Κομνηνοί και οι Παλαιολόγοι. Η οικογένεια φρόντιζε το παιδί και η μητέρα του το καθορούσε με παραμύθια ή με αφηγήσεις από την Αγία Γραφή, όπως η παιδική ηλικία του Ισαάκ και του Ιακώβ. Η βυζαντινή νομοθεσία αντιμετώπιζε το παιδί, όπως και τη μητέρα του, με μεγάλη συμπάθεια. Το παιδί, αφού περνούσε τα πρώτα χρόνια της ζωής του κοντά στην οικογένειά του, άρχιζε να μαθαίνει τα πρώτα γράμματα στο σχολείο.

Παίζοντας πάνω σ' ένα παγόβουνο

Την ίδια χρονιά (763) από το μήνα Οκτώβριο εκδηλώθηκε σφοδρό και ανυπόφορο ψύχος [...] με αποτέλεσμα να παγώσει η θάλασσα [...]. Το μήνα Φεβρουάριο του επόμενου χρόνου ο πάγος σύμφωνα με το θέλημα του Θεού έσπασε και χωρίστηκε σε πολυάριθμα τμήματα που έμοιαζαν με βουνά και παρυσύρθηκαν από τη βία του ανέμου στη Δαφνουσία και το Ιερόν και περνώντας από τα Στενά [του Βοσπόρου] έφτασαν στην Πόλη [...]. Εγώ ο ίδιος έβγαλα αυτόπτης και ανέβηκα σ' ένα από τα παγόβουνα μαζί με 30 συνομπικούς μου (παιδιά), για να παίξουμε πάνω σ' αυτό [...]. Ένα άλλο τεράστιο παγόβουνο προσέκρουσε στο τείχος και το συγκλόνισε. Μαζί με το τείχος ταρακουνήθηκαν και τα κτίσματα που ήταν μέσα από αυτό [...]. Και όλοι οι άντρες και τα γυναικόπαιδα της Πόλης παρακολουθούσαν από κοντά αδιάλειπτα το θέαμα και επέστρεφαν με θρίλλους και δάκρυα στα στήθα τους και δεν ήξεραν τι να πουν γι' αυτό.

Θεοφάνης, Χρονογραφία, έκδ. C. de Boor, 434-435.

■ Πώς μπορείς να εξηγήσεις τη συμπεριφορά των παιδιών και των μεγάλων απέναντι στο συγκεκριμένο φυσικό γεγονός;

■ Το σχολείο

Το βυζαντινό εκπαιδευτικό σύστημα, συνεχίζοντας την ελληνιστική παράδοση, ακολουθούσε δύο κύκλους σπουδών, του γραμματιστή και του γραμματικού. Στον πρώτο κύκλο σπουδών φοιτούσαν παιδιά από την ηλικία των επτά περίπου ετών/και στον δεύτερο από την ηλικία των δώδεκα. Τα παιδιά μάθαιναν σταδιακά ανάγνωση, γραφή, γραμματική, ρητορική και φιλοσοφία, αριθμητική, γεωμετρία, αστρονομία και μουσική. Μεταξύ άλλων διδασκόνταν τον Όμηρο, κλασικούς και μεταγενέστερους συγγραφείς.

Οι πόροι για τη λειτουργία των σχολείων προέρχονταν από τα δίδακτρα που κατέβαλλαν οι μαθητές, ενώ λειτουργούσαν και δωρεάν σχολεία για τα ορφανά. Παράλληλα προς τα λεγόμενα κοσμικά σχολεία λειτουργούσαν και εκκλησιαστικά.

Μετά τις βασικές σπουδές όσοι είχαν την έφεση και τις οικονομικές δυνατότητες μπορούσαν να συνεχίσουν τις σπουδές τους στο πανεπιστήμιο.

Διάβαζες μιλώντας το βιβλίο σου που περιείχε αυτούς τους λόγους να μην ξεχάσεις την θέρμη της

■ Η ασ...

ο θά...

Για τη...

είχαν ορ...

τε το νο...

τον πλητ...

δέχονταν...

νταν του...

δαιμονίε...

παρά τη...

αντιμετω...

και αντα...

θε πόλη...

τροφεία...

την Εκκλη...

✕ Ο κ...

Η Αυτο...

και τός...

Να υπάρ...

[...]. Τα...

κάθε π...

προσέρι...

να έχου...

βοηθίαι...

του νοσο...

λαδία έ...

κοντά σ...

νται το...

τη γιορτή...

σκέπτον...

πρέπει...

να νειδ...

του καθ...

και να δ...

Από το...

για το...

σταντιν...

556-70...

Κ

■ Η κατοικία

Τα σπίτια...

μια κεντρικ...

Picture 6: Textbook of the 2st class. When the wife is complaining in the medieval Constantinople.

Съвременни проявления на традиционните представи за „мъжко“ и „женско“

Ина Пачаманова, Софийски Университет „Св. Климент Охридски“

Contemporary manifestations of traditional notions of "male" and "female"

Ina Pachamanova, PhD, Asst. Prof. at Ethnology Dept., Sofia University "St. Kl. Ohridski"

Annotation: *The report presents the results of a web survey and anonymous online inquiry conducted at the end of 2017 and in the first half of 2018, taken as a step towards a more serious study of contemporary views and the stereotypes of “man / woman”, “male / female”, “masculine / feminine”. At this stage, it focuses on searching for various formats and content documents (exclusively online), demonstrating today's notions of "male / female". They are grouped in several main areas that can be used as basic structural elements in a possible future analysis. Some interesting cases have been commented on as they clearly show the resilience of the traditional views of what is “male / female”, “masculine / feminine” and their manifestations in contemporary Bulgarian everyday life.*

Keywords: man, woman, male, female, masculine, feminine, gender, stereotypes

Началото на работата ми по този текст бе преди близо две години, когато получих покана за участие в конференция „Между световете: хора, пространства и ритуали“¹, след като току-що бях прочела случайно попаднала ми статия за родителска двойка във Великобритания, отглеждаща детето си като безполово, за да може да се самоопредели, когато порасне (*Британци отглеждат детето си като човек с неутрален пол* 2012²). Помислих си – каква по-подходяща тема от тази за мъжкия и женския свят, и разликите във възприемането на мъжете и жените / мъжественото и женственото / мъжкото и женското в българския традиционен и съвременния глобален свят. Докладът, който презентирах на конференцията („Мъжко/женско/унисекс – традиционни представи и съвременни стереотипи“) така и не бе представен за

¹ Конференцията с организатор Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей при БАН бе проведена на 30-31 октомври 2017 г.

² Тъй като цитираните интернет източници са много, а линковете са дълги и биха утежнили значително текста те са цитирани в скоби, както и литературата по автор/заглавие и година, а самите линкове са дадени в списъка с цитирана литература накрая.

публикуване, поради избухналия дебат по повод „Истанбулската конвенция“³, предизвикал толкова нови посоки за размисъл по темата, но най-вече превърнал я в политизирана, и дори конюнктурна. Той стана причина в онзи момент да се откажа от работа по темата, но интересът ми остана и затова промених подхода си към нея, за да опитам да я разгледам по нов начин за участието си в конференцията „Съдбата на традициите“, организирана от катедра „Етнология“ на Софийския университет.

Ще започна с две уточнения. Първо, ако традиционните представи са прости, ясни и бинарно черно-бели (в случая мъжко-женски), съвременните са сложни и многовариантни, дори ако се разглеждат в конкретна култура, а не глобално. Проблематиката е толкова широка и дълбока, че не е възможно да бъде обхваната в една статия. Тя заслужава задълбочено, детайлно проучване, с внимателно подбрана методология и интердисциплинарен подход. Второ, ако реша да се задълбоча, естествено ще включа класическите етнографски (и други) методи, но на този етап, избрах да се концентрирам изключително върху информация от интернет пространството с ясното съзнание, че анализът, направен по този начин, не може да претендира за дълбочина, нито изводите – за общовалидност. Все пак, не бива и да се подценява набираната онлайн информация, тъй като тя предполага висока степен на искреност, поради анонимността на средата – важна предпоставка за освобождаване от автоцензурата, която интервюираните лице в лице си налагат, особено при съвременните норми за политическа коректност, съобразени с разширяващите се понятия за сексизъм и хомофобия (засягащи конкретната тема). Това е сред важните причини за все по-широкото навлизане на интернет проучванията в методологията на много науки, в това число и етнологията (Маева 2012), особено по теми, засягащи интимни въпроси и трудни за споделяне мнения, каквато е и настоящата.

Затова и аз избрах за начало на работата си онлайн проучване в две стъпки. Първата – трърсения по ключови думи с преглед на резултатите – статии и коментарите към тях. Огромният брой на прегледаните материали не позволява тяхното пълно представяне, затова ще цитирам само знакови примери в основните сфери, в които съм ги групирала. Те могат да бъдат ползвани като базови структурни елементи при евентуален бъдещ анализ, а на този етап само са коментирани някои интересни посоки, в които да се задълбочи проучването. Смятам, че могат да послужат и за отправна

³ Този дебат заслужава самостоятелно изследване, но тъй като още не е приключил и продължава периодично да избухва с нова сила, то още не може да бъде извършено.

точка при разработването на въпросник за теренна работа, което реших да тествам с проведената като втора стъпка онлайн анкета (Пачаманова 2017). Част от нейните резултати са представени по-нататък, а други не, поради промяната в подхода към темата. Отново подчертавам, че настоящият текст е само предварително проучване, което би могло да се развие в по-сериозно изследване по темата. Още повече, че колкото и да е изтъркана и масово експлоатирана в публичното пространство, в научното (поне в българското етнологско) не е цялостно разработена до момента, а само в отделни елементи и аспекти. Сред добрите примери са статиите на Ана Лулева, Анелия Касабова, Красимира Даскалова, Мирелла Дечева и други, които ще цитирам в следващите редове, и сборници като „Род и ред в българската култура” (2005), „Пол и преход“ (2011) и др., представящи разнородни текстове, насочени към *„социалните процеси и дискурсивните практики, които изграждат родовите роли „мъж” и „жена” в различни епохи на българската културна история, както и в различни области на съвременния живот... в приложно-изследователски план”* (Кирова, М., К. Славова, 2005: 5). Публикуваните на страниците им статии ясно показват широкия спектър на ежедневни проявления на социалните роли и процесите на тяхното изграждане/поддържане/промяна.

Също толкова обширен е и спектърът на проявления на представите за мъжко/женско. Те могат да бъдат открити навсякъде около нас, така че още при първите ми онлайн търсения, ме заля огромно количество материали. За да ги структурирам, аз ги групирах в няколко основни сфери. Някои изглеждат по-важни, тъй като са директно и очевидно свързани с възприемането на мъжете и жените. Други пък, именно защото ги изявяват индиректно, показват още по-ясно дълбочината на промените или съответно устойчивостта на традиционните представи.

В първа сфера, като най-очевидно свързани с представите за мъжко/женско, са **имената⁴ и облеклото** (в облекло включвам също обувки, прически, аксесоари – чанти, шалове/шапки/забрадки, бижута/украшения и пр.). В традиционната култура те са сред първите и недвусмислени белези за принадлежност към мъжкия или женския пол (и биологичен, и социален). Днес те са първото, за което се сещаме при споменаването на

⁴ На този етап няма да ги обсъждам, защото при тях има голяма роля спецификата на езика и в българския случай е трудно да са унисекс. Все пак ще отбележа, че не липсват проявления на такива варианти, макар и не толкова в личното име, а в презимето, които все по-често се срещат във варианти без „-ов” (вместо обичайното Георги Иванов Димитров напр., Георги Иван Димитров) и още по-често – без „а” в женския вариант (вместо Ана Георгиева напр, Ана Георгиев). Доколко това е въпрос на разширяващото се влияние на английския език, и доколко на други фактори, тук няма да обсъждам.

думата *унисекс*. От 85 души, попълнили онлайн анкетата, 60 свързват думата *унисекс* с дрехи, обувки, аксесоари и парфюми.

Посоките на обсъждане на този аспект от темата са много. Самата история на облеклото по света показва, че при различните народи, в различните епохи, елементите му се променят под влияние на най-разнообразни фактори, но винаги погледът в конкретен момент и общество показва, че дори да са сходни за мъжете и жените, те не са еднакви (например, и мъжете, и жените в Елада носят туники, но те се различават)⁵. Има предостатъчно примери от древността до новото време за жени в панталони (напр. номадските народи) и мъже в рокли и/или с дълги коси, и/или облечени в цветове, приемани в други периоди за женски, но във всички случаи дрехите запазват полово разграничителната си функция в момента на битуването си⁶. Според Яна Дворецка (2013: 17) „облеклото определя не само различията, но и отношенията между двата пола“. Ако изхождаме от стандарта на европейските доиндустриални култури (вкл. българската), жените са с поли и/или рокли, покриващи почти изцяло тялото, забрадка, кърпа или боне, скриващи косите на омъжените и пр., а мъжете са с панталони, риза и шапка... Без да навлизам в много детайли, ясно е, че в модерната епоха този модел се променя и за двата пола. Също така е ясно, че това се дължи на разнообразни фактори и не може лесно да се каже дали навлизането на мъжки елементи в дамската визия и на дамски в мъжката е повече резултат от борба с- и промяна на- стереотипите за мъжете и жените, свързани с феминизма и еманципацията; или от икономическите кризи и войните; или пък каква точно е ролята на различни движения като хипи, рок, пънк, диско (и други музикални течения, развили свои (суб)култури, вкл. с характерна визия)⁷.

Може да се проблематизира и детското облекло – колко важен елемент от изграждането на представите за мъжете и жените в процеса на социализацията е начинът на обличане на децата? От дългите бели ризки, еднакви за всички деца в много от домодерните култури, през рокля и панталонки и „розово за момиченце, синьо за момченце“, до неутралните цветове, популяризирани в последните години именно като

⁵ За историята на облеклото вж. напр.: Наследникова (1950); Дечева (1998); *Облекло* (2008); *Защо мъжете носят панталони, а жените са с поли?* (2014); Атанасова (2016) и др.

⁶ За облеклото като знак вж. напр.: Михайлова (1976); Коцева (2007: 99-100); Дворецка (2013) и др.

⁷ Интересни материали по темата са например: Жекова, (2009); Павлова (2010); Мирзоян (2013); *Само женски или само мъжки гардероб? Няма вече такова понятие.* (2014); Иванова (2015); *Модни дрехи и аксесоари в стила на унисекс* (2019) и др.

унисекс вариант, вече изместван от *безполово* облекло – задължителен елемент от отглеждането на децата като безполови (за което ще стане дума и по-нататък)⁸.

При обсъждане на промените в представите за мъжката и женската външност в българския случай не може да не се отчете и влиянието на социалистическия период. То със сигурност е много по-многопластово, отколкото би могло да бъде описано в няколко реда, но най-малкото трябва да се споменат значителните изменения в социалните роли на жената и нейното маскулинизиране (по Лулева 2003а: 162), неминуемо водещи и до нови елементи в нейната визия. Значение имат, разбира се, и пропагандата за *мъжкото момиче*, и социалистическият аскетизъм по принцип, включващ определени идеи за човека и неговия външен вид като отражение на морала (Кръстева-Благоева 2003; Попова 2006). Противопоставянето на този модел – и по време на социалистическото управление, и след него, също трябва да бъде отчетено като фактор (Кръстева-Благоева 2003, Пачаманова 2015: 110-111).

Независимо от взаимното проникване на мъжките и женските елементи на визията обаче, ако трябва да направя някакъв извод, на този етап бих казала, че облеклото и въобще външният вид на човека, запазват характеристиките си на етикет за полова (и не само) принадлежност. Например, наличието на унисекс дрехи, обувки, парфюми и т.н. не отменя поддържането на много по-богата гама от мъжки и дамски модели на същите. Панталонът може да е унисекс по принцип, но преобладаващо жените носят дамски панталони, а мъжете – мъжки. Самите унисекс модели често са произведени различно за мъже и за жени⁹ – пример, ясно показващ как навлизането на мъжки елементи в дамската и на женски в мъжката визия, не отменя влиянието на представите за разликите между мъжете и жените върху външността им. И точно заради това, външността често бива използвана като инструмент за демонстриране на дистанциране от стереотипите. А понякога и на алтернативна полова себеидентификация (или сексуална ориентация) – нещо немислимо в традиционната култура, нищо, че и тогава са се раждали деца с различни форми на хермафродитизъм (любопитни случаи са разказани например от Стефан Дечев (2018)).

⁸ Любопитни онлайн текстове по въпроса са например *Еволюция на вечността - Детската мода, от много отдавна до днес* (2015); Миланова (2018) и др.

⁹ По какво да ги различим ни обясняват статии като: „Разликата между мъжките и женските дрехи“ (2012), „Как да разграничим дънките на мъжете от женските“; Ковачева (2013) и др.

В същото време, външността може да демонстрира и точно обратното – интериоризиране на стереотипи. Интересен е например въпросът, доколко поддържането на определена стилистика на външността в някои професии е резултат от интериоризиране на стереотипни представи за мястото на жените и мъжете в тях. Дали фактът, че упражняващите ги жени в повечето случаи се съобразяват с очакванията за мъжка визия (костюми, къса прическа, малко или никакъв грим, минимум украшения и т.н.) утвърждава представите, че тези професии са мъжки, а жените, които ги упражняват, могат да го правят, защото притежават мъжки качества? Според Анелия Касабова (2005: 141) тенденцията при представяне на обществено активни жени е не към унисекс, а към подчертаване на женствеността, но дали това не е след като вече са добили статута на успешни? Факт е, че за повечето професии има определена рамка за външния вид (независимо от характера ѝ), „тиражирана от медиите и спомагаща за развитието на стереотипите“ (Маркова 2018: 79).

Друг пример за интериоризиране на стереотипи е ползването на формата за мъжки род за много професии¹⁰ и длъжности (включително от самите жени), водещо понякога до направо смешни ситуации¹¹. Често примерите са от научната сфера, поради късното допускане на жените в нея и могат да бъдат обобщени с употребата на академичното *колега* – рудимент от времената, когато *колежка* в университета не може да има, който продължава да се използва и днес, както и наименованията на цяла поредица от професии, въпреки че езиковите правила не забраняват женската им форма (Мурдаров, 2011). При това, парадоксално, но се възприема като знак на уважение към жената, практикуваща съответната професия (съответно използването на женската форма се възприема като подценяване и/или иронизиране)¹².

Ползвам тези примери, за да премина към следващата сфера – **професиите**. Данните от анкетата (прил. 1а) потвърждават устойчивото възприемане на голяма част от

¹⁰ В проведената онлайн анкета на въпроса: „Избройте колкото се сещате професии, които нямат женски род (както напр. „политик“)“ са изброени най-различни професии, докато на въпроса: „Избройте колкото се сещате професии, които нямат мъжки род (както напр. „проститутка“)“ най-голямата част (25 от 54 общо) от отговорите включват „медицинска сестра“, а 19 души са изброили „бавачка“, „гувернантка“, „камериерка“ и други (голяма част от които имат мъжки род – като „акушерка“, „стюардеса“. Разбира се има и оспорили: „проститутка има мъжки род – жиголо“, както и отговори, коментиращи въпроса в различни посоки. Останалите са от типа: „не се сещам“, „няма такива“ и пр.

¹¹ „*Колегата роди*“ е новина в катедрата по български език в Софийския университет. Това далеч не означава, че в коридорите на алма матер могат да се наблюдават физиологични феномени, а само демонстрира употребата на мъжки род, когато се говори за жена, за нейната професия, титла или научно звание...“ (Бъчварова, Венчарски 2012).

¹² Подобно мнение изразяват и проф. И. Баева (2008: 363), и проф. Р. Мурдаров (Чернева 2012) и др.

тях като мъжки или женски. И без много доказателства, едва ли някой би оспорил, че *медицинска сестра* и *детска учителка* са общоприето женски професии, докато *шофьор* е от най-мъжките. Въпреки че отдавна има жени таксиметрови шофьори, те са по-скоро рядкост и нито те, нито фактът, че голяма част от жените шофират безпроблемно ежедневно, се отразяват на широко разпространеното мнение, че „жените не могат да карат” (2008), въпреки че според различни проучвания „жените шофират по-безопасно“ (2005; „Жените шофирали по-безопасно“ 2010; Попов 2018 и др.).

Като в определен смисъл обърнат, но в много отношения сходен, пример бих искала да обърна внимание на **готвенето**. В традицията готвенето е *женска работа*. Днес мъжете все по-често го превръщат в хоби или професия и много често могат да бъдат чути мнения от типа: „Мъжете са по-добри готвачи” или „Най-добрите готвачи са мъже”, но всекидневното приготвяне на закуска, обяд и вечеря остава преобладаващо женско домашно задължение. Това е коментирано и в една от статиите на Ана Лулева (2003б) с обобщението, че жените готвят „прости” манджи, докато мъжете правят „изкуство”. Бих допълнила, че при споменаването на професията *готвачка* повечето хора биха направили асоциации с готвачка в стол или непретенциозна кръчма, докато *готвач* по-вероятно ще се свърже с модерните шеф-ове – все мъже, ръководещи реномирани гурме ресторанти (най-често собствени), а в последните години и журиращи популярните готварски предавания. Интересен пример в това отношение е рекламата на предаването „Новата Балканска кухня”, в която водещата Божана се представя като победител в третия сезон на „Мастър шеф – България”, след което казва за себе си: „Аз не съм типичният Шеф, а съм по-скоро нещо като „бъг” в системата”. Естествено тук има внушение за нестандартно готвене, но има и препратка към факта, че тя е млада жена, което я отличава от „типичния Шеф”¹³.

Конкретният пример е прекрасна илюстрация на различното възприемане не само на определени професии като мъжки или женски, а също и на мъжете и жените, практикуващи една и съща професия, независимо дали става дума за готвач/ка, лекар/ка, адвокат/ка, инженер/ка, министър/ка и пр., дори учител/ка – професия, в която жените преобладават в България, но въпреки това малко от тях се радват на същия авторитет като колегите си мъже (изразявам това мнение, основавайки се на много

¹³ Предаването се излъчваше за период от няколко месеца през 2018 г. по канала „24 Kitchen“ и цитатът е от рекламиращата го заставка, но не мога да цитирам линк към нея, тъй като самото предаване вече не се излъчва, съответно рекламата също не може да бъде открита.

наблюдения и разговори с ученици, родители и учители)¹⁴. Позволявам си да направя работно предположение, че навлизането на всеки от половете в традиционни за другия сфери в модерния свят, не отменя предубежденията за (най-общо казано) *мястото* на мъжете и жените. Най-вероятно те са различни в различните слоеве на обществото, в селото и в града, за различните поколения и т.н. – на този етап не се заемам с такъв анализ, но ми се струва, че по-сериозно изследване би показало тясна връзка с позиционирането на съответната съвременна професия в традиционните представи за мъжките и женските сфери на дейност¹⁵. Готвенето чудесно илюстрира как една и съща дейност *в къщи* нормално се извършва от жените, но когато е *в обществото* по-добре се изявяват/възприемат мъжете. Сега няма да коментирам повече, но ми се иска да отбележа факта, че в моята анкета, където въпросът съвсем умишлено е зададен доста общо (прил. 1а), отговорите, в които има изброени занимания, хобита и пр. като женски, но няма нито една професия са 21 (двойно повече от тези за мъжките – 10). Макар че събраната до момента информация не е достатъчна за сериозен анализ, бих направила спекулативно предположение, че професиите, които не присъстват в списъка с мъжки и женски, са предимно възникналите по-късно, след края на периода на активно функциониране на традиционната култура (и затова не са категоризирани по полов признак).

Има още много посоки, в които може да се коментира влиянието на традиционните представи върху възприемането на професиите като мъжки или женски (а също и например, върху разпределението на работата, изискванията за трудови резултати и за поведение на работното място, които според Иванка Петрова (2005: 73-74, 80) също са повлияни от традиционното разпределение на мъжките и женските роли), но засега ще спра до тук, за да премина към следващата сфера – на **непрофесионалните занимания**. Техният списък е доста широк и подлежи на пространно обсъждане в контекста на темата, но тук ще ги илюстрирам най-напред със **спорта** (прил. 1б). Първо, той също е много ясно разделен на мъжки и женски. Когато жени практикуват *мъжки* спорт (да речем футбол, вдигане на тежести, бокс...), те биват възприемани като мъжкарани, а ако мъже се изявяват в *женски* спорт (като фигурно

¹⁴ Тук няма да обсъждам дали има равнопоставеност на трудовия пазар и на работното място, тъй като това не е обект на настоящата статия, но не мога да не илюстрирам различното възприемане на мъжете и жените с еднаква професия с факта, че първият (и засега единствен в света) закон, забраняващ различно заплащане за мъже и жени, заемащи една и съща позиция бе приет едва в началото на 2018 г. (*В Исландия вече е незаконно да се плаща повече на мъжете, отколкото на жените* 2018).

¹⁵ Подобни изводи прави и Анелия Касабова (2005: 136-137), коментирайки „наследството... в половоспецифичното разпределение на труда“ през 1990-те.

пързалъгане или гимнастика напр.) няма съмнение, че са със съмнителна сексуална ориентация (особено според мъжката аудитория, за която често е обидно дори да гледат тези дисциплини, макар да са любители на всякакви спортни предавания). И второ, и гледането на спорт, и говоренето за него, и практикуването му се възприемат цялостно като мъжко занимание (прил. 1в). Това може да се види и в по-голямото значение, което се отдава на спортуването в детска възраст за момчетата, отколкото за момичетата. Макар повечето текстове в интернет пространството да са насочени към поощряване на спортуването при всички деца, има и такива, които показват, че родителите на момичета имат нужда от повече убеждаване (например: „5 *причини момичетата да се занимават със спорт*“ (2015), а според данни на Министерство на здравеопазването сред децата на 11-годишна възраст в България повече от една трета от момчетата спортуват, спрямо една четвърт от момичетата („*Безопасно спортуване – безопасна игра*“). Една от основните причини за това (според мен) е връзката между възприемането на спорта като развиващ определени качества (сила, издръжливост, воля, дисциплина и т.н.) и представите за типичните женски и мъжки качества. Според резултатите от анкетата (прил. 2), мъжете трябва да са на първо място **силни**, а жените – най-вече **нежни**. Спортът, особено професионалният, обикновено не предполага това, дори когато го демонстрира – подходящ пример е художествената гимнастика¹⁶.

Освен спорта, като типично **мъжки занимания и интереси** най-често се изброяват: риболов, екшън филми и игри, спортни и политически предавания и пр. **Женски** пък са романтичните и любовни книги и филми, сериалите, модните списания и предавания, и т.н. (прил. 1в). Проучванията за целите на бизнеса довеждат до възпроизвеждането на подобни стереотипи, тъй като самото създаване на този тип продукти е съобразено с тях и ги имплицира, а по този начин и интериоризира. Това е особено очевидно в рекламите¹⁷ и в **медиите** (най-вече телевизията) – проблем, разгледан и от Ана Лулева (2003б). И ако тя обръща внимание на нагласите и отношението към жените и мъжете, имплицирани в телевизионните предавания по отношение на зрителите, аз ще допълня с още един аспект – наблюдаването в последните години засилващо се присъствие на жените като автори и водещи на телевизионни предавания, а също и като ръководни кадри в телевизиите на всички

¹⁶ Показателен е документалният филм „За Нешка Робева и нейните момичета“ (Дюлгеров 1985).

¹⁷ Тук няма да ги коментирам, защото те заслужават отделно изследване, но все пак ще цитирам една статия, според която „новите правила за полово етика в рекламата“ са необходими, защото „...психолозите твърдят, че голяма част от стереотипите са създадени именно от маркетинговете и рекламистите...“ (Вълков 2017).

нива. Не мога да анализирам в дълбочина причините за това, тъй като не разполагам с достатъчно информация, но ми се струва, че наред със заслуженото кариерно развитие, резултат от спечелени конкурентно позиции, влияние имат и определени модни тенденции в телевизията, а също и такива, породени от различни нови правила за полова етика и политическа коректност. Ако до скоро сутрешните блокове, новините и повечето политически студиа се водеха от мъж и жена, предиобедните – от женски екипи, спортните – от мъже и пр., в последно време тази класическа схема се променя и има немалко примери за политически предавания, изцяло водени от жени, както и навлизането им в територията на спортните предавания. Впечатленията ми от разговори със зрители е, че те възприемат това като рекламна стратегия – красиви жени се включват в предаванията, за да се разшири аудиторията. Очевидният пример са синоптичките и съдийките в коментарните студиа на футболните първенства, да не говорим за „проучвания“ от типа *„кои са най-сексапилните съдийки според феновете на различните видове спорт“* (Иванова 2018). Статии като *„Телевизия на токчета“* (2012) и коментарите към нея потвърждават това впечатление.

Аналогично възпроизвеждане на стереотипи се наблюдава и в интернет пространството – в новинарските сайтове преобладаващо има отделни рубрики за авторското новини, спорт (задължително с поне една снимка на предизвикателна фенка), „солени“ вицове и пр. – очевидно на вниманието на мъжете, и отделна част *„За жените“*, където са подредени рубрики за готвене, красота (козметика, фитнес, продукти за отслабване...), съвети за отглеждането и възпитанието на децата, *„как да задържим мъжа до себе си“* и пр. Подобно е и съдържанието на женските списания.

По линия на медиите и женските списания ще спомена и един на пръв поглед по-страничен проблем, който обаче периодично се появява във връзка с нагласите за мъжете и жените – **хигиената и отношението към тялото**. На пръв поглед парадоксално, традиционните представи за жената като *нечиста* са в основата на изискванията за нейната (и на децата и дома ѝ) чистота, ценена като основно достойнство, постоянно оценявано от родствената и селищната общност (Коцева 2007: 107-108), защото телесната ѝ чистота се асоциира с душевната (Коцева 2012: 186). Различните очаквания към хигиената на мъжете и жените, както и фактът, че именно в женските списания протича главното обучение за подобряване на хигиенните навици в първата половина на XX в., когато държавата се заема с него, са описани и от Вероника Димитрова (2009). Един век по-късно, колкото и генерални да са промените като цяло,

чистият и спретнат вид, ароматът на свежест и добре поддържаните коса, кожа, нокти и пр. са сред съществените изисквания към външния вид на жената¹⁸, а мъжът може и да е леко потен, рошав, с поизцапани и смачкани дрехи (често това се възприема като симпатично или дори секси). Кратката мода на метросексуалните мъже доста бързо бе сменена с тази на лъмбър-ите¹⁹, а при жените ерата на Барби визията бе изместена от заоблени, но старателно поддържани форми. Така, мъжествеността се завръща към стилистиката на дивака-ловец, а женствеността към тази на Богинята-майка и Ренесансовите форми, предпочитани и от традиционните българи според изследването на М. Дечева (1998: 112-113). Това може да е част от развиващата се в последните години тенденция за „завръщане към природата“ и към *естествения* начин на живот (*Завръщане към природата* 2013), най-ясно изразена в увеличаващия се брой на т.нар. *даунишфтьри*, което (освен всичко друго) е и израз на носталгия по простотата на традиционния живот, включително отношенията между мъжа и жената, и техните социални роли (Елков 2010; Трайкова 2016; Божкова 2018 и др.). Разбира се това е само една от тенденциите в многообразието на съвременния свят, а по-нататък в текста ще стане дума за точно обратната – на тотален отказ от традиционните понятия за мъж и жена въобще. Ако се върнем на отношението към тялото, то очевидно е значително различно от традиционния срам и покриване с катове дрехи, дори при къпане (Коцева 2007: 99-100), не без влиянието на медийната индустрия, която от десетилетия го комерсиализира под мотото „Сексът продава“. И няма да кажа нищо ново, като отбележа, че женското тяло е далеч по-сексуализирано и комерсиализирано от мъжкото, благодарение и на традиционните представи за същността и ролите на жената, а в българския случай може би и на дълго чаканото освобождаване от пуританството на социалистическия период (описано напр. в Тейлър 2003).

Следващата сфера, в която тези представи дават съществено и трайно отражение, е **образованието**. Генерално погледнато, дълго продължилото разделение на *мъжко* и *женско* образование – с различно съдържание и насоченост, вече е в миналото. Днес момчетата и момичетата учат в едни и същи училища, и класове, по еднакви учебни програми. И все пак, запазващата се необходимост от прилагане на квотен принцип при приема на момчета и момичета в гимназиите, и устойчивият

¹⁸ Тук отново ще спомена рекламите, които преобладаващо са насочени към жените, когато предлагат продукти, свързани с чистота, здраве и добър външен вид – както отбелязва Мирелла Дечева (2008: 410) още от появата на женските списания у нас.

¹⁹ Ето няколко примерни текста от интернет пространството: *Лъмбърсексулният мъж измества метросексуалните* (2014); Дамянов (2014); *Метросексуалност* (2015) и др.

превес на единия или другия пол в паралелки с определени профили, особено в професионалните училища (което е свързано и с вече коментираното възприемане на професиите като мъжки и/или женски), показва и известно влияние на традиционното разделение на сферите. От друга страна, тук е мястото и на проблеми като разгледания от Красимира Даскалова (2004) за мъжкия наратив в съвременните учебници по история. Към коментираната от нея „липса“ на жените в историята бих добавила липсата им в **науката, литературата, изкуството** в исторически аспект. Ако в науката Мария Кюри е вечно цитираното изключение²⁰, а в литературата авторки има в почти всички страни²¹, макар и единици, и рядко получили заслуженото признание, както е в случая с Емили Дикинсън, сестрите Бронте и Джейн Остин, то аз лично не се сещам за нито едно женско име във *високото изкуство* (музикално, изобразително и пр.) преди XX-ти век в Европа. Дори това да се дължи на пропуски в моето образование по история на изкуството, за мястото на жените в него е показателно, че и в новото хилядолетие са „новини“ събития като: *„Галерия „Саачи“ в Лондон откри изложба с творби само на жени“* (2016) и *„През 1997 г. бе организирана първата женска изложба в България“* (Василева 2001).

Във всяка от тези групи могат да се разгледат още много неща, а може да се добавят и други групи, но обобщаващи от определена гледна точка са **представите за морал и поведение**. *Традиционните* са ясни – обществено очакваните от мъжете и жените (в различни социални роли и ситуации) морални качества и начини на поведение са ясно дефинирани и неоспорими. *Съвременните* обаче, са изключително разнообразни. Те варират от пълно приемане на традиционните, до всевъзможни варианти на тяхното оспорване, отхвърляне, преодоляване, надживяване, отвеждащи ни в крайна сметка до споменатото в началото британско семейство, отглеждащо детето си като *безполово*. И до факта, че техният случай вече не е изключителен²². Такива семейства има много и те имат свои общности, организации и институции (напр. „Движение за освобождаване от половата принадлежност“- вж. бел. 22). В някои страни (напр. Финландия и Швеция) от години функционират безполови детски градини и училища (и те са много популярни). *„Шведското правителство е прокарало закони, насърчаващи половото равенство и е наложило полово неутрални практики в*

²⁰ За по-малко известните („в различни страни и по различно време“) става дума статията на Зофия Соколевич (2008), а че в България такива няма преди 1944 г. коментира Искра Баева (2008: 366-367).

²¹ Източно-европейските примери са изброени напр. в: Баева (2008: 368).

²² Ще се огранича с два примера от многото заглавия по темата онлайн: „*Синьо или розово*“ – *половите стереотипи и влиянието им върху децата* (2014); *Синьо за момчета, розово за момичета* (2016).

училищата и работните места. От 1998 в страната е забранено да се налагат полови стереотипи в класната стая. Държавата дори финансира полово неутрални детски градини“ (Марков 2017). Също от години текат дискусии за узаконяване на възможността при записването на новородено и в личните документи полът да се отбелязва като „неопределен“. В Канада вече има бебе, записано в здравния си картон като „неопределено“, а родителите водят дело това се узакони и за личните документи (Светът посрещна първото бебе без пол 2017; Русева 2017). В пряка връзка с това са и исканията за узаконяване на промяната на пола – както юридическия/гражданския (в документите – *Холандия за пръв път издаде паспорт с неутрален пол* 2018;), така и биологичния (с операции и медикаменти). Според медицинска статистика, цитирана в документалния филм на ViT *„РазличниТЕ като нас“* (2017), едно на всеки 1500 бебета се ражда интерсекс (форма на хермафродитизъм, при която бебето може да има множество характеристики, като например хромозоми или размножителни органи, несъвпадащи с приетото за мъжко или женско). В повечето страни (вкл. у нас) в такива случаи се реагира с хирургически интервенции за „нормализиране“²³, които през 2017 г. „Амнести интернешънал“ определи като нарушаване на човешките права²⁴.

Човешките права и свободи са в основата на много от важните обществени промени в историята – като тръгнем от отмяната на робството, през еманципацията на жените, до днешната свобода на сексуална ориентация, например. Последните две са силно свързани с представите за мъжа и жената и очакванията за тяхното поведение. Постиженията на ЛГБТИ организациите са в основата на част от тенденциите в промените на обществените нагласи за мъжкото и женското, както и за семейството и начините на отглеждане и възпитание на децата, вкл. социализацията, част от която е и моделирането на тяхното самоопределение (в това число и половото). И изглежда, че тези промени вече са станали същностни до степен да влияят на типологията на системата. Защото, ако доскоро хората се самоопределяха като мъж или жена, сега това не изчерпва възможностите. Множащите се видове полова идентичност (като трансджендър, безполови, джендър бендър и пр.²⁵ и сексуална ориентация би могло да бъде видяно като *„нова сексуална революция“* (Занкина 2018), но на мен ми се струва,

²³ Един показателен пример е показан във филма *„Проект: Трети пол? – Живот без избор“* (Карбовски 2018), разказващ историята на Пол Найденов - първият интерсекс човек у нас, спечелил дело за промяна на пола в документите си (*„Амнести“: нарушават се човешките права на интерсекс децата* 2017).

²⁴ *„Амнести“: нарушават се човешките права на интерсекс децата* (2017).

²⁵ Според списъка на Комисията за човешки права в Ню Йорк те са 31 (*В САЩ обявиха съществуването на 31 пола* 2016); *Имало едно време мъже и жени* (2016).

че може да се погледне и като една от най-съществените структурни промени на нашето време, защото не просто отразява различни представи и рушене на стереотипи, а изразява нова концепция за човека и обществото. Именно нейни проявления са množащите се безполови детски градини, местоимения²⁶, филмови награди²⁷, тоалетни²⁸ и пр., както и „новите приказки” – като „Леденото кралство”, където не принцът спасява принцесата, а собствената ѝ сестра (примерът е от интервюирана във филма „Различни ТЕ като нас” 2017).

Досега обществените норми (включително представите) се определяха и предаваха от всяко поколение на следващото. Дори новостите да са инициирани *отдолу*, винаги са се утвърждавали *отгоре* (по смисъла на поколенческата йерархия). В съвременния свят, в който преодоляването на граници (във всякакъв смисъл) вече не е предизвикателство, правилата се променят ежедневно от младите. За някои неща (като законовите положения) все още имат нужда и от утвърждаване, но за други (като представите, себеопределянето и отношенията с другите) – нямат и не търсят одобрение. Например, феминистките борби за равнопоставеност години наред не могат да постигнат реална еманципация, защото трябва първо да променят традиционалистките възгледи и правила (Даскалова 1999; 2012). Днес, самоопределящите се като безполови заявяват, че това е толкова *нормално*, колкото всички останали варианти и налагат промяна на обществените норми, без да имат нужда от нечия санкция²⁹. Т.е., струва ми се, че се обръща самият механизъм на промяната, но това също заслужава да бъде отделно и сериозно проучено, и на този етап е само предварителна хипотеза, както и всичко останало в този доклад.

²⁶ Във Великобритания е „Мх“ (Оксфорд въведе безполово обръщение с Мх 2016); в Швеция е „хен“ (Как се отглежда "полово неутрално" дете. И кой прави това? 2016) и пр.

²⁷ Визирам филмовите награди на MTV за 2017 г. – дотогавашните награди за „най-добра мъжка” и „най-добра женска” роля са обединени в една – за „най-добра роля”, а това е специално обявено в представянето ѝ и се превръща в новина, разпространена от медиите – в българските като „унисекс” (Ема Уотсън взе първата "унисекс" филмова награда 2017), а в англоговорящите – като „gender-less”/”gender-free” (2017 MTV Movie and TV Awards: 10 Best, Worst and Most WTF Moments 2017).

²⁸ Става дума за вече официално въведените в някои страни и широко обсъждани в други „унисекс тоалетни“ (няколко примерни текста: Ефтимова (2015); Калчева (2017); Тоалетна за мъже, жени и всички останали (2015)). В българското интернет пространство те се коментират със сериозна доза ирония, дори насмешка. Единият от знаците, ползвани за обозначаващо им (стилизирани фигурки на мъж, жена и залепени в едно половинки от двете – като символ за „унисекс” или „безполов”) беше включен и в появилата се покрай споменатия дебат за Истанбулската конвенция шега за „новата мартеница”: „Пижо, Пенда и Дженда” (Соколова 2018).

²⁹ Интересни размисли по темата има например в статии като: *Имало едно време мъже и жени* (2016); *Millennials and Gender: A Major Attitude Shift*.

Последните заключения обаче, трябва да уточня, са валидни по-скоро за тенденциите в западния свят и съвсем не толкова за българските. В световен аспект можем да намерим много примери за промени в нагласите и стереотипите – от новите правила за полова етика в рекламите (Вълков 2017) до равнопоставянето на актьорите и актрисите при определяне на най-добрата роля (бел. 27). Доста интересна съпоставка може да се направи на коментарите към статиите, обсъждащи тази промяна като стъпка напред в борбата за равнопоставеност на мъжете и жените, и преодоляване на стереотипите за тях (и техните роли и качества), с изобилващите на точно такива стереотипи и предразсъдъци коментари, изпълнили българското интернет пространство по повод ратифицирането на Истанбулската конвенция от началото на януари 2018 г.³⁰. Подобен е случаят с дискусиите по отношение на споменатите унисекс тоалетни, 31 полови идентичности³¹, да не говорим за еднополовите бракове (и възможността за осиновяване на деца в тях) и отглеждането на децата като безполови. Показателно е самото неразбиране на разликата между понятията за биологичен и социален пол, демонстрирано в изказванията по повод Конвенцията, дори от представители на българския елит – да кажем определянето на понятието *джендър* като „трети пол”. Обществото реагира така бурно на споменатия на няколко места в текста „социален пол” (думата „джендър“ дори не фигурира в българския текст), че в крайна сметка доведе до отказ от ратифициране на Конвенцията, въпреки настояванията за необходимостта от приемането ѝ като стъпка в борбата с домашното насилие (което е нейното предназначение всъщност³²). Показателно е също, че обсъжданията продължават с различна интензивност вече повече от година. Една от основните причини за острите реакции е текстът от чл. 14 на Конвенцията, предвиждащ въвеждането на обучение „по въпроси като равнопоставеност между жените и мъжете, нестереотипни роли на пола, ... в официалните учебни програми и на всички образователни равнища...” (Конвенция на Съвета на Европа за превенция и борба с

³⁰ Материалите са толкова много, че е невъзможно да цитирам задоволително и изчерпателно всички представени в дебата мнения, затова предлагам само някои, съдържащи и цитирания, и линкове към основните тези: Тодоров (2018), Велева (2018), Николов (2018а и 2018б), Бояджиев (2018), Янакиев (2018а и 2018б), Стамболов (2018), Хаджииванова (2018), Становището на Светия синод (2018), Коев (2018), Москов (2018) и много, много други. Особено интересни са коментарите под статиите.

³¹ Те се коментират по различни поводи (например в статии като *Третият пол вече се появи в официална документация и в България* 2017).

³² Върху този аспект на конвенцията акцентират далеч по-малко публикации, в сравнение с обсъждащите присъствието на понятието „джендър“ в нея. Добър пример са текстовете на Генова (2018), Хаджииванова (2018), Вълков (2018), 286 *“ЗА” Истанбулската конвенция от учени са внесени в НС* (2018) и разбира се *Позиция на Български фонд за жените...* (2018).

насилията над жени и домашното насилие 2011: чл. 14, т. 1), видяно като заплаха за себеидентификацията на децата.

Устойчивото традиционно възприемане на биологичния и социалния пол като неразделими личи в страха, предизвикван у много родители от дори дребни прояви на *неправилно* поведение от децата (например избор на розова блузка от момченце или на багер за играчка от момиченце). За този страх са показателни не само коментарите на Истанбулската конвенция, а и множеството съвети за родителска реакция в подобни случаи (напр. *Женствени момчета* 2011; 6 (шест) *“Не трябва“ за майките на момчета* 2019.; *Страхът да имаш син* 2018 и др.). Дали той се дължи на собствена мотивация или на притеснения от общественото мнение, което традиционно не толерира индивидуалностите, а още по-малко различните (Маркова 2018: 71-72)? На този етап не се наемам с категоричен извод, но бих предположила, че превес има второто, най-вече поради устойчивостта на друга традиционна характеристика – подчиняването на индивидуалния интерес на колективния. Защото, макар *„модерното и постмодерното общество (да) се опитват да изтласкат на преден план индивида... (той) трудно би живял извън групата“* (Маркова 2018: 73). Както разсъждава Богдан Богданов в едно от есетата си: *„отделният човек съществува в конкретни контексти и посредством тях е определен и индивидуално, и колективно..., (но) животът на съвременното човечество налага все по-усложняващо се разбиране за отнасянето на отделния човек към ставащите все повече и повече... колективни човешки... контексти“* (Богданов 2007: 285-286). Тази сложност е плашеща и може да се превърне в причина за далеч по-лесното и безпроблемно следване на рутината, общественото мнение, и традиционните стереотипи. А те, както се оказва, са доста устойчиви по отношение на мъжкото и женското. Поредният интересен пример ни дава Калина Петкова (2010) с изводите си за различните очаквания към поведението на мъжете и жените, въз основа на изследване на *„Репрезентацията на другостта в риалити форматите в България“*. Според нея *„шоу програми (като Мюзик айдъл-бел. И.П.) се печелят по-лесно от жени, отколкото формати, издържани в стила на ежедневието (като Биг братър – бел. И.П.)“*, тъй като повечето прояви, *„възприемани като неприемливи в ефира на Биг Братър носят етикета на женското...“*. При наличие на публика, от жените, се очаква поведение и морал по принцип приписвани на мъжете и не очаквани от жените в частния живот. В същото време, наблюденията върху Мюзик Айдъл показват, че *„очакването да са на показ и да забавляват е насочено в по-голяма степен към*

жените“, затова този тип формати се печелят по-лесно от жени (Петкова 2010: 292). Този пример е поредното доказателство и за различното възприемане на мъжете и жените въобще, и за факта, че очакванията за морала и поведението им са различни в частната и в публичната сфера – още един аспект за задълбочаване на изследването. И макар публичната показност да е на пръв поглед нетипична за традиционните роли на жената, тя също е израз на традиционната подчиненост, както и на комерсиализирането и сексуализирането на женското тяло от модерната и постмодерната епоха.

Както обобщава А. Лулева, „...всяко общество и всяка епоха имат своя представа за „женско“ и „мъжко“ (поведение). Тя обвързва биологичния пол със социокултурни характеристики като полово-ролеви норми, стереотипи, символи и образи, които са исторически променливи и отразяват различна социална и етническа принадлежност...“ (Лулева 2000: 66). Това, което бих допълнила е, че в българския случай историческите промени също са в голяма степен под влиянието на традиционните представи за мъжко и женско, които проявяват значителна устойчивост и техните проявления в ХХI-ви век са навсякъде в ежедневието ни.

Приложение 1. Данни от онлайн анкета „Мъжко, женско, унисекс“ (Пачаманова, 2017)

Въпрос: „Избройте примери за професии, хобита, спортове, занимания, науки, книги, филми, телевизионни предавания, дрехи, прически, аксесоари, задължения в къщи..., които според Вас са („мъжки” / „женски”).“

а) Изброени професии:

„Мъжки”:		„Женски”:	
Строител+разновидности	11+4=15	Медицинска сестра	15
Тежък физически труд +хамалин	8+3=11	Детска+начална+учителка +бавачка+гувернантка	4+6+5 +2+2= 19
Пожарникар+полицай+военен +войник	6+3+4+3 =16	Фризьорка+козметичка +маникюр	5+4+1=10
Миньор	11	Дизайнер+мода+модел	3+2+1=6
Шофьор+монтьор	6+4=10	Секретарка	6
Пазач/охранител	3	Акушерка	4
Моряк+капитан на кораб	3	Счетоводител	2

Пилот	2		
Стругар	2		
Останалите отговори са по 1		Останалите отговори са по 1	
Нито една професия	10	Нито една професия	21
Всички професии	12	Всички професии	12

б) Изброени спортове:

„Мъжки“:		„Женски“:	
Футбол+ръгби	17+6=23	Художествена гимнастика	11
Силови спортове+щанги+бокс+борба	3+7+10+6=26	Балет	4
Мото спортове	6	Плуване	3
Хокей	5	Йога, танци, фигурно пързаляне – х	6
Бейзбол, тенис, гребане, голф, бiliarд, колоездене – х 1	6	Кардио тренировки, софтбоул, баскетбол, волейбол, колоездене х 1	6
Общо спортове	66	Общо спортове	29

в) Изброени хобита/занимания (освен спорта, който също е често включен като хоби):

„Мъжки“:		„Женски“:	
Риболов+лов	7+3=10	Дизайн и декориране+градинарство+плетене+гоблени+тъкачество+шиене+шопинг	4+2+2+2+1+1+1=13
Гледане на спортни предавания	12	Гледане на модни предавания+кулинарни+токшоу	3+1+2=6
Екшън филми (и игри)+исторически, военни, криминални политически, трилъри, фентъзи, епоси	8+11=19	Романтични и чиклит филми и книги+драми+комедии+сериали+Други (книги и филми)	18+3+3+6+2=32

Приложение 2. Отговори на въпрос: „Най-важните характеристики и качества...“

<u>на мъжете са:</u>		<u>на жените са:</u>	
Физическа/психическа/сила	25	Нежност	20
Издръжливост	2	Красота	12

Смелост	6	Майчинство	11
Решителност	4	Грижовност	15
Активност/лидерство/инициативност	x2	Любов	5
Подкрепа/закрила/грижа/вярност за сем.	15	Доброта/отговорност	x4
Отговорност	16	Всеотдайност/човещина/милостивост	x1
Стабилност	6	Уют/хармония/спокойствие	5
Лоялност/	x3	Мекота/гъвкавост/грация/емпатия	x2
Рационалност/прагматичност/здрав разум	14	Интуитивност+инстинкти	7+1
Праволинейност/целеустременост	10	Емоционално интелигентни/толерантни	x3
Доброта/човечност/благородство	x4	Емоционалност/чувствителност	x3
Самоконтрол/самочувствие/самоувереност	x2	Дискретни/Скромни/притеснителни	x2

ЦИТИРАНИ ИЗТОЧНИЦИ:

2017 MTV Movie and TV Awards: 10 Best, Worst and Most WTF Moments, 2017. В: сп. Rolling stone: <https://www.rollingstone.com/movies/lists/2017-mtv-movie-and-tv-awards-10-best-worst-and-wtf-moments-w481125>, публикация от 08.05.2017 г., последно посетена на 20.04.2019 г.

286 “ЗА” Истанбулската конвенция от учени са внесени в НС. В: Терминал 3, онлайн: <https://terminal3.bg/286-za-istanbulskata-konvencija-ot-ucheni-sa-vneseni-v-ns/>, публикация от 29.01.2018, последно посетена на 18.04.2019 г.

5 причини момичетата да се занимават със спорт, 2015. В: Първите седем, онлайн: <http://purvite7.bg/5-prichini-momichetata-da-se-zanimavat-ss-sport/>, публикация от 01.04.2015 г., последно посетена на 23.04.2019 г.

6 „Не трябва“ за майките на момчета, 2019. В: Новите родители, онлайн: <https://www.noviteroditeli.bg/da-pogovorim-zaedno/ot-1-do-3-ot-3-do-6-ot-7-do-10/6-ne-tryabva-za-maykite-na-momcheta>, публикация от 19.03.2019 г. последно посетена на 22.04.2019 г.

„Амнести“: нарушават се човешките права на интерсекс децата, 2017. В: Маргиналия, онлайн: <http://www.marginalia.bg/novini/amnesti-narushavat-se-choveshkite-prava-na-interseks-detsata/>, публикация от 12.05.2017 г., последно посетена на 21.04.2019 г.

Атанасова, К., 2016. *Възстановки на средновековното българско облекло (XIII – XIV в.)*. София, Онгъл, 2016.

Баева, И., 2008. *Размисли за жените в историята на Източна Европа през XX век*. Във: В света на човека, Сборник в чест на проф. д.и.н. Иваничка Гергиева, т. 2. Съст.: Дж. Маджаров, Кр. Стоилов, София, 2008, Университетско издателство „Св. Кл. Охридски“, с.363-374.

Безопасно спортуване – безопасна игра. В: Национална кампания „Детската безопасност – споделена отговорност и грижа“, Министерство на здравеопазването, онлайн: <http://ncphp.government.bg/files/Dipliana-SPORT.pdf>, последно посетен на 23.04.2019 г.

Богданов, Б., 2007. *Човек и човешка общност, или за мисленето на социалния феномен*. В: Култура, общество, литература. Текстове по културна антропология на античността. Съст.: О. Тодоров. София, ИК ЛИК, 2007, с. 238-264.

Божкова, З., 2018. *Заживей смело бавен живот*. В: Goguide.bg, онлайн: <http://goguide.bg/koi-kakvo-zashto/5363-Zajivei-smelo-baven-jivot>, публикация от 20.06.2018, последно посетена на 18.04.2019 г.

Бояджиев, Я., 2018. *Истанбулската конвенция: видяхме какви хора управляват България*. В: Дойче веле, онлайн: <https://www.dw.com/bg/истанбулската-конвенция-видяхме-какви-хора-управляват-българия/a-42061521>, публикация от 08.01.2018, последно посетена на 18.04.2019 г.

Британци отглеждат детето си като човек с неутрален пол, 2012. Във: Вести, онлайн: <https://www.vesti.bg/razvlechenia/lyubopitno/dvojka-otglezhda-deteto-si-kato-chovek-bez-pol-4492531>, публикация от 21.01.2012 г. последно посетена на 22.04.2019 г.

Бъчварова, И., Вл. Венчарски, 2012. *Език свещен... и несексистки*. В: Лира онлайн: <https://lira.bg/archives/24975>, публикация от 04.06.2012 г., последно посетена на 18.04.2019 г.

В Исландия вече е незаконно да се плаща повече на мъжете, отколкото на жените, 2018. Във: в. Дневник, онлайн: https://www.dnevnik.bg/evropa/2018/01/03/3106297_v_islandiia_veche_e_nezakonno_da_se_plashta_poveche_na/, публикация от 03.01.2018, последно посетена на 18.04.2019 г.

В САЩ обявиха съществуването на 31 пола, 2016. В: Memoriabg, онлайн: <http://www.memoriabg.com/2016/05/27/new-york-gender/>, публикация от 27.05.2016 г., последно посетена на 21.04.2019 г.

Василева, М., 2001. *През 1997 г. бе организирана първата женска изложба в България*. В: Литературен Форум, онлайн: <https://www.slovo.bg/old/litforum/117/mvasileva.htm>, публикация от бр. 17/01.05-07.05.2001 г., последно посетена на 19.04.2019.

Вълков, К., 2017. *Всеки в рекламата да си знае мястото*. В: Егоист, онлайн: <http://egoist.bg/vseki-v-reklamata-da-si-znae-myastoto-novite-pravila-obyasneni/>, публикация от 19.07.2017, последно посетена на 18.04.2019 г.

Вълков, И., 2018. *Преброяване на дивите "джендъри"*. Във: в. Сега, онлайн: <http://www.segabg.com/article.php?id=890777>, публикация от бр. 6087 (22) 26.01.2018, последно посетена на 18.04.2019 г.

Галерия „Саачи“ в Лондон откри изложба с творби само на жени, 2016. В: Площад Славейков, онлайн: <https://www.ploshtadslaveikov.com/bezpolovo-li-e-savremennoto-izkustvo/>, публикация от 17.01.2016 г., последно посетена на 19.04.2019.

Генова, А., (2018). *Пол, увреждане, насилие, права – още една гледна точка към Истанбулската конвенция*. В: Маргиналия, онлайн: <http://www.marginalia.bg/aktsent/25416/>, публикация от 16.01.2018, последно посетена на 18.04.2019 г.

Дамянов, М., 2014. *Лъмбърсексуалните са тук*. В: Уебкафе, онлайн: https://www.webcafe.bg/lifecafe/zhivotat/id_236244835_Lambarseksualnite%20sa%20tuk, публикация от 10.12.2014 г., последно посетена на 22.04.2019 г.

Даскалова, Кр., 2012. *Жени, пол и модернизация в България, 1878 – 1944*. София, Университетско издателство „Св. Кл. Охридски“, 2012.

Даскалова, Кр., 2004. *Жените в българските учебници по история*. В: Женски идентичности на Балканите. Съст.: Кр. Даскалова, К. Славова. София, ПОЛИС, 2004, с. 128-147.

Даскалова, Кр., 1999. *Феминизъм и равноправие в българския ХХв*. В: Майки и дъщери. Поколения и посоки в българския феминизъм. Съст. Р. Мухарска. София, ПОЛИС, 1999.

Дворецка, Я., 2013. *Облеклото като знак за идентичност*. Дисертационен труд за присъждане на образователната и научна степен „доктор“. Нов Български Университет, Департамент „Дизайн“. София, 2013.

Дечев, С., 2018. *Щрихи към скритата история на пола в България*. В: Маргиналия, онлайн: <http://www.marginalia.bg/aktsent/stefan-dechev-shtrihi-kam-skritata-istoriya-na-pola-v-balgariya/>, публикация от 24.01.2018 г., последно посетена на 21.04.2019 г.

Дечева, М., 1998. „*Неродена мома*“ или българският традиционен идеал за женска красота. В: Етнографски проблеми на народната култура, т. 5. Ред. Колегия: Р. Попов, С. Гребенарова. София, 1998, Академично издателство „Проф. М. Дринов“, с. 106-161.

Дечева М., 2008. *Идеалът за женска красота, отразен в рекламите през първата половина на ХХ век*. Във: В света на човека, Сборник в чест на проф. д.и.н. Иваницка Гергиева, т. 2. Съст.: Дж. Маджаров, Кр. Стоилов, София, 2008, Университетско издателство „Св. Кл. Охридски“, с.409-420.

Димитрова, В., 2009. *Жената, здравето, болестта и хигиената в София: към социалното конструиране на тялото на гражданина*. В: ИЦСН СУ „Св. Кл. Охридски“, онлайн: http://rcss.eu/index.php?section=33&sub_category=1&display=126&id=205, публикация от 25.11.2009 г., последно посетена на 21.04.2019 г.

Дюлгеров, Г., 1985. *За Нешка Робева и нейните момичета*. В: <https://www.youtube.com/watch?v=rECsiW9xk5w>, последно посетен на 21.04.2019 г.

Елков, И., 2010. *Избираме да живеем на село*. В: Дума, онлайн: <https://duma.bg/?go=news&p=detail&nodeId=8805>, публикация от 22.12.2010, последно посетена на 18.04.2019 г.

Ема Уотсън взе първата "унисекс" филмова награда, 2017. Във: в. Дневник, онлайн: https://www.dnevnik.bg/razvlechenie/2017/05/09/2967806_ema_uotsun_vze_purvata_uniseks_filмова_nagrada/, публикация от 09.05.2017 г., последно посетена на 18.04.2019 г.

Ефтимова, В., 2015. *Всекидневният сексизъм на дамските тоалетни*. В: Уебкафе, онлайн: https://www.webcafe.bg/lifecafe/zhivotat/id_1426797466_Vsekidnevniyat_seksizam_na_damskite_toaletni, публикация от 12.11.2015 г., последно посетена на 18.04.2019 г.

Жекова, С., 2009. *Унисекс мода*. Във: в. 24 часа, онлайн: <https://www.24chasa.bg/Article/215839>, публикация от 29.08.2009, последно посетена на 19.04.2019 г.

„Жените не могат да карат“, 2008. В: Nqmani6toslu4ajno, онлайн: http://nqmani6toslu4ajno.blogspot.com/2008/07/blog-post_15.html, публикация от 15.07.2009 г., последно посетена на 19.04.2019 г.

Жените шофирали по-безопасно, 2005. В: Green.Democr.it, онлайн: <http://green.democr.it.com/bg/news.php?cell=196>, публикация от 09.11.2005 г., последно посетена на 19.04.2019 г.

Жените шофират по-безопасно, 2010. В: Дарикнюз, онлайн: <https://dariknews.bg/novini/biznes/zhenite-shofirat-po-bezopasno-505957>, публикация от 31.03.2010 г., последно посетена на 19.04.2019 г.

Женствени момчета, 2011. В: Dete.bg, онлайн: <https://dete.bg/az-rasta/zhenstvenimomcheta/>, публикация от 21.11.2011 г. последно посетена на 22.04.2019 г.

Завръщане към природата, 2013. В: Завръщане към природата, онлайн: <http://back2nature.rocks/>, създаден през 2013 г., последно посетен на 18.04.2019 г.

Занкина, Е., 2018. *Живеем в ерата на нова сексуална революция*. Интервю на Илия Вълков. Във: в. Сега, онлайн: <http://old.segabg.com/article.php?id=888368>, публикация от бр. 6073 (8) 10.01.2018, последно посетена на 18.04.2019 г.

Защо мъжете носят панталони, а жените са с поли?, 2014. В: Дарик нюз, онлайн: <https://dariknews.bg/novini/liubopitno/zashto-myzhete-nosqt-pantaloni-a-zhenite-sa-s-poli-1275510>, публикация от 04.06.2014 г., последно посетена на 21.04.2019 г.

Иванова, С., 2018. *Кои са най-сексапилните съдийки според феновете на различните видове спорт*. Във: Вести, онлайн: <https://www.vesti.bg/lyubopitno/sveji/bylgarka-naj-seksi-sydijska-v-sveta-snimki-6083446>, публикация от 15.06.2018 г., последно посетена на 22.04.2019 г.

Иванова, Цв., 2015. *Колко секси са дългокосите мъже*. В: Уебкафе, онлайн: https://www.webcafe.bg/webcafe/dove/id_1801564475/slide_7_Kolko_sa_seksi_dalgokosite_maje, публикация от 07.11.2015, последно посетена на 19.04.2019 г.

Имало едно време мъже и жени, 2016. В: Уебкафе, онлайн: http://www.webcafe.bg/lifecafe/tyaloto/id_1278882785_Imalo_edno_vreme_maje_i_jeni, публикация от 10.07.2016 г., последно посетена на 21.04.2019 г.

Как да разграничим дънките на мъжете от женските. В: Woman-b, онлайн: <https://bg.woman-b.com/moda/j148260-kak-otlichit-muzhskie-dzhinsy-ot-zhenskih.html>, последно посетен на 19.04.2019 г.

Как се отглежда "полово неутрално" дете. И кой прави това?, 2016. В: Уебкафе, онлайн: https://www.webcafe.bg/id_1146754654, публикация от 06.04.2016 г., последно посетена на 19.04.2019 г.

Калчева, В., 2017. *След вас, госпожо! В Берлин ще въвеждат тоалетни "унисекс"*. В: dir.bg, онлайн: <https://impressio.dir.bg/design/sled-vas-gospozho-v-berlin-shte-vavezhdatoaletni-uniseks>, публикация от 17.08.2017 г., последно посетена на 18.04.2019 г.

Карбовски, М., 2018. Проект: Трети пол? – Живот без избор. В: BTV, онлайн: <https://www.btv.bg/video/shows/karbovski-vtori-plan/video/proekt-treti-pol-zhivot-bez-izbor.html>, публикация от 10.02.2018 г., последно посетена на 18.04.2019 г.

Касабова, А., 2005. *Феминизъм или женственост. Идеалът за „успялата“ жена по материали от българската преса (1990-2003)*. Във: Всекидневната култура на българите и сърбите в постсоциалистическия период. Трета българо-сръбска научна конференция. Съст.: Р. Иванова. Ред.: Р. Иванова, И. Петрова, А. Генчева. София, Етнографски институт с музей – БАН, 2005, с. 133-141.

Кирова, М. К. Славова, 2005. *Уводни думи*. В: Род и ред в българската култура, 2005. Съст.: М. Кирова, К. Славова. София, Фондация „Център за изследвания и политики за жените“, „Тип-топ прес“, 2005, с 5-7.

Ковачева, Н., 2013. *Дамско закончаване, мъжко закончаване*. В: Div.bg, онлайн: <http://div.bg/%D0%94%D0%B0%D0%BC%D1%81%D0%BA%D0%BE-%D0%B7%D0%B0%D0%BA%D0%BE%D0%BF%D1%87%D0%B0%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%B5-%D0%BC%D1%8A%D0%B6%D0%BA%D0%BE-%D0%B7%D0%B0%D0%BA%D0%BE%D0%BF%D1%87%D0%B0%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%B5-1a-i.264087.html>, публикация от 22.02.2013 г., последно посетена на 19.04.2019 г.

Коен, Е., 2018. *Приказка за подлите лицемери, заклеяващи Истанбулската конвенция и за това как един психиатър съзря „козните на Синедриона“ в искането за ратификацията ѝ*. В: Маргиналия, онлайн: <http://www.marginalia.bg/avtorski-rubriki/prikazka-za-podlite-litsemeri-zaklejmyavashti-istanbulskata-konventsia-i-za-tova-kak-edin-psihiatar-sazrya-koznite-na-sinedriona-v-iskaneto-za-ratifikatsiyata/>, публикация от 25.01.2018, последно посетена на 18.04.2019 г.

Конвенция на Съвета на Европа за превенция и борба с насилието над жени и домашното насилие, 2011. В: Council of Europe, online: <https://www.coe.int/en/web/istanbul-convention/home>, публикация от 11.05.2011 г., последно посетена на 24.04.2019 г.

Коцева, В., 2007. *Чистото тяло – между рутината и ритуала (опит за функционална характеристика на традиционната хигиена на българите от края на XIX до средата на XX в.)*. В: Годишник на Софийския университет „Св. Кл. Охридски“, Исторически факултет, Специалност Етнология, т.1. Издателски съвет: Р. Донков, Г. Даскалов, Хр. Мирчева, Д. Цанев, М. Радева, П. Делев, Кр. Лещаков, В. Тепавичаров. София, Университетско издателство „Св. Кл. Охридски“, 2007, с. 89-144.

Коцева, В., 2012. *„Честита баня!“ Етноложки поглед към хигиената на българите*. София, Раабе, 2012.

Кръстева-Благоева, Е., 2003. *Образът на българката в епохата на социализма*. В: Социализмът – реалност и илюзии. Етнологични аспекти на всекидневната култура. Сборник доклади от международна научна конференция. Ред.: Р. Иванова, А. Лулева, Р. Попов. София, Етнографски институт с музей – БАН, 2003, с. 182-190.

Лулева, А., 2000. *Брачният избор в автобиографичните разкази. Към социалното конструиране на категорията „пол“ в българското село през първата половина на XX век*. Във: Живненият цикъл. Доклади от българо-сръбска научна конференция. Ред.

колегия: Р. Иванова, В. Васева, Е. Кръстева-Благоева. София, Етнографски институт с музей – БАН, 2000, с. 65-73.

Лулева, А., 2003а. *„Женският въпрос“ в социалистическа България – идеология, политика, реалност*. В: Социализмът – реалност и илюзии. Етнологични аспекти на всекидневната култура. Сборник доклади от международна научна конференция. Ред.: Р. Иванова, А. Лулева, Р. Попов. София, Етнографски институт с музей – БАН, 2003, с. 155-174.

Лулева, А., 2003б. *Полов ред (gender order) и трансформация*. В: Българска етнология, 2003, 2-3, с. 96-110.

Лъмбърсексулният мъж измества метросексуалните, 2014. Във: Вести, онлайн: <https://www.vesti.bg/razvlechenia/shoubiznes/lymbyrseksualniiat-myzh-izmestva-metroseksualniia-6028218>, публикация от 28.11.2014 г., последно посетена на 21.04.2019 г.

Маева, М., 2012. *Интернет методите в българската етнология/етнография*. В: Етнологията в България. История, методи, проблеми. А. Лулева, В. Васева, И. Петрова, П. Христов, съст. София, Академично издателство „М. Дринов“, 2012, с.231-238.

Майки и дъщери. Поколения и посоки в българския феминизъм, 1999. Съст. Р. Мухарска. София, ПОЛИС, 1999.

Марков, М., 2017. *Какво е да живееш без пол*. В: Huge.bg, онлайн: <https://huge.bg/%D0%BA%D0%B0%D0%BA%D0%B2%D0%BE-%D0%B5-%D0%B4%D0%B0-%D0%B6%D0%B8%D0%B2%D0%B5%D0%B5%D1%88-%D0%B1%D0%B5%D0%B7-%D0%BF%D0%BE%D0%BB-%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%82%D1%8A%D0%BA-%D1%84%D0%B8%D0%BB%D0%BC-%D1%80/>, публикация от 07.08.2017 г., последно посетена на 21.04.2019 г.

Маркова, М., 2018. *(Как да избегнем) общественото мнение: специфика и характеристики: етнологически анализ*. В: Ethnologia Academica, т. 10. Динамика на етнологията. Съст.: М. Маркова. София, Университетско издателство „Св. Кл. Охридски“, 2018, с. 71-101.

Метросексуалност, 2015. В: Уикипедия, онлайн: <https://bg.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%B5%D1%82%D1%80%D0%BE%D1%81%D>

[0%B5%D0%BA%D1%81%D1%83%D0%B0%D0%BB%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82](#), публикация от 14.12.2015 г., последна редакция от 17.02.2017 г., последно посетена на 22.04.2019 г.

Миланова, Е., 2018. *Селин Дион лансира първата си джешдър неутрална колекция дрехи за деца*. В: Momichetata.com, онлайн: <https://momichetata.com/obshtestvo/selin-dion-lansira-prvata-si-dzhendr-neutralna-kolektsiya-drekhi-za-detsa>, публикация от 23.11.2018 г. последно посетена на 22.04.2019 г.

Мирзоян, С., 2013. *Унисекс в модата*. В: Spisanie.to, онлайн: <https://www.spisanie.to/мода/тенденции/унисекс-в-модата/>, публикация от 09.11.2013, последно посетена на 19.04.2019 г.

Михайлова, Г., 1976. *Социални аспекти на народния костюм*. В: Българска етнография, 1976, кн. 3-4, София, с. 5-23.

Модни дрехи и аксесоари в стила на унисекс, 2019. В: Ladyfashion, онлайн: <https://bg.ladyfashion.info/3008-fashionable-clothes-and-accessories-in-the-style-of-u.html>, последно посетен на 19.04.2019 г.

Москов, П., 2018. *Кой уби Лора Палмър*. Във: в. Дневник, онлайн: https://www.dnevnik.bg/analizi/2018/01/24/3117719_koi_ubi_lora_palmur/, публикация от 24.01.2018, последно посетена на 18.04.2019 г.

Мурдаров, Вл., 2011. *Тази продавач днес обслужва една адвокат и една министър. Развитие на езика или осакатяване на езика*. В: сп. Правен свят, онлайн: http://legalworld.bg/25351.tazi-prodavach-dnes-obsluji-edna-advokat-i-edna-ministyr-*.html, публикация от 30.12.2011, последно посетена на 18.04.2019 г.

Чернева, М., 2012. *Проф. Мурдаров за употребата на мъжки и женски род*. – Интервю. В: Българска национална телевизия, онлайн: <http://news.bnt.bg/bg/a/71875-prof-murdarov-kogato-se-pravim-na-po-intelligentni-togava-predpochitame-da-izpolzvame-formite-za-myjki-rod>, публикация от 11.03.2012 г. последно посетена на 18.04.2019 г.

Наследникова, В., 1950. *История на облеклото*. София, Наука и изкуство, 1950.

Николов, К., 2018а. *Съветът на Европа: В Истанбулската конвенция няма „трети пол“ и секс уроци*. В: Медиапул, онлайн: <https://www.mediapool.bg/savetat-na-evropa-v->

[istanbulskata-konventsia-nyama-treti-pol-i-seks-urotsi-news274227.html](https://www.mediapool.bg/savetat-na-evropa-v-istanbulskata-konventsia-nyama-treti-pol-i-seks-urotsi-news274227.html), публикация от 12.01.2018, последно посетена на 18.04.2019 г.

Николов, К., 2018б. *Едни полове ни останаха и тях ще ни вземат*. В: Медиапул, онлайн: <https://www.mediapool.bg/savetat-na-evropa-v-istanbulskata-konventsia-nyama-treti-pol-i-seks-urotsi-news274227.html>, публикация от 25.01.2018, последно посетена на 18.04.2019 г.

Облекло, 2008. В: Уикипедия, онлайн: <https://bg.wikipedia.org/wiki/%D0%9E%D0%B1%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D0%BB%D0%BE>, публикация от 28.12.2008 г., последно променена на 15.04.2019, последно посетена на 22.04.2019 г.

Оксфорд въведе безполово обръщение с Мх, 2016. В: Монитор, онлайн: <https://www.monitor.bg/bg/a/view/35070-%D0%9E%D0%BA%D1%81%D1%84%D0%BE%D1%80%D0%B4-%D0%B2%D1%8A%D0%B2%D0%B5%D0%B4%D0%B5-%D0%B1%D0%B5%D0%B7%D0%BF%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%BE-%D0%BE%D0%B1%D1%80%D1%8A%D1%89%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5-%D1%81-mx>, публикация от 18.08.2016 г., последно посетена на 19.04.2019 г.

Павлова, А., 2010. *Косата като знакова система*. В: НБУ, онлайн: http://ebox.nbu.bg/semiotika10/view_lesson.php?id=174, публикация от 2010, последно посетена на 19.04.2019 г.

Пачаманова, И., 2015. *Предишният преход. Жената и семейството при социализма (закони, държавна политика и теренно проучване от едно българско село)*. София, Сиела, 2015.

Пачаманова, 2017. *Анкета „Мъжско, женско, унисекс“*. В: Google, онлайн: <https://docs.google.com/forms/d/1U6yG3fr5HaUMdUdIRsZ3xMEeWQ1ND1HYgVSe6nrYDqo/edit>, публикация от 12.12.2017 г., последно посетена на 23.04.2019 г.

Петкова, К., 2010. *Репрезентацията на другостта в риалити форматите в България*. В: Граници на културологията. Сборник с трудове по случай 15 години от основаването на специалност „Културология“ в ЮЗУ „Неофит Рилски“, Благоевград. Благоевград, Университетско издателство „Неофит Рилски“, 2010, с. 285-294.

Петрова, И., 2005. *Мъжки и женски роли на работното място*. Във: Всекидневната култура на българите и сърбите в постсоциалистическия период. Трета българо-сръбска научна конференция. Съст.: Р. Иванова. Ред.: Р. Иванова, И. Петрова, А. Генчева. София, Етнографски институт с музей – БАН, 2005, с. 73-80.

Позиция на Български фонд за жените относно предстоящата ратификация на Конвенцията на Съвета на Европа за превенция и борба с насилието над жени и домашното насилие (т.нар. Истанбулска конвенция), 2018. В: БФЖ, онлайн: <https://bgfundforwomen.org/bg/2018/01/04/%D0%BF%D0%BE%D0%B7%D0%B8%D1%86%D0%B8%D1%8F-%D0%BD%D0%B0-%D0%B1%D1%84%D0%B6/>, публикация от 04.01.2018, последно посетена на 18.04.2019 г.

Пол и Преход: 1938 – 1958, 2011. Сборник с доклади от академична конференция. Съст.: Кр. Даскалова, Т. Кметова. София, Фондация „Център за изследвания и политики за жените“, „Тип-топ прес“, 2011.

Попов, Д., 2018. *Мъжете са по-лоши шофьори от жените*. В: Лайфстайл, онлайн: <https://lifestyle.bg/ideas/mazhete-sa-po-loshi-shofyori-ot-zhenite.html>, публикация от 26.09.2018, последно посетена на 19.04.2019 г.

Попова, Г., 2006. *Обезтелесеното тяло на социализма. Триумфът на плътта и господството на образите в обърнатата перспектива на публичността* В: Култура и критика. Ч. IV: Идеологията - начин на употреба. Съст. Албена Вачева, Йордан Ефтимов, Георги Чобанов. Варна: LiterNet, 2004-2006. Електронно издателство LiterNet, 11.02.2006, № 2 (75): <https://liternet.bg/publish7/gpopova/tialo.htm>, последно посетен на 22.04.2019 г.

Разликата между мъжките и женските дрехи, 2012. В: Българските статии, онлайн: <https://www.bularticles.com/krasota-i-moda/razlikata-mezhdu-mzhkite-i-zhenskite-drehi/>, публикация от 27.07.2012 г., последно посетена на 19.04.2019 г.

Различни ТЕ като нас, 2017. В: ВiТ, документални филми, онлайн: публикувано на 03.02.2017 г. в: <https://www.bitelevision.com> > ВiТ Документални филми, последно гледан на 18.04.2019 г. в: <https://www.youtube.com/watch?v=nuwanyvpH9c>

Род и ред в българската култура, 2005. Съст.: М. Кирова, К. Славова. София, Фондация „Център за изследвания и политики за жените“, „Тип-топ прес“, 2005.

Русева, Л., 2017. *Здравей, прекрасен нов свят!* В: Редута, онлайн: <https://www.reduta.bg/%D0%B7%D0%B4%D1%80%D0%B0%D0%B2%D0%B5%D0%B9-%D0%BF%D1%80%D0%B5%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%81%D0%B5%D0%BD-%D0%BD%D0%BE%D0%B2-%D1%81%D0%B2%D1%8F%D1%82/>, публикация от 17.11.2017 г., последно посетена на 19.04.2019 г.

Само женски или само мъжки гардероб? Няма вече такова понятие., 2014. Във: Viewsofia, онлайн: <https://www.viewsofia.com/article/23612/more/Samo-zhenski-ili-samomazhki-#more>, публикация от 08.07.2014, последно посетена на 19.04.2019 г.

Светът посрещна първото бебе без пол, 2017. В: Офнюз, онлайн: https://m.offnews.bg/news/Liubov-i-seks_18813/Svetat-posreshtna-parvoto-bebe-bez-pol_660049.html?allr=&order=ASC, публикация от 08.07.2017 г., последно посетена на 19.04.2019 г.

Синьо за момчета, розово за момичета. За половите стереотипи, или защо е важно да отгледаме полого-неутрално дете, 2016. Във: Fakti.bg, онлайн: <https://fakti.bg/life/210779-sinyo-za-momcheta-rozovo-za-momicheta>, публикация от 15.11.2016 г., последно посетена на 19.04.2019 г.

„Синьо или розово” – половите стереотипи и влиянието им върху децата, 2014. В: Първите седем, онлайн: <http://purvite7.bg/sino-ili-rozovo-polovite-stereo/>, публикация от 24.11.2014 г., последно посетена на 19.04.2019 г.

Соколевич, З., 2008. *Жените в науката през XIX и XX век*. Във: В света на човека, Сборник в чест на проф. д.и.н. Иваницка Гергиева, т. 2. Съст.: Дж. Маджаров, Кр. Стоилов, София, Университетско издателство „Св. Кл. Охридски“, 2008, с.349-362.

Соколова, Т., 2018. *Мартеница с Пижо, Пенда и... Дженда развълнува Facebook*. В: Дарик нюз, онлайн: <https://dariknews.bg/regioni/plovdiv/martenica-s-pizho-penda-i...-dzhenda-razvylnuva-facebook-2079618>, публикация от 19.02.2018 г., последно посетена на 18.04.2019 г.

Стамболов, И., (2018). *Истанбулската конвенция като заплаха за политическото съществуване на ГЕРБ.*, Във: в. Сега онлайн: <http://www.segabg.com/article.php?id=887883>, публикация от 05.01.2018, последно посетена на 18.04.2019 г.

Становище на Светия синод по повод Истанбулската конвенция, 2018. В: Българска патриаршия, онлайн: <http://www.bg-patriarshia.bg/news.php?id=254101>, публикация от 22.01.2018, последно посетена на 18.04.2019 г.

Страхът да имаш син, 2018. В: Новите родители, онлайн: <https://www.noviteroditeli.bg/da-pogovorim-s-tatko/vsichki-vzrasti/straht-da-imash-sin>, публикация от 23.11.2018 г. последно посетена на 22.04.2019 г.

Тейлър, К., 2003. „*Наш собствен ритъм на живот*“. *Младите хора и бракът в България през 60-те и 70-те години*. В: Социализмът – реалност и илюзии. Етнологични аспекти на всекидневната култура. Сборник доклади от международна научна конференция. Ред.: Р. Иванова, А. Лулева, Р. Попов. София, Етнографски институт с музей – БАН, 2003, с. 191-202.

Телевизия на токчета, 2012. В: Уебкафе, онлайн: https://www.webcafe.bg/id_1017376554, публикация от 20.02.2012 г., последно посетена на 20.04.01.2019 г.

Тоалетна за мъже, жени и всички останали., 2015. Във: в. Дневник, онлайн: https://www.dnevnik.bg/gradska_sreda/2015/11/06/2643874_toaletna_za_muje_jeni_i_vsichki_i_ostanali/, публикация от 15.11.2015 г., последно посетена на 18.04.2019 г.

Тодоров, А., 2018. *Кой се плаши от Истанбулската конвенция?* В: Личен блог, онлайн: <https://antonytodorov.wordpress.com/2018/01/05/%D0%BA%D0%BE%D0%B9-%D1%81%D0%B5-%D0%BF%D0%BB%D0%B0%D1%88%D0%B8-%D0%BE%D1%82-%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BD%D0%B1%D1%83%D0%BB%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%82%D0%B0-%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D0%B2%D0%B5%D0%BD%D1%86/http://>, публикация от 05.01.2018 г., последно посетена на 18.04.2019 г.

Трайкова, З., 2016. *Какво е да си дауншифтьър*. В: Missis.bg, онлайн: <http://missis.bg/news/Kakvo-e-da-si-daunshiFtur>, публикация от 23.03.2016, последно посетена на 18.04.2019 г.

Третият пол вече се появи в официална документация и в България., 2017. В: Лентата, онлайн: https://www.lentata.com/page_9962.html, публикация от 13.10.2017, последно посетена на 18.04.2019 г.

Хаджииванова, Кр., 2018. *Истанбулската конвенция е за Виола, Елена и Катя. Посмъртно.* В: Майко мила, онлайн: <https://maikomila.bg/%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BD%D0%B1%D1%83%D0%BB%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%82%D0%B0-%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D0%B2%D0%B5%D0%BD%D1%86%D0%B8%D1%8F-%D0%B5-%D0%B7%D0%B0-%D0%B2%D0%B8%D0%BE%D0%BB/>, публикация от 05.01.2018, последно посетена на 18.04.2019 г.

Холандия за пръв път издаде паспорт с неутрален пол, 2018. В: Дневник, онлайн: https://www.dnevnik.bg/evropa/2018/10/22/3331164_holandia_za_pruv_put_izdade_pasport_s_neutralen_pol/, публикация от 22.10.2018 г., последно посетена на 19.04.2019 г.

Янакиев, К., 2018а. *Фалшивият скандал с Истанбулската конвенция.* Във: в. Дневник, онлайн: https://www.dnevnik.bg/bulgaria/2018/01/07/3108348_falshiviat_skandal_s_istanbulskata_konvencii/, публикация от 07.01.2018, последно посетена на 18.04.2019 г.

Янакиев, К., 2018б. *В България настъпва фашизъм по повод Истанбулската конвенция.* В: Офнюз, онлайн: https://m.offnews.bg/news/Analizi-i-Komentari_65/V-Balgaria-nastapva-fashizam-po-povod-Istanbulskata-konventciia_673575.html, публикация от 25.01.2018, последно посетена на 18.04.2019 г.

Millennials and Gender: A Major Attitude Shift: <https://www.theatlantic.com/sponsored/prudential-sleeping-giants/millennials-and-gender-a-major-attitude-shift/467/>, последно посетен на 21.04.2019 г.

Vishivanka Parade and Day of Vishivanka as New Traditions for Ukrainians of 21st Century

Tanya Matanova, Institute for Ethnology and Folklore studies with Ethnographic Museum, Bulgarian Academy of Sciences

Abstract: *In contrast to the past, when traditional clothes are worn mainly at celebrations regarding national, local or religious holidays, nowadays embroidered garments are often used to express one's ethnic origin, worldview and willingness to keep elements of a given culture alive. On the territory of Ukraine such an element of the native traditional costume is the embroidered shirt – vishivanka. In the past, as an oberig (amulet), it is believed to protect against harm and diseases. Nowadays, it is seen as a means to express one's ethnic and national identity. As such, it takes central place in new invented traditions – marches in embroidered shirts (since 2008) and the Day of the embroidered shirt (since 2006) – introduced by young Ukrainians to preserve Ukrainian values and folk costumes and rites. In the text are considered both new traditions, i.e. their origin, spread, characteristics in Ukraine as well as by the Ukrainian diaspora in Bulgaria. Empirical data has been gathered for the period of three years (2016-2018) by means of semi-structured interviews and virtual ethnography methods.*

Keywords: Embroideries in Ukraine and abroad, vishivanka related events, Ukrainians in Bulgaria

Research aim, empirical data and methodology

Vishivanka (Ukr.), *vyshivka* (Russ.) are called the embroidered shirts and the embroideries on Ukrainian costumes. Their presence in the life of Ukrainians has different functions in the Ukrainian history. Respectively, the aim of the following paper is to compare vyshivanka traditions and related to them functions in the past and today.

In the past traditional clothes are worn mainly at celebrations of religious feasts or at family festive events. Since the late 19th and early 20th centuries vishivankas are considered to be an integral part of the Ukrainian national costume. With their white, red, yellow, blue and green colors they have always made children, men and women look nice. Considering the symbolism of vishivanka, plant symbols reflect the beauty of the nature: apple – love, laurel – eternal life, a. o., and zoomorphic figures – horse, rabbit, fish, frog, dove, fly, spider a. o. – give the producer the freedom to make each shirt look individual¹. By the patterns on the embroideries could also be identified the status and origin of its producer and owner, as every

¹ See <http://vushuvki.blogspot.bg/2014/04/20.html> (accessed 28 July 2017, not active anymore).

region in Ukraine had its own characteristics. Many prejudices arose along with the use of the embroidered shirts. For instance, Ukrainians believed that a pattern of a shirt cannot be taken for another as in this way a person would take or repeat someone else's fate. People also believed that an embroidered shirt that is adjoined to the body transferred magical power. That is why pregnant women were given embroidered linen and hemp clothes, as people thought that these plants protect them from all evil. New born babies were also given embroidered shirts to protect them from evil spirits. In this context, cross-stitch embroidered geometric elements on the shirt's sleeves, collar and front were also believed to give the shirt and the person wearing it a sacral protective function.

During the years of the communistic regime vishivankas 'live' in the spheres of culture and art. They return to the public lives of ordinary people after Ukraine's declaration of independence on 24th August 1991. The declaration of independence in Ukraine created favorable conditions for the initiation of nationalistic actions strengthening the national awareness and identity of the people living in the given territory. Such actions since the end of the 20th century have been the vishivanka events, which are in fact new traditions invented from old traditional elements (Hobsbawm and Ranger, 1983). In this sense, nowadays, traditional costumes function also as marks of one's ethnic origin, worldview and willingness to keep certain ethnic-cultural elements alive.

Today they could be seen again in public spaces. On the one hand, this happens through patriotic actions of Ukrainians, who willing to stand up against the appearing modernizations in their country, renew the organization of gatherings at celebrations, cultural and other official events where they experience the Ukrainian music and dance folklore and culinary traditions dressed in clothes with traditional patterns and colors. On the other hand, young Ukrainians introduce initiatives in which embroidered shirts take a central place. Two such new and large scale events since the end of the 20th century have been the marches in embroidered shirts and the Day of the Ukrainian embroidered shirt.

Given the aim of research in this study is used a multi-sited approach, which includes the analysis of social phenomena at different locations in the real world (Dimitrova, 2011; Marcus, 1995) but also the virtual communication around a given topic on the Internet. In regard to the text, these are Ukrainians who live in Ukraine or in Bulgaria and communicate with other co-ethnics in their social group or on the Internet commenting Ukrainian embroidery events, happening since the beginning of the 21st century.

The empirical data was gathered in 2016-2018 by means of semi-structured interviews and virtual ethnography methods (Hine, 2000) as analysis of different people's activities and narratives on the Internet (websites, forums, blogs, Facebook, YouTube videos), the 'internet-worlds', but also the different contexts, giving sense to the online (inter-)actions (Hine, 2000: 27; Hine, 2008: 923). A congruent part is also an online questionnaire 'Marches with embroidered shirts', published in ten Facebook groups of Ukrainians and Ukrainian institutions in Bulgaria². Kozinets's method of netnography has been applied as it allows the analysis of internet consumers' behavior as well as of online communities, consolidated through computer mediated communication. With regards to the latter Kozinets differentiates between communities online and online communities, defining the first as groups existing not only on the Internet, but also meeting face to face – in the context of this study: the Ukrainian embroidery events and the communities and groups they consolidate online and offline³. For the processing of the written data, text- and content-analysis have been applied as methodical frameworks because they focus on each individual situation and the statements of the actors.

Vishivanka marches

As a precursor of the marches in Ukraine could be considered the politically motivated '*Great walk along the Zaporozhye*' in 1990 which 500000 Zaporozhian Cossacks from all over Ukraine dressed in traditional garments gather to celebrate their 500th jubilee. The event has occurred spontaneously until 2011 and has taken place each year on August 23th since then (National Flag Day) (Pobigun, 2016: 215-216).

A '*Vishivanka megamarch*' happened for the first time in Kiev in 2008, as an implementation of the idea of several students at local universities. Only four people took part in the first march, organized by Andrey Babinskiy. The next big walks were attended by forty people, and in 2011 they had more than two hundred participants (Pobigun, 2016: 215-216). On the first megamarch was started a contest for the most beautiful vishivanka and has been held since. Other contests for art symbols were also organized during the event: in 2008 – for a *rushnik* (towel), in 2012 – for a *pisanka* (painted Easter egg), in 2013 – for a *chudo-ptitsa* (miracle bird) and in 2014 – for a Ukrainian wedding (see Torski, 2014).

² Three of the six answers are of Ukrainians and the others of Bulgarians or Bessarabian Bulgarians. Gender relation is 5 women and 1 man.

³ The method for analysis of these communities he calls 'blended ethnography' (Kosinets, 2010) – combining virtual and classical ethnography – which studies various social activities, regardless of spatial boundaries and of the presence of the researcher in the field of research (Janowitz, 2011: 6).

Other cities followed the initiative and also started to organize marches. In Poltava the first walk happened as a student action in 2011 around the Ukrainian Cossacks Day, October 14th (Pobigun, 2016: 216). In Lvov the march was held for the first time in 2010 on the Memorial Day of the division ‘*Galitsia*’ of the Ukrainian World War II volunteers when 2000 participants walked from the monument of the Ukrainian politician S. Bandera to the one of the Ukrainian poet and artist T. Shevchenko, where – after a minute’s silence – they laid flowers at the places of memory (Narodniy Oglyadach, 2010). Wearing vishivanka at these marches is seen as a means to popularize the Ukrainian traditional costume in the fight against the ‘russification’ of young people. The following year the number of participants at the parade, organized for the Independence Day, increased to 3000⁴. In Odessa, a vishivanka parade has been held since 2009 as an idea of the youth association ‘Democratic Alliance’. A ‘*Vishivankoviy festival*’ (vishivanka festival) is also organized as part of it and the whole event, conducted every year around the National Flag Day and the Independence Day (August 23rd and 24th), is perceived as the greatest patriotic project in South Ukraine (Pobigun, 2016: 217). Other festival activities are concerts, exhibitions of Ukrainian national costume collections, a human chain of people dressed in clothes with Ukrainian embroideries, children paintings exhibition-bazars, a memory flash-mob of people with burning candles, forming the national coat of arms of Ukraine, a. o. All of them aim to popularize Ukrainian costume and culture.

In general, great marches are held in different Ukrainian cities (Kiev, Odessa, Zhytomyr, Kharkiv, Poltava, etc.) and towns (Yalta, Rivne, etc.) twice a year – during spring and autumn, close to celebrated national (i.e. Independence Day) and local celebrations (i.e. town’s anniversary). Depending on the way they happen, they are called ‘parades’, ‘marches’, ‘festivals’, ‘flash-mobs’ and they all have one thing in common – the dress-code ‘vishivanka’. They aim not only to popularize the Ukrainian embroidered shirt and associated old traditions, but also to give young Ukrainians the possibility to form organizations in which they could work in accordance with their patriotic interests. Even the program is different from town to town, they all have an official part, including marches along central streets, performance of Ukrainian songs and dances, and an unofficial part – with concerts and friend circles of the

⁴ ‘Vishivankoviy festival’. Istorya festivalyu. Available at: <http://vf.od.ua/інформація/8-історія-фестивалю> (accessed 24 June 2016, now accessible is only <http://vf.od.ua>).

visitors⁵. Outside Ukraine, marches are organized in England, Russia, Denmark, Canada, the U.S., Turkey, Bulgaria and the capitals of other countries as well as in cities with numerous Ukrainian migrant communities. According to the head of the Ukrainian organization in Warsaw ‘Euromaidan-Warsaw’, N. Panchenko, the aim is to show the openness to the other ethnic people, ‘the own tradition and culture with which we live and which are important for us’ (Ukrains’ke natsional’ne ..., 2016). In other words, such events are not only connected to the revival of the embroidered shirt but also to the expression of the ethnocultural identification.

Vishivanka Day

The idea to celebrate a Day of the Ukrainian embroidered shirt was born in 2006⁶. Lesya Voronyuk, a student at the Faculty of History, Politics and International Relations of the National University ‘Y. Fedkovich’ in Chernivtsi is its initiator. After she observes that her classmates sometimes go to lectures dressed in vishivanka, she suggests a day when everyone could go to the university dressed in their vishivanka. Ten students and lecturers follow the call. Over the following years, thanks to social networks and media, the initiative spreads not only across university but to the city, other cities and towns in Ukraine and even large cities abroad with big Ukrainian communities (one of which is Bulgaria).

Adopted by law in 2015, every third Thursday in May is celebrated as ‘*Vishivanka Day*’, when every Ukrainian in the world can go to work, lectures, etc. dressed in a Ukrainian national costume, vishivanka or other clothes with ethnic motives (see Den’ vishivanki 2016a).

Vishivanka Day is managed by an organizational committee of the civic association ‘World Day of the embroidered shirt’. The celebration is determined to be on the third Thursday in May because it allows people to be in a vishivanka at the work place, university, etc. and thus the embroidered shirt itself could become ‘an organic part of the everyday life of Ukrainians’⁷. According to the organizers, this holiday unites Ukrainians regardless of their

⁵ Photos and videos from the event in 2015 in Kiev gathered during the project ‘Construction of identity in the context of pan-European mobility (Ukrainians in Bulgaria and Bulgarians in Ukraine)’ (2014-2018) are archived in the National Center for Intangible Heritage at the Institute for Ethnology and Folklore Studies at the Bulgarian Academy of Sciences with archive numbers PV No 1032 and FtAIF No 1494. Another archive number cited in the text is AIF I No 483.

⁶ It is important to mention that the organizers explain on their website (<http://www.denvyshyvanky.org/>) that the Vishivanka Day is not initiated as a Day of the national costume as it is published in other media sources.

⁷ See their website <http://www.denvyshyvanky.org> (accessed 3 August 2017).

spoken language, gender, social status, religion and political interests and is not related to other national or religious holidays either. Their only aim is to preserve the Ukrainian values and folk traditions of crocheting and wearing national costumes, what actually is closely connected with the expression of the national and ethnocultural identity of every Ukrainian (see Den' vishivanki, 2015).

Similar to the vishivanka marches described above, different events also happen on Vishivanka Day. In 2012, the initiative 'Newborn in vishivanka' was launched in Kiev, later also in other Ukrainian cities (Lviv, Melitopol, a. o.), when every baby born on Vishivanka Day got an embroidered baby shirt as a present (see Zhinka-Ukrainka, 2016). A charity bazar in Kiev was organized in 2013, and the money from the sweets and cookies sold was donated to the Regional children hospital for the treatment of children with cancer (Den' vishivanki, 2016b). Most often observed gatherings however are the big walks through the main streets (see Den' vishivanki, 2015).

In 2017 and 2018, Ukrainians in more than sixty countries celebrated this day predominantly in form of a march but sometimes as a motor or bike race with Ukrainian flags and embroidered shirts. According to the organizers, modern Ukrainians dress in vishivanka because of a spiritual need, without even trying to learn more about the embroidered shirts.

Ukrainians and Vishivanka in Bulgaria

Statistical data of the 2011 Population and Housing Census in Bulgaria shows that about 3000 people with Ukrainian citizenship live in Bulgaria and further 1789 persons perceive themselves as belonging to the Ukrainian ethnic group. Some of these Ukrainians, predominantly those living in or close Sofia, Plovdiv, Burgas and Varna, consolidate through the foundation of Ukrainian associations. Since the beginning of the 21st century are founded, six associations – 'Mati Ukraina' (Sofia), 'Dobrudzha – Ukraina' (Dobrich), 'Diaspora – Ukraina' (Burgas), Bulgarian-Ukrainian Association 'Chernomorie' (Varna), 'Ukrainski dom' (Silistra) and Ukrainian-Bulgarian Association 'Plovdiv'. In 2013 they all formed the Association of Ukrainian organizations in Bulgaria 'Mati Ukraina' (Mother Ukraine), who are actually most often the organizers of Vishivanka events in Bulgaria.

The first procession with embroidered shirts in Bulgaria was held in Sofia on September 28th in 2013. It was organized by the Union of the Ukrainian organizations in Bulgaria 'Mati Ukraina' and the youth association 'BUKI', supported by the Embassy of Ukraine in Sofia (see Zhukivskiy, 2013; Zhukivs'kiy, 2013). On that day, people with

Ukrainian roots as well as students and teachers in Ukrainian philology at Sofia University dressed in vishivanka took part in a walk starting at the National Theater ‘Ivan Vazov’ and finishing at the ‘Revival Square’, where they laid flowers in front of the monument of T. Shevchenko (Zhukivskiy, 2013). In 2015 the march took place on May 22nd, what the Ukrainians perceived as part of the festive events organized for the national day of Slavic language and culture in Bulgaria (May 24th) (Zhukivskiy, 2013; Zhukivskiy, 2015) and simultaneously as a way to express their integration into the Bulgarian society (A. Yakimova, head of the Ukrainian Sunday School at ‘Mati Ukraina’ foundation (AIF I No 483, a.u. 12). Since 2016 vishivanka proceedings have taken place on Vishivanka Day. Then participants are not just adult Ukrainians but also children from the Ukrainian Sunday School who recite verses from T. Shevchenko and sing Ukrainian songs.

Regarding the Ukrainian diaspora in Varna, Burgas and Plovdiv – cities with bigger Ukrainian communities – Ukrainian embroidered shirts are present at gatherings of Ukrainians, happening in institutional and urban settings most often on or close to official and national holidays.

In general, vishivanka marches of Ukrainians in Bulgaria follow routes passing through places and sights connected with the history of the Ukrainian community in Bulgaria. The author’s personal observations of Ukrainian gatherings, events and celebrations reveal that every meeting is seen as an opportunity to wear an embroidered shirt, dress or other clothing with a Ukrainian traditional motive. Thus, communicating in their native language with compatriots and Bulgarian friends of Ukraine, they are able to keep their Ukrainian roots, culture and Ukrainian identity alive. As one of the respondents comments: ‘I like embroideries, they are a part of me, of my culture and self-identification. Wearing a vishivanka is a civilized way to tell other people something about me and my culture without words and also to remind them of their cultural treasury’ (AIF I No 483, a.u. 25).

The answers in the online questionnaire about the respondents’ notions of these events reveal that they all see vishivanka-related activities as an opportunity to dress in clothes with ‘very beautiful embroideries and color combinations’ (AIF I No 483, a.u. 14), making them look original and different (AIF I No 483, a.u. 18). Some of them think that this is a new (invented) tradition happening in May, popularizing Ukrainian folk traditions and embroidered costumes (AIF I No 483, a.u. 15). In the opinion of others embroidered shirts are worn ‘on special occasions, as for example Independence Day’ (AIF I No 483, a.u. 15), on other Ukrainian and Bulgarian national celebrations, at events of the Ukrainian community in

the place of residence, or ‘to show a sense of complicity with Ukraine’ (AIF I No 483, a.u. 18).

Regarding the meaning and objectives of the marches, respondents say that the aims of the events in Ukraine and abroad are different. In Ukraine, such parades are organized to rally the nation oppressed for centuries. In Bulgaria and other countries – vishivanka marches are a kind of a manifestation of the Ukrainian diaspora (AIF I No 483, a.u. 15).

In this sense, vishivanka events as new “invented” traditions are important not only for the preservation and popularization of old cultural values and practices but also for the strengthening of the national awareness among the contemporary Ukrainians and Ukrainian diaspora. Furthermore, they function also as an ethnocultural image of the migrant community in the host society.

Summary

In summary could be said that is seen a revival of the use of Ukrainian embroidered shirts and national costumes. Having in mind the invented grandiose vishivanka events held at least twice a year since the beginning of the 21st century, could be concluded that the embroidered shirt proves to be an important element in the life of modern Ukrainians. Although from an etic point of view (of non-Ukrainians) it could be seen as a way to manifest Ukrainian nationalism through invention of new traditions, from an emic point of view⁸ (of Ukrainians) it has the new function of consolidating and uniting Ukrainians all over the world in online-communities and communities-online independently of their political and religious interests – ‘it has a uniting effect’ (AIF I No 483, a.u. 16), ‘uniting power’ (AIF I No 483, a.u. 18). Furthermore, many people wear it because they like it and want to preserve it for the future, and few young Ukrainians are aware of its symbolic meaning of insubordination and freedom, of preservation of the Ukrainian identity in the past, which are also relevant for the current situation in Ukraine. For Ukrainians abroad, vishivanka events provide the opportunity not only to popularize the Ukrainian embroidered shirt and keep Ukrainian costumes, traditions and the ethnic culture alive on the whole but also to chat in their native

⁸ Adapted from K. Pike’s (1967 [1954]) linguistic phoneme analysis the differentiation between emic and etic is introduced in the cognitive ethnology for the analysis of cultural knowledge. *Emic* are cultural characteristics and concepts with a specific meaning for a given culture. *Etic*, on the contrary, are characteristics and categories with a universal meaning. Thus, the *emic* point of view refers to the cognitive perspective from ‘inside’, resp. the perspective of the examined person or people; the *etic* point of view – the perspective from ‘outside’, resp. that of the observer (to this see also Headland, Pike and Harris, 1990).

language at gatherings and to show their ethnic belonging and cultural awareness, and in some sense – the ethnocultural belonging of Ukraine to Europe.

References

- Den' vishivanki, 2015. *21 travnya – Den' vishivanki* (21 May – Vishivanka Day). Available at: http://www.denvyshyvanky.org/21_travnja_den_vyshyvanky/ (accessed 24 July 2016).
- Den' vishivanki, 2016a. *Golovna stranitsa* (Home). Available at: <http://www.denvyshyvanky.org> (accessed 28 July 2016).
- Den' vishivanki, 2016b. *Istoriya* (History). Available at: <http://www.denvyshyvanky.org/istoria/> (accessed 23 September 2017).
- Dimitrova, T., 2011. *Savremenni migratsionni grupi v Gartsiya* (Contemporary Migration Groups in Greece). PhD Thesis. Sofia, Institute for Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum. Unpublished.
- Headland, T. N., K. L. Pike and M. Harris, (eds.), 1990. *Frontiers of anthropology, Vol. 7. Emics and etics: The insider/outsider debate*. Thousand Oaks, CA, US, Sage Publications.
- Hine, Ch. M., 2000. *Virtual ethnography*. London, Sage.
- Hine, Ch. M., 2008. *Virtual Ethnography*. In: *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods*. London: Sage, pp. 921-924.
- Hobsbawm, E., T. Ranger, (ed.), 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press.
- Janowitz, K. M., 2011. *Netnographie. Ethnographische Methoden im Internet und posttraditionale Vergemeinschaftungen*. 12. Tagung der Deutschen ISKO (International Society for Knowledge Organization) Wissensorganisation, 19.-21.10.2009, Bonn, <http://www.klaus-janowitz.de/pdf/NetnoISKOText.pdf> (accessed 24 November 2011).
- Kozinets, R. V., 2010. *Netnography. Doing Ethnographic Research Online*. London, Sage Publications.
- Marcus, G. E., 1995. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.
- Narodniy Oglyadach, 2010. *Parad vishivanok u L'vovi* (Vishivanka parade in Lviv). Available at: <http://ar25.org/node/18341> (accessed 27 October 2017).

Pike, K. L., 1967 [1954]. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour*. The Hague, Mouton.

Pobigun, O. V., 2016. Vishivankoviy parade yak zasib populyarizatsii etnichnoiy kul'turi (Vishivanka parade as a way to popularize ethnic culture). In: *Rozvitok ukrains'kogo etnoturizmu: problemi ta perspektivi. Zbirnik materialiv IV Vseukrains'koi naukovo-praktichnoi konferentsii molodih vchenih ta studentiv*, Lviv, 25 lyutogo 2016 (The development of Ukrainian tourism: problems and perspectives. Conference volume of the IVth all-Ukrainian scientific-practical conference of young researchers and students, Lviv, 25 February 2016). Lviv, 212-218.

Torski, E., 2014. Parad vyshivanok, 23-24 avgusta 2014, Kiev (Vyshivanka parade, 23-24 August 2014, Kiev). Available at: <https://informmix2000.wordpress.com/2014/08/26/парад-вышиванок-23-24-августа-2014-киев/> (accessed 23 July 2016).

Ukrains'ke natsional'ne informtsiynе agenstvo 'Ukrinform', 2016. Parad vishivankok u Varshavi zibraw sotni lyudey (The Vishivanka parade in Warsaw gathered hundreds of people). Available at: <http://www.ukrinform.ua/rubric-abroad/2021253-parad-visivanok-u-varsavi-zibrav-sotni-ludej.html> (accessed 24 July 2016).

Zhinka-Ukraynka, 2016. Vsevitniy den' vishivanki – plan zahodiv (The World Vishivanka Day – Plan of Actions). Available at: <http://ukrainka.org.ua/node/6985> (accessed 27 October 2017).

Zhukivskiy, V., 2013. *Ukraintsite v Bulgaria organiziraha unikalno shestvie s shevitsi* (The Ukrainians in Bulgaria organized a unique parade with embroideries). Available at: <http://www.ukrpressbg.com/dia-20130928-vyshyvanka-hoda.html> (accessed 10 September 2017).

Zhukivskiy, V., 2015. *Ukraintsite se vklychiha v shestvieta na 24 mai* (Ukrainians took part in the parade on May 24th). Available at: <http://ukrpressbg.com/ar-diaspora-2015.html> (accessed 10 September 2017).

Zhukivs'kiy, V., 2013. *Hoda v ukrayns'kih vishivankah – unikal'niy dlya Bolgariy zahid!* (March in Ukrainian vishivankas – a Unique for Bulgaria Action). Available at: <http://www.ukrpressbg.com/ar-diaspora-2013.html> (accessed 10 September 2017).

Промени в българската традиционна култура. Кумството от разстояние.

д-р Дария Василева ИЕФЕМ БАН, Институт по етнология и фолклористика с
Етнографски музей при БАН

**Daria Vasileva, Institute for Ethnology and Folklore studies with Ethnographic
Museum, Bulgarian Academy of Sciences**

Changes in the Bulgarian National Culture. Best men sponsorship through a distance.

Annotation: This study includes the period of the last decades in the 19th century to the end of the 20^s of the 20th century. It is based on the archive of acad. N. Nachov and depicts him as a best man and godfather of the Drensky family. It shows the changes in the traditional spiritual kinship in the boundaries of a settlement with a large Diaspora. These changes are a result of the specific for Kalofer rotary working-abroad for living as well as the modernizing influence of European culture. The article investigates maintaining of the spiritual kinship which is inherited and the option of its changing, relationship between best men, sponsored men and godsons, the place of sponsorship in the system of traditional and modern social nets, attempts of preservation of tradition through its renovating.

Класическият модел на българската традиционна култура от края на 19-и и началото на 20-и в. е изграден върху изследванията на малки затворени селищни общности, в каквито несъмнено живее огромната част от българското население тогава. Градските варианти на традиционното и модернизиращо се духовно родство са очертани в трудовете на редица български изследователи (Георгиев 1979; Генчев 1983, 1987; Макавеева 1991; Василева 1996). Тук ще се опитам да покажа как традиционният модел отговаря на предизвикателствата на модерността, когато селището се отваря икономически за широкия свят и излъчва диаспора, при която земяците са отделени на значителни географски разстояния.

Изследването представлява case study на примера на акад. Никола Начов и сем. Дренски като представители на Калоферската диаспора, въз основа на писма, съхранявани в архива на акад. Н. Начов, обхващащи края на 19-и в. и първите три десетилетия на 20-и в. Изворите не позволяват поглед върху пълнотата на интеракции между кумове/кръстници и кумци/кръщелници, тъй като налице е само едната страна на кореспонденцията, а наред с писменото общуване се осъществяват и лични срещи. Предимството на използваните извори е в самото им съществуване, във възможността да се почерпят данни за времена, за които класическото етнографско изследване е абсолютно неприложимо. Изследователят, който се занимава с историческа етнология, е принуден да се задоволява с наличните извори, като ги коментира възможно най-

внимателно и задълбочено, без да губи усет за ограничеността на изворовия материал. Писмата дават възможност за точно датиране на събитията и проследяване на продължителността на процесите.

Използваните тук архивни данни за първи път се въвеждат в научно обръщение. Те ще бъдат разглеждани в светлината на цялостно познаване на архива на акад. Н. Начов, което позволява в светлината на знания за епистоларна култура на епохата, конкретните изследвани документи да получат максимално пълно тълкуване (Василева 2014).

През Българското възраждане в множество селища започва развитие на гурбетчийството, което е изследвано сравнително добре. По правило то е колективно и сезонно, активните социални взаимоотношения в селището са съсредоточени в периода на завръщане на гурбетчиите (Hristov 2008). Калофер прави изключение от този типичен за страната модел в последните десетилетия на Българското Възраждане. Калоферските гурбетчии абаджии работят предимно в Цариград и в големите гадове на империята и създават модела на ротационното гурбетчийство, при което малка част от абаджиите посменно се завръщат за около месец при семействата си, докато останалите продължават да работят (Начов 1990). В резултат, целогодишно една малка част от активното мъжко население присъства в родното селище, а по-голямата отсъства, което довежда до решително пре моделиране на един от стълбовете на традиционната народна култура – родството. Социалният живот в селището няма различаващи се фази, проблемите за решаване не се отлагат по подразбиране за времето на колективното завръщане на гурбетчиите. Всеки, който има проблем за решаване се обръща за помощ не към най-старшите, както е по традиция, а към наличните в момента роднини, които разполагат със съответния материален или социален капитал.

Това води до бързо сиване на традиционно установените йерархии на родството. Кръвното родство по мъжка и женска линия се равнопоставят, разпада се йерархичният ред на родството по възраст. Сватовството практически се приравнява към кръвното родство. Всичко това става не за сметка на падане статуса на кръвното родство по мъжка линия, а на издигане на останалите родства и сродства до неговата висота. На терминологично ниво тази промяна се отразява като извън най-тесния родствен кръг сложната роднинска терминология, отразяваща старите йерархии в роднинството, усилено се подменя с универсалното понятие „сродник“. То манифестира изглаждането на йерархичните стълбици и същевременно подпомага поддържането активни на дълги родствени линии до преуспели лица и използването на тяхната помощ в различни ситуации. Функционалността и практичността на това решение са несъмнени. В същата посока се пре моделира родството и под влияние на други социални групи и лица: търговци и интелигенция, които със своята професионална реализация размиват традиционната връзка между старшинство по възраст и материално благосъстояние.

Паралелно с йерархичните и терминологични промени, текат активни процеси на заместване на липсващите роднини на обичайно, обредно и ежедневно ниво. Моделът на поведение на абаджиите-гурбетчиите частично се мултиплицира от други представители на Калоферската диаспора, които са се установили трайно да живеят в по-близки или по-далечни селища: Карлово, Казанлък, Стара Загора, Чирпан и др. Те поддържат активни, но естествено ограничени във времето контакти с роднините и земляците си, най-вече във връзка с традиционните църковни празници-събори на Калоферския мъжки манастир „Рождество на Прсв. Богородица“ (Василева 2016). Между метрополията и калоферската диаспора, заселена предимно в по-големи от родното място селища и градове, та чак до имперската столица, тече активен целогодишен обмен на хора, информация, идеи, които отрано поставят селището в досег с модерната епоха и подходящо пре моделират неговите традиции.

В тази статия ще разгледам взаимоотношенията на акад. Н. Начов като кум и кръстник със сем. Дренски. Н. Начов кумува на семейството в края на 80-те години на 19 в. и кръщава децата им (НА БАН, ф. 63К, а.е. 293, 244).

Кореспонденцията със семейство Дренски, живеещи в Пловдив, започва през 1890 г., след като Н. Начов им е кумувал поне една година по-рано, тъй като сем. Дренски вече имат дете. Н. Начов е кумувал на семейството в качеството на ерген – нещо доста нетипично за българската традиционна култура, особено като се има предвид, че към този момент и в двата рода на Н. Начов – по бащина и по майчина линия има по-възрастни и женени мъже. Но тези мъже работят извън Калофер и може би не са в региона. Те не се справят много добре с издръжката на семействата си, нямат висок авторитет в селищната общност и може би на тях се гледа като на лица поизчерпали харизматичността си, способността да благославят, поради което и не особено подходящи за кумове. Н. Начов, все още е доста млад и неженен. Но в резултат на успешното и елегантно уреждане на семейните наследствени въпроси той има важни контакти с калоферския елит и образование, което му обещава добра кариера в новоосвободената страна (Начов 1934). При това, Н. Начов е наличен на място. До 1889 г., той учи и работи в региона на Пловдив, след което трайно се установява в столицата.

На 7 февруари 1890 г. сем. Дренски са щастливи да поканят Н. Начов за кръстник. Кумците не са спазили традиционното за калоферци от „доброто общество“ задължение да поддържат ритуална кореспонденция с кума си, дори в нейния минимален обем, което ще рече да са го поздравили за именния му ден (Василева 2014). За да се излезе от това неловко положение писмото-покана за кръщаване започва с честитене на именния ден на кума с два месеца закъснение. Следва оперативната информация: „Поздравяваме Ви и Ви поднасяме покана от кръщелницата ви Мария Магдалина Симеон Дренска“ (НА БАН, ф. 63, а.е. 293, л. 1). Липсва специална печатна покана за кръщенето, кумците са осведомени за практиката на модните под западно-европейско влияние печатни покани за кръщение, но не следват, а само загатват за новата мода. Както се вижда, на кръстника е отнето традиционното му право да избира име, без каквито и да било уговорки по темата. Затова пък, на него очевидно е оставено

правото да определи датата на кръщенето, съобразно собственото си удобство. Новост е, че поканата се отправя от името на самата кръщелница, а не на родителите ѝ. Дали това не е начинът да се „оневинят“ родителите за това, че отнемат едно кумово право, изборът на име, прехвърляйки отговорността на невинното и безпомощно дете? Така опитът за омекотяване и завоалиране на промените в традицията фактически води до нови промени и бавно ерозиране на авторитета на възрастното поколение.

Почитанието към кума е подчертано както със започването на писмото с честитяване на именния му ден, така и чрез уважителното обръщение във второ лице мн. ч. изписано с главни букви, но последното не е изведено до край. Писмото-покана е подписано от името на възрастните членове на семейството по старшинство, без предподпис: „Леля Миндора, Станка и Симеон Д. Дренски“ (НА БАН, ф. 63, а.е. 293, л. 1).

Внимание заслужава даването на предимство при изписване името на кумицата, пред това на кумеца. Това с голяма вероятност означава, че Ст. Дренска е кръвна роднина на Н. Начов. Кореспонденцията се поддържа предимно от кумицата, а не от кумеца, което също насочва към възможност за кръвно роднинство с кумицата. В калоферската диаспора поддържането на кореспонденцията по правило е длъжност на кръвния роднина. Кореспонденцията между двете семейства се поддържа доста рехаво и по-скоро по работа, но през първата половина на 90-те години Н. Начов и съпругата му ежегодно пътуват до Пловдив за ваканция, така че има възможности за лични контакти. Раждането и кръщаването на мъжкия наследник на сем. Дренски не е отбелязано в кореспонденцията, то е уредено на базата на тези лични контакти.

В 1892 г. сем. Дренски изпраща, както е редно, телеграма, за да честити именния ден на кума си. В 1894 г. кумците са щастливи да поздравят кумовете си с раждането на първото им дете. Забележително е, че тези поздравления не се разглеждат като дълг на кумците, а по-скоро като несдържаност, като известна волност, провокирана от затоплянето на отношенията в резултат на скорошното гостуване на кумовете: „От как сте заминали от тук все питаме за Вас своите Ви, а те ни казват, че сте много добре. Сега не можахме да се стърпим да не Ви я /наследницата – б.м./ честитим писмено като ѝ пожелаваме да бъде честита, благополучна и дълголетна.“ (НА БАН, ф. 63, а.е. 293, л. 3). Както се вижда, сем. Дренски предпочитат да поддържат опосредствен контакт с вече далечните си кумове-столичани, информирайки се редовно за тях от пловдивските им роднини, вместо да поддържат лична кореспонденция. Избраният от тях начин спестява усилията от писането и пари за пощенски марки, като същевременно укрепва техните социални мрежи „на място“, което за семейство, което не принадлежи към обществения елит е твърде важно. „Нестърпяването“ може би е указание, че все още е (поне частично) валидна старата йерархична структура на духовното родство, при която всички членове на кумовото семейство са поставени над всички членове на семейството на кумците /независимо от възрастовите разлики/ и правото за благославяне им принадлежи изключително. В този конкретен случай кумците се възползват от йерархичната си позиция по възраст, за да благословят малката

кръстничка. Така традиционна норма се противопоставя на друга традиционна норма, в услуга на влиянията на модерността. Семейството на кумците проявява интерес към здравето на кумата, във връзка с „добиването“ – раждането е все още традиционно табуизирано. Кумът е специално поздравен: “Кой сега като Вас миналата година с булчица, а тая с люлчица.” (НА БАН, ф. 63, а.е. 293, л. 3). Реализирането на това традиционно благопожелание несъмнено сочи, че Н. Начов е от Бога благословен, че има пълнота на харизмата, което е повод за справедлива гордост. А това е добре и за сем. Дренски, защото означава, че кумовите благословии ще бъдат максимално ефективни. Промените под влияние на модерността са здраво основани върху традиционната за българския морал ценност на детето и необходимостта неговият живот и щастие да бъдат ритуално защитени чрез благословията, вече поднасяна от разширяващ се кръг правоимащи. Изразяването на традиционно дължимата почитателност към кумовете става задължение на децата на кумците, независимо от възрастовата йерархия на децата: „Марийка и Николчо /наредени по възрастова йерархия – б.м./ Ви целуват десница и на малката кръстничка. И ние домашно Ви поздравяваме и целуваме мъничката безброй пъти“. Пълнолетните кумци, както се вижда, се задоволяват с чисто граждански и приятелски израз на добри отношения. Така нормите на модерността и на традицията са разпределени съответно между старшите и младшите членове на семейството на кумците, давайки на по-старшите кумци права, а на децата им – задълженията за почитателност към духовния роднина, обединявайки в едно задълженията за почит към духовния роднина със задълженията за почит към по-възрастните изобщо. Тези промени са улеснени от факта, че между кумците и кумовете няма обичайната за българската народна култура възрастова разлика от цяло поколение.

Четири години по-късно кумците имат належаща нужда от помощта на кума си за уреждане на работа. За целта г-жа Станка Дренска е ходила в София да моли за мъжа си с посредничеството на Н. Начов. Фактът, че в столицата отива съпругата и тя води кореспонденцията за назначение, показва че тя е калоферката, която разчита на калоферското лоби, както в София, така и в Бургас. Това е и още едно косвено указание, че Ст. Дренска е кръвна роднина на Никола Начов. Ст. Дренска разчита на помощта на В. Чоканов, калоферец със силни позиции в държавната администрация. Кумицата е приета много сърдечно от семейство Начови, за което в последствие често и с удоволствие разказва на децата си.

Ст. Дренска по обичая писмено благодари за гостоприемството и уведомява за благополучното си прибиране, макар и със значимо закъснение, оправдавайки се, че е чакала да се похвали с успешния резултат на ходатайствата. За съжаление, той все още не е факт. Ст. Дренска не губи надежда, но счита, че е по-добре да се опре на още едно ходатайство: „Куме, извинете мя и аз са чудя как да ви кажа, но давно женски са развали тази магия! Ако е възможно помолете госпожа Вълка да помоли брата си Г-н Министъра да не ни откаже това място.../за съжаление следващият текст е с неясен смисъл/. Ако куме ми направите тази услуга, ще ви бъдем признателни до живот.“ (НА БАН, ф. 63, а.е. 293, л. 4). Това е пример за значението на женската лобистика при

намиране/запазване работата на мъжете, каквато срещаме и в други писма до Начов /Комсиев/.

Молбата е несмела и многократно условна, което показва, че е възможно веригата на ходатайстване да излиза от рамките на калоферската диаспора, което я прави ненадеждна, трудно осъществима. Може да се мисли, че символичното родство не задължава кума да помага на кумците си интензивно, извън кръга на личните си родствени връзки, така както кръвното родство императивно го задължава да разгърне всички социални мрежи, с които разполага.

Това писмо е интересно и с това, че предаването на поздрави започва първо от името на всички роднини на Н. Начов в Пловдив и едва след това идват поздравите от домакинство Дренски. Политиката на опосредствано контактуване с кума чрез неговите роднини в Пловдив е дало добри резултати. Семейство Дренски очевидно са се сближили с тях и са укрепили социалните си мрежи на място. Вероятно в трудния за семейство Дренски момент тези контакти са станали още по-интернизиращи и са използвани за опосредствано влияние, било върху Н. Начов, било върху В. Чоканов.

Проблемът с назначаването на С. Дренски се урежда, видимо по някаква различна схема, и семейството остава да живее в Пловдив. Н. Начов разполага в този град с широк кръг роднини, което го улеснява да бъде един любезен кръстник от разстояние.

Традиционната кумова благословия към семейството на кумците на зимния Ивановден в Пловдив в края на 19-и и началото на 20-и в. е сведена до ритуално действие само върху кръщелниците. Кумът ги умива и им дава турта – тестен сладкиш. Тези ритуални действия по отношение на децата на сем. Дренски се изпълняват по заместване от роднини на Н. Начов в Пловдив. Първоначално това изглежда е било дело на попадията - съпруга на протоерей и старшата по възраст роднина в този град. В отсъствието на кръстника, тя се счита по длъжност и по право лицето, което трябва да извърши ритуалното измиване на Ивановден на децата на сем. Дренски. Във всеки случай, няма писмени свидетелства Н. Начов да ѝ е възлагал това задължение, но не е изключено да го е направил устно при гостуване у роднините си в Пловдив. Възможно е и да не го е възлагал специално, а попадията по силата на своя ранг сама да е взела върху себе си духовната длъжност на свой кръвен роднина. Такава загриженост за децата на сем. Дренски отново насочва към предположение, че семейство Дренски са не само духовни, но и в някаква степен кръвни роднини на Начовия род.

В писмо от 1894 г. на сестрата на Н. Начов, Елена Голчева, е повдигнат въпрос за ритуалното умиване на Марийка С. Дренска. Е. Голчева е омъжена в семейство от по-нисък социален кръг, както показва изразителното ѝ фамилно име. Тя признава възрастовото старшинство и социалното превъзходство на попадията, като ѝ дава възможност да го изрази на ритуално ниво като кръстница-аманет на кръщелниците на Н. Начов в Пловдив (НА БАН, ф. 63, а.е. 211, л. 49). Попадията обаче, пропуска да се възползва от този елегантен жест. Забравената кръщелница Марийка много плакала

затова, че не я мили на Ивановден като друга година. Елена предлага на мъжа си да изпратят децата да я умият. В този вариант несъмнено има компромис – умиването, извършено от децата на Ел. и Ив. Голчеви, а не от тях лично, би могло да се омаловажи като „детинска работа“, в случай че не се хареса на роднините. Все пак, това е достатъчно решителна стъпка и Елена не смее да я предприеме без разрешението на мъжа си. Последният, който в момента е много зависим от благоразположението на Н. Начов, категорично забранява това като самоинициатива и предлага на жена си да пише на брат си и да му поиска изрично разрешение за това. Предложението всъщност е безсмислено, защото няма как да се случи в рамките на празничния ден. Горката Марийка си остава неумита и неблагословена от кръстника си на Ивановден в 1894 г. Същото ѝ се случва и през 1899 г., след като Н. Начов вече писмено е прехвърлил задълженията на кръстник-аманет на Ивановден върху семейството на сестра си. По този повод Ел. Голчева два пъти в едно и също писмо се извинява, че не умил М. Дренска на Ивановден, тъй като съпругът ѝ бил много болен (НА БАН, ф. 63, а.е. 211, л. 65-66). Това косвено потвърждава факта, че се очаква ритуалът да бъде извършван от възрастните, макар, че по-късно той се прехвърля върху достатъчно порасналите вече деца на сем. Голчеви. Когато това става, Н. Начов фактически ежегодно делегира на децата Голчеви задължението да измият кръщелниците му на Ивановден, като изпраща и 2 лв. за закупуване на полагащия се кумов подарък – сладкиш. За онова време 2 лв. за сладкиши е сериозна сума и представя Н. Начов като любезен и щедър кръстник.

Писмото на Ел. Голчева до Н. Начов показва, че делегирането на права за заместване в ритуала между калоферци е много сериозна социална практика и волности в нея не се допускат. Същевременно, прави впечатление и двойният стандарт в рода – по-старшите роднини могат сами да поемат такава роля по подразбиране, докато по-младшите или социално зависимите, трябва чинно да чакат тя да им бъде изрично възложена. Точното и правилно изпълнение на ролята на кръстник по заместване укрепва отношенията между духовните роднини, както и отношенията между кръстника и неговите заместници. Делегирането на кръстниковите задължения на все по-млади лица показва и постепенното намаляване на тяхната значимост и задължителност в света на възрастните, което може да се отнесе към началото на 20-и в.

В 1906 г. сем. Начови са поканили кръщелницата си Марийка, вече завършваща прогимназията, да им дойде на гости в София през ваканцията. Но кумците са в деликатно положение, тъй като по-малкия им син настоява, че поканата се отнася и до него. В крайна сметка, след колебания дали да откажат и на двамата, родителите все пак изпращат и двете си деца до София, вероятно не без намесата на самите кумове, изпросена от кръщелницата. При това, поради ограничените финансови възможности на семейството на кумците, децата са изпратени по влака сами и кумовете са известени да ги чакат на гарата, което е малко, но все пак допълнително затруднение. Деликатната от гледна точка на модерните норми ситуация е разрешена чрез модифициране на традиционните ценности: „Можим да вярваме, че и Вий ще ся

гордеете, че Ви ся почели и дошли на гости Вашите кръщелници. Каним кумата да ни дойде на гости заедно с тях.“ (НА БАН, ф. 63, а.е. 293, л.5).

Традиционните гостувания на кумците у кумовете като израз на почит в случая са отделени от традиционните празнични поводи, прехвърлени са върху непълнолетните членове на фамилията /което намалява традиционната им почителност/ и при това се предлага да се наруши тяхната еднопосочност, в името на профанни цели – кумата да върне визитата, просто за да може децата да имат придружител по пътя, както и за да изрази приятелските си чувства към семейството.

От 1906 до 1910 г. сем. Дренски сравнително редовно поддържат кореспонденцията си с кумовете си, което се изразява просто в едно писмо годишно или поне в телеграма за честит имен ден на кума. Тази редовност не е случайна. Кръщелниците вече са пораснали и ще имат осезателна нужда от подкрепа, затова родителите им се стараят да затоплят контакта с далечните кумове/кръстници.

В 1907 г. сем. Дренски честитят на сем. Начови раждането на дете и благославят бебето за здраве и дългоденствие до дълбока старост. Раждането отново е табуизирано – новороденото е наречено „гостенчето, което Ви е дошло“. За разлика от 90-те години, обаче, през първото десетилетие на 20-и в. у семейство Дренски вече няма и сянка от колебание в правото им като възрастни да благославят малката кръстничка. Те дори се извиняват, че са закъснели с този акт, тъй като късно са научили за щастливото събитие. Тази промяна може би е резултат от нарастващото модернизиране на социалнонормативната култура в големите български градове. За нея има и конкретно основание. Н. Начов не е вече неземно харизматичната по традиционните норми личност от 1894 г. Децата на сем. Начови умират малки и кумците бързат да поднесат точно необходимите пожелания на новото бебе, за да увеличат шанса му да остане в света на живите. Старите норми на почит в системата на духовното родство са силно разхлабени. Това личи и от останалата част на писмото, в което отношенията кумци-кумове са представени просто в светлината на топли лични човешки отношения: „Съжаляваме крайно, че се случи толкоз далеч да живеем едни от други, та [не- б.м. Д.В.] можем да се виждаме често и да видим бебето и да му се радваме. Приемете сърдечни поздрави от всички домашни и целунете бебето зарад нас. С поздрав ваша кумица Стана С. Дренска“ (НА БАН, ф. 63, а.е. 293, л. 7).

Калоферци все още се ползват от утвърдената от гурбетчийството система на аманета, натоварване на друг човек да извърши определено действие, но това действие вече е извън сферата на свещеното, то изразява лични доброжелателни чувства. Отпаднало е писменото целуване на ръка в знак на уважение към кумовете, дори от страна на децата /последното е от 1999 г./ Децата вече са пораснали, а в началото на 20-и в. и социалните норми са се изменили. Ст. Дренска все още се обръща към сем. Начови с „Уважаеми Кума и Куме“, „Многоуважаеми Куме и Кума“, но изрично упоменаваните в предподписите „уважение, почит“ отпадат, заменени от приятелския „сърдечен поздрав“ (НА БАН, ф. 63, а.е. 293, л. 4,5,7).

В големите български градове жените са по-почтителни към духовните роднини от мъжете. С. Дренски пише на Н. Начов много рядко, само когато му делегира родителските си функции. Обръщенията, както и стилът в писмата му са напълно светски, официални, с привкус на официална или бизнес кореспонденция напр.: „Уважаеми Г-н Никола, Чест имам да ви поздравя...“ Статутът на духовен роднина се споменава във връзка с възлагани задължения – Н. Начов да провери възможностите в 1908 г. да настани сина му някъде, където би се обучавал безплатно или много евтино: „...вие като втор баща и наставник...“. Като духовни родители, С. Дренски натоварва кръстника и кръстницата на дъщеря си да ѝ търсят годеник в столицата (НА БАН, ф. 63, а.е. 293, л. 8, 11). При това, С. Дренски не е дипломатичен и любезен, не умее да се моли и да възвеличи потенциалния благодетел. Не умее дори до край да бъде учтив – сравни преминаването от „Вие“ на „ти“ в момент, когато моли за услуга. Не случайно в трудната за семейството 1898 г. съпругата му го замества в ходатайстването за работа. Предподписът е доста сепгъл и независим: „Поздравявам кръстницата и Вази ваш Сим. Дренски“. Въпреки опита си да бъде отчасти учтив, желанието да се изравни йерархично с кума си води автора до подчертаване на родствения статус на съпругата на Н. Начов за сметка на този на самия Н. Начов, при все че родството е от страна на Н. Начов, който е венчал сем. Дренски още като ерген. Опитите за промяна на родствените йерархии понякога раждат любопитни несъобразности.

Както се вижда, С. Дренски не умее добре да се изразява писмено и макар и неволно, фактически проблематизира духовното родство с кумовете си. Проблематизирана е и йерархичността – любезността, добрата воля е взаимна, а не израз на благоволение на кумовете по отношение на кумците. Запазена, но все пак доста принижена и с акцент върху дълга на благодетеля е благодарността към самия благодетел. Иновациите на модерността в соционормативната култура в този случай водят до орязване на правата на по-високостоящите в традиционната йерархия, за сметка на запазване задълженията им в пълна мяра.

На 24.07.1925 г. кръщелницата Марийка С. Дренска пише на Н. Начов по ритуално-делови повод. Тя е вече сгодена и го кани да ѝ кумува, „тъй като сте ме кръстили“, т.е. търси продължение на традиционното кумство по женска линия (НА БАН, ф. 63, а.е. 293, л. 6). Всъщност, тя търси начин много деликатно да откаже кръстника си да кумува, но като предложението излезе от него самия. Поканата на булката е учтиво-ритуална: Аз Ви поканих тъй като мисля, че му е реда, за да не ви стане мъчно един ден“. (НА БАН, ф. 63, а.е. 293, л. 6). М. Дренска успява деликатно да вметне, че има време за подготовка на сватбата, но има и друг кандидат за кум. Кръщелницата не отправя в прав текст предложение към кръстника си да се откаже от правото да кумува, а само деликатно намеква, че това би било възможно добро решение. Дали традицията не ѝ го позволява или тя предпочита да запази отношенията си с кръстника? Така М. Дренска би имала предимството на далечното духовно родство – да има свой човек в столицата и същевременно да си има кум на място, в Пловдив, новопоканен, с който младото семейство да общува активно. Лишаването на кръстника от правото на кумство се разглежда в чисто човешки план: „да не ви стане мъчно един

ден“ и по никоя начин не се разглежда ритуално – като опасение от кумова клетва, която твърде бързо стига, както се казва в българските народни песни.

В това писмо кръщелницата описва накратко бъдещия си съпруг, с което демонстрира отношение към Н. Начов като към втори баща – тя държи да го увери в добрия си избор, който той, като че ли има право или длъжност да проконтролира. Това отново навява на мисъл за запазване на бъдещи родствени отношения, тъй като дори и отказал се от кумското си право, Н. Начов си остава кръсентик на М. Дренска. Писмото по ритуален повод има подходящия ритуален предподпис: Целувам Ви десницата. Ваша кръщелница“ (НА БАН, ф .63, а.е. 293, л. 6).

При все, че Н. Начов се е отказал да кумува на кръщелницата си М. Дренска, той получава ново писмо-покана да присъства на сватбата от кумицата си Ст. Дренска, която чрез предподписа си демонстрира ритуално поведение в духа на традиционните ценности: „Целувам Ви ръка и искам благословията Ви“ (НА БАН, ф. 63, а.е. 293, л. 7, 8).

Няма преки податки за рождено място на сем. Дренски, но има достатъчно косвени сведения, че те са част от калоферската диаспора. Трудно е да се прецени дали това духовно родство е по избор или е наследствено и в коя родствена линия е – тази на бащата, или тази на майката на Н. Начов. Възможно е С. Дренски да е наследствен кумец на Н. Начов, неизвестно по коя родствена линия, но в края на 80-те години той предпочита по-младия, по-перспективен и пространствено близък символичен роднина за кум, пред по-старшите и женени, имащи право да му кумуват, но с по-нисък авторитет в диаспората. Това е пример за разчупване на традицията частично, в рамките на самата традиция, като правата остават в рода, но преминават към по-младшите му членове. Традиционното схващане, предавано чрез фолклора, че младият човек има повече харизма, отколкото стария, съдейства за разчупване на самата традиция.

Друга вероятна възможност е Н. Начов да е наследствен кум на семейството по линия на булката. Това доста смело за български етнолог предположение се подкрепя от действията на г-жа С. Дренска и дъщеря ѝ при задомяването на последната. И двете жени потвърждават писмено и ритуално правата на Н. Начов като наследствен кум по женска линия. Идеята за търсене на наследствено кумство по линия на булката, а не на младоженеца, едно своеобразно модифициране на традиционното наследствено кумство може да се дължи на факта, че Калофер е селище, което традиционно, повече от столетие излъчва голяма диаспора, в това число и в чужбина, както и на трагичната съдба на градеца в Освободителната война. Търсенето на наследственото кумство, макар и по женска линия, би било опит за спазване на традицията в неблагоприятни условия. Поведението на г-жа и г-ца Дренски в 1925 г. може би повтаря по-стар модел на поведение, но вече и с намалена степен на задължителност.

Накрая, специалното място на жените Дренски в кореспонденцията с Н. Начов би могло да навежда на мисълта, че символичното родство между Н. Начов и семейство

Дренски не е наследствено, а е родство по избор, но то се надстроява върху някакво по-далечно кръвно родство по женска линия между кумицата и кума. Ако приемем тази вероятност, това би означавало, че нововъведенията на модерността в някои случаи се надстрояват и служат за допълнително укрепване на старите традиционни ценности.

Кореспонденцията на сем. Дренски със сем. Начови показва, че в големите български градове жените запазват по-дълбоко и по-продължително почителното отношение към духовните роднини, в сравнение с мъжете. Егалитарността на градския делови живот след Освобождението, в който мъжете са потопени, неизбежно се отразява и върху духовното родство, като отказ от традиционната терминология и заменянето ѝ с гражданска, както и в самото отношение – загубване на благоговейната почителност и заместването ѝ със светски взаимоотношения. В конкретния случай, този процес протича в рамките на 15 години. Независимо от значително по-бавния темп, сред жените също се забелязва охлаждане на сторагата йерархична надпоставеност на кумовете спрямо кумците и кръщелниците и преминаването към взаимоотношения от светски тип, които през 20-те години на 20-и век се заместват частично с традиционното благоговейно отношение само по конкретен ритуален повод. Промяната в отношенията е ускорена и от любезността, добронамереността на кумовете по отношение на кумците, което е една традиционна ценност, но в условията на модерността тя благоприятства преминаването към светски тип междуличностни взаимоотношения. Несъмнено, значителната отдалеченост на местожителството на кумовете и кумците също ускорява този процес, чрез силното намаляване на контрола на селищната общност върху функционирането на отношенията между духовните роднини. Докато традиционната любезност и благонамереност на кумовете се уравновесява от изискванията на селищната общност за почително отношение на кумците към тях и така се осигурява трайност на статуквото, то в големите градове благоволенieto на кумовете няма строг обществен коректив и то естествено прелива в отношения на приятелство. Свежият спомен за традициите запазва по-трайно схващанията за задълженията на кумовете по отношение на кумците, но духът на модерността орязва правата и привилегиите им.

Важно е да се отбележи, че духовното родство е аргумент за търсене на подкрепа и закрила, но то функционира предимно в тесните рамки на родствения семейства и върху него не се изграждат широки социални мрежи, както върху кръвното родство. Разгледаният частен случай включва еднопосочно оказване на помощ от кумовете към кумците. Липсата на реципрочност, както и частично запазеното в началото на 20-и в. благоговейно отношение към кумовете естествено стеснява кумците да делегират социалния капитал на духовното родство. За да се прецени потенциала на духовното родство за изграждане на социални мрежи спрямо потенциала на кръвното родство е нужно да се натрупат повече “case studies”.

Взаимодействието на традиция и модерност в сферата на духовното родство у калоферци, живеещи в диаспора е сложно и многопластово. Нововъведенията първоначално си пробиват път под закрилата на традиционните утвърдени ценности.

Новата мода за избор на кум в някои случаи служи за временно допълнително укрепване на старите традиционни ценности като важността на кръвното роднинство. Едни традиции могат да се противопоставят на други традиции. Така модерността ерозира българската традиционна култура отвътре.

Многозначима е и тенденцията чрез промени, чрез заместване на ритуални лица и събития, да се правят опити за съхраняване на традицията. В експериментите от този род важна роля играят децата като „пробен камък“, дали иновацията би била възприета от възрастните, или не. Тези опити само временно заздравяват традициите. Гурбетчийската „култура на заместването“ все по-често се превръща в „култура на пропускането“.

ЦИТИРАНИ ИЗТОЧНИЦИ:

Василева, Д. 1996. Българските традиционни празници и интелигенцията в големите български градове (1878 - 1912) В: Етнографски проблеми на народната култура. Т.4. София.[Vasileva D, 1996. Balgarskite Traditzionni prasnitz i inteligentzija v golemite bdlgarski gradove (1878 - 1912) In: Etnografski problemi na narodnata kultura, V. 4, Sofia]

Василева, Д. 2014. Акад. Никола Енев Начов и неговият архив в Научния архив на БАН като извор за етнологията В: Сборник есенни четения Сборяново Т.11, В. Търново 2014, „Фабер“.[Vasileva D, 2014. Akad. Nikola Enev Nachov I negovijat arhiv v Nauchnijat arhiv na BAN kao izvor za etnologijata In: Sbornik essenni chetenija Sborianovo, V. 11, V. Tarnovo, “Faber”].

Генчев, Ст. 1983, Народна и професионална култура при формирането на българската нация и утвърждаването на капитализма В: Първи международен конгрес по българистика. Доклади. Т.2, София. [Genchev St, 1983. Narodna i profesionalna kultura pri formiraneto na balgarskata natzija i utvarzhdavaneto na kapitalizma In: Parvi mezdunaroden kongres po Ldlgaristika. Dokladi. V.2. Sofia]

Генчев, Ст. 1987. Сватбата, София [Genchev St, 1987. Svatbata Sofia].

Георгиев, Г. 1979. Освобождението и етнокултурното развитие на българския народ 1877 – 1900 г. София [Georgiev G, 1979. Osvobozhdenieto i etnokulturnoto rasvitie na balgarskija narod 1877-1900 g. Sofia].

Иванова, Р. 2006. Градската сватба – проблеми на развитието и състоянието ѝ днес В: Дивац З,(съст.). Обичаји животного цикла у градској средини. Београд [Ivanova R, 2006. Gradska svatba – problemi v rasvitiu i sastojanietu i dnes In: Divatz Z (sust.). Obichai tzivotnog tziklusa u gradskoj sredini. Beograd].

Макавеева, Л. 1998. Българското семейство. Етносоциални аспекти. София.[Makaveeva L, 1998. Balgarskoto semeistvo. Etnosotzialni aspekti. Sofia].

Начов, Н. 1934. До Бруса и назад, София, книгоиздателство „Факел“.[Nachov N, Do Brusa i nazad, Sofia, “Fakel”].

Начов, Н. 1990. Калофер в миналото, София, Земиздат.[Nachov N, Kalofer v minaloto, Sofia, Zemizdat].

Hristov, P. 2008. Family and Migrations in the Balkans (19th and 20th Centuries) In: Social Behaviour and Family Strategies in the Balkans (16th – 20th Centuries), Bucharest, New Europe College.

НА БАН, ф. 63К, акад. Никола Енев Начов.

Мобилността като фактор в образованието на (ромските) деца

Иванка Абаджиева-Иванова, СУ „Св. Климент Охридски“

Ivanka Abadzhieva-Ivanova, SU „St. Kliment Ohridski“

Mobility as a Factor in Educational Process of (Roma) Children

Annotation: *The following paper discuss main changes in Roma families that occur as a result of labor mobility. Children left behind, care drain, school drop-out are negative consequences.*

Overcoming the effects of poverty and increasing social capital, on the other hand, contribute to development of communities in vulnerable socio-economic situation.

Настоящата статия представя част от наблюденията и изводите, направени по време на теренни изследвания в периода 2016-2018 г. Те са част от работата по дисертацията¹ ми, която разглежда промените, настъпващи в ромските общности под влияние на трудовата миграция в чужбина. Образованието попадна във фокуса на изследването по няколко причини. Първата е свързана с развитието и адаптацията на децата. Все по-значими за развитието на обществото и политиките на глобално ниво, но и у нас, стават случаите на деца, чиито родители работят в чужбина. Някои от тези родители оставят децата си в изпращащата страна под грижите на роднини и близки - в англоезичната литература това са т.нар. „children left behind“ (буквален превод е деца оставени назад)². Друга част са т.нар. мобилни деца, които заминават със своите родители-гурбетчии. На второ място образованието е приоритетна област в основните стратегически документи на национално и регионално ниво, които разглеждат т.нар. интеграция на ромите, включително и стратегия, посветена на „образователната интеграция на децата и учениците от етнически малцинства“³. На последно място, но не по важност, беше процеса на изследване на терен. Всички информатори, с които се срещах и разговарях по време на пътуванията си, сами насочваха разговора към децата, в някои случаи много преди да стигна до въпросите, посветени на

¹ За първи път темата е представена през 2018 г. като част от програмата на Научната конференция с международно участие „Съдбата на традициите“, организирана от Катедра „Етнология“, Исторически факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. Година по-късно, настоящият текст беше ревизиран и допълнен, за да се включи в дисертацията ми на тема „Мобилност и социо-културни процеси при ромските общности в България в началото на XXI век (етнологично изследване), която беше защитена през 2020 г.

² Понятието се използва за означаване на деца, оставени от родители, живеещи в чужбина в случаите, в които един или двамата родители постоянно или периодично пребивават в чужбина за повече от 3 месеца (Ефекти върху децата... 2014: 3)

³ Национална стратегия на Република България за интегриране на ромите (2012-2020) и Стратегия за образователна интеграция на децата и учениците от етническите малцинства (2015-2020). Към тези два основни документа добавям и Стратегията за намаляване дела на преждевременно напусналите образователната система (2013-2020), която разглежда подробно отпадането от образователната система.

това. В съзнанието на вътрешните (insiders) за ромските общности, образованието се явява значима стъпка за интеграцията на техните деца. Това виждане се припокрива с извеждането на образованието като ключово и сред външните (outsiders) за общностите.

Като резултат от проведените предварително проучване и работа на терен, се откриха три големи, преплетени една в друга теми: намаляване/ дефицит на грижата от страна на родителите (т.нар. „care drain“), включително последиците от промените в семейната структура и нарушената връзка дете-родител; мобилността като фактор в случаите на отпадане от училище; мобилността като фактор за преосмисляне на образованието като ценност. В контекста на темата за образованието трябва да се има предвид, че и трите посочени проблема са валидни за всички деца, независимо от тяхната етническа (само)идентификация. Това е причината, поради която в заглавието етнонимът „ромски“ е поставен в скоби. В центъра на изследването стоят ромските общности, но всички деца на мобилни родители обичайно преживяват негативно отсъствието на майката или бащата, а в много случаи и на двамата родители едновременно. От гледна точка на образователната система стои въпроса доколко тя е гъвкава и успява ли да се приспособи така, че адекватно да включи в образователния процес мобилните семейства, независимо от етническото им (само)определяне и социален статус.

Тук е необходимо да направя едно уточнение - с приоритет в текста са цитирани думите на педагогическите специалисти. От една страна, учителите са тези, които успяват да разпознаят, но и да артикулират ясно проблемите на децата. От друга страна, училището като институция, на която родителите поверяват детето си, поема отговорността за овладяването и преодоляването на негативните ефекти от липсата на родителите. Училището и педагогическите специалисти са тези, на които детето много често се доверява и с които общува.

С повишаването на интензитета на външните миграции след 2001 г. в България, се разширява и интересът към миграционната проблематика на национално ниво, с особен фокус върху движението на хора в рамките на Европа и Европейския съюз. Няма да се спирам подробно върху развитието на тези изследвания, тъй като вече по темата има някои подробни публикации (виж. Elchinova, 2009; Троева и Манчева, 2011; Марков, 2015). Тук ще подчертая изследователската работа на Анна Кръстева, посветена на мобилността, защото тя разработва мобилността първо като изключително динамичен процес, а след това и като ресурс за развитие, върху който влиянието на личността и индивидуалните решения са от особено значение (Кръстева, 2015).

В това изследователско поле интерес привличат и външните миграции на ромите. Алексей Пампоров е един от първите, който разглежда гурбета като икономическа стратегия за прехрана при ромите след 1989 г. (Пампоров, 2006: 212-218). Лозанка Пейчева и Венцислав Димов разработват темата за гурбета при циганите-музиканти (Пейчева и Димов, 2006). Илона Томова, използвайки класическия за социологията модел за изследване на миграциите - теорията за изтласкващите и привличащите фактори - разглежда ромите като част от общите емиграционни потоци в България и чертае общата картина на външни миграции сред тях (Томова, 2008). През последните 10-15 години се увеличават изследванията по темата, насочени към отделни ромски групи или населени места (виж напр. Еролова, 2013; Савкова, 2013; Асенов, 2017; Avdzhieva, 2017). В контекста на проблема за миграцията като фактор в образованието на децата, интерес представлява и сборника с изследвания *The New Diversity of Family Life in Europe* (Citlak et al., 2017), който събира широк спектър от подходи и теми в изследването на семейството и децата в условия на мобилност.

По-голямата част от представения теренен материал е събиран в рамките на изследователски проекти. Те включват дългосрочни теренни посещения през 2016 и 2017 г. в районите на градовете Царево, Харманли, Лом, Каварна и Смолян⁴. Материалът е допълван от интервюта, правени в гр. Видин, гр. Благоевград, гр. Монтана, където за периода 2014-2018 г. съм правила краткосрочни, но по-чести визити. Това ми даде възможност да проследя какво се случва на отделни улици или в отделни семейства през годините.

Посетените населени места са много различни по отношение на социалното и икономическо си развитие, но влиянието на миграционните процеси върху образованието на (ромските) деца е сходно.

Информаторите, които срещнах са на различна възраст – от 16 до 60 години. Сред тях повечето хора са се самоидентифицирали като роми, но принадлежащи към различни ромски групи в отделните населени места⁵. Немалко са и външните за ромската общност хора, най-често българи, сред които съм търсила такива, които имат регулярен контакт и

⁴ Експедициите бяха част от проект „Екосреда и жизнени традиции (културна адаптация, стопански модели и идентичност)“, изпълняван в две части през 2016 и 2017 г., финансиран от УКХ Алма Матер, СУ „Св. Климент Охридски“.

⁵ Изискванията за обем на текста не позволяват да задълбоча описанието на отделните ромски групи и подгрупи, които срещнах. Поради тази причина ще използвам общото название роми, а когато е необходимо ще уточнявам за коя ромска общност става въпрос. Това няма да наруши качеството на академичния текст, тъй като темата е зададена общо и предполага извеждане на сходните за посетените общности теми и проблемни точки.

взаимоотношения с ромите във всяко населено място, за да се опитам да съпоставя вътрешната и външната гледна точка за процесите. В темата за образованието, особено място като информатори, заемат учителите и директорите на образователни институции, както и общинските служители, отговарящи за образованието на местно ниво. За съжаление, по време на теренните си визити не успях да се срещна с експерти от Регионалните управления на образованието (РУО). Такива срещи не бяха предвидени в първоначалните планове на теренните изследвания, тъй като РУО се намират в областните центрове, а те не бяха посетени. Екипите ни единствено бяха в гр. Смолян, но там няма достатъчно голямо насищане на хора, самоопределящи се като роми. Срещи с експерти от РУО предстоят при следващи стъпки в изучаването на темата.

На терен бяха проведени полу-структурирани интервюта и неформални разговори. Във всяко населено място, с изключение на гр. Смолян, бяха посетени и кварталите, в които живее по-голям процент от ромското население. Повечето от интервютата с роми бяха проведени на място в ромските квартали, което подпомогна изключително скъсяването на дистанцията между мен и информаторите. Това спомогна за намаляване на напрежението и притеснението в информаторите по време на интервюто и по-лесното изграждане на доверие с тях.

В изложението за допълнително онагледяване на аргументите са използвани и документи, събрани по време на подготовката за посещенията на терен или по време на обработката на събрания материал. На официалните сайтове на националните и общински институции, данните, осветляващи различни теми, свързани с мобилността и образованието на децата са изключително оскъдни.

Ромите започват да мигрират постепенно след политическите промени през 1989 г. Разказите на терен за 90-те години на XX век свидетелстват за отделни емигрирали семейства, но към момента емиграцията и временната трудова мобилност се определят от информаторите като „масова“. Ярък пример за това са градовете Лом и Видин. Например, в кв. „Нов път“ в град Видин, голяма част от новопостроените къщи са на мигранти. Отличават се с това, че нови или ремонтирани, със сравнително големи дворове, железни огради, те стоят празни и заключени, с маркировка, че се охраняват от фирма. Празните и заключени къщи са част от пейзажа и в Каварна. Масовостта на явлениято се потвърждава и в гр. Монтана. Там през септември 2018 г. срещнах мнението, че хора заминаващи на работа в чужбина, за различни периоди от време, има и сред най-маргинализираните семейства,

живеещи в самия край на кв. „Кошарник“ - те заминават за сезонна работа в селското стопанство с помощта на фирми за набор на работници.

На терен най-често срещам мигранти, описани от Анна Кръстева като 3D - Dirty, Difficult and Dangerous. Това са мигрантите, които упражняват неквалифициран труд, дори и да имат образование и професионална квалификация. Значителен процент от тях работят в селското стопанство, ресторантьорството и строителството. Тя ги причислява към нерегулярните мигранти с уточнението, че не е задължително те да са без документи (Кръстева, 2014: 253-254). Поради тази причина изводите, до които анализът достига, не са приложими към определени групи, например, на ромите с висше образование, ромите-студенти в чужбина или тези със специфични и търсени умения като музикантите.

Алексей Пампоров в своето изследване на ромското ежедневие, от държавите в Европейския съюз като предпочитани дестинации, към които се насочват миграционните потоци, посочва Гърция, Германия, Холандия и Испания, а като прецеденти цитира Кипър, Австрия и Англия (Пампоров, 2006: 213, 215, 218). Петнадесет години по-късно на терен регистрирах приблизително същата картина, но по-пъстра откъм избор на приемаща държава и трудова заетост, което се обяснява с членството на България в Европейския съюз и улесненото придвижване в неговите граници.

Сред тенденциите в съвременния миграционен феномен Анна Кръстева откроява феминизацията на миграцията, която започва от 70-те години на XX век (Кръстева, 2014: 230). Това в глобален план поставя, от една страна, въпроса за промяната на ролите на мъжа и жената, а от друга, за оттеглянето или намаляването на грижата - care drain (по аналогия с brain drain, т.нар. изтичане на мозъци). Проблемът първоначално се регистрира в изследванията, посветени на последствията от миграцията в класически изпращащи държави, като Филипините например, към високоразвити страни, в които има нужда от запълване на нишите, свързани с почистване на домове и грижа за възрастни или болни хора. Интересът към темата идва с регистрирането на кризите, които настъпват в грижата за децата при разпадане на модела на нуклеарното семейство и класическото разделение на труда в него (D.Рара 2014: 2-4). Децата и възрастни са поставени в съвсем нова ситуация, към която трябва много бързо да се адаптират.

Няколко изследвания потвърждават наличието на този процес и в рамките на България, която също се явява изпращаща страна. Ако предефинирането на семейните отношения в условия на миграция, се регистрира от учените още в началото на изследванията върху транснационализма (Султанова, 2003: 285-286), то дефицитът на грижа за децата бива ясно

отграничен като проблем едва през 2014 г. с изследване на УНИЦЕФ, посветено на ефектите от миграцията върху децата, оставени от родители, които живеят и работят в чужбина (Ефекти върху децата... 2014). Друго изследване по темата излиза година по-късно и третира по-задълбочено въпроса за мобилните деца и трудностите, с които се сблъскват по отношение на своето образование (Грекова et. al., 2015).

Посочените текстове ясно показват влиянието на мобилността и миграцията върху образователния процес, както и върху цялостното развитие на децата. Някои от големите теми и проблеми в докладите се припокриват с тези, с които се сблъсках и в собствените ми теренни проучвания. Сред тях мога да посоча следните:

- Необходимостта децата да се преборят с липсата на най-близките им хора, чувството за изоставеност и отхвърляне.
- Миграцията е една от основните причини за напускане на училище, като често се комбинира с други фактори.
- Липса на достоверни статистически данни за децата, които са оставени в България от родители, работещи в чужбина и за децата, които мигрират, заедно с родителите си.
- Според интервюираните от мен учители и директори образователната система не е достатъчно гъвкава, за да отговори подкрепящо в случаите, в които детето пътува с родителите си през годината. В нея липсва механизъм, по който детето да се приобщи отново при завръщането си към образователната среда.
- Нужда от допълнителна подкрепа (най-вече психологическа) за децата на мобилни родители - задача, която се пада на училището, а то в същото време няма механизми, по които да я предостави.
- Бабите или роднините, при които са оставени децата нерядко са твърде възрастни - по-трудно се адаптират в „новата“ за тях ера на глобализация и информационни технологии и „не са в час“ с интересите и темпото на децата.

От всичко изброено най-важни за развитието на детето са емоционално-психологическите последици. Децата се чувстват тъжни и изоставени, защото близките не могат да заместят пълноценното присъствие на майката и бащата.

„Има деца... Тъжат докато свикнат. И българските деца... те си тъжат за мама. А и ма и цели семейства заминаха с децата [...] Имаме проблеми. Имаме детенце, с което всеки ден разговарях, не искаше, плачеше. Усамотява се, спря да говори с другите деца. Чувстваше се, че върви назад. Много трудно му беше. Цяла година свикваше без родителите. Пак е при бабата. Вече се чувства, че е по-спокойно детето - свикна. Но на някои се отразява по-зле. Много му се отрази на детето. Един Петьо тука в

подготвителна група. Дано да си го вземат поне там за училище. Не знам какво ще направят. [...] Говоря за него като пример, но смятам че всяко дете тъжи. Има деца, които по-лесно свикват, ама... Другото, което тука казах, че чичото го водеше, той си имаше и проблем това детенце. То беше в първи клас тая година, вече е почнало, но то си има някои отклонения такива. Много не му правеше впечатление на него, че някой друг го води. Но съм сигурна, че един мъж, един чичо не може да осигури това, което майката ще осигури. И за обслужване, и за внимание, и за ласки - едва ли (...) Детето се чувства по-свободно. Знае, че може да излъже баба си по-лесно. И тя ангажирана с грижи и с други деца, и с друга работа. И тя е сама и няма възможност да ходи след детето. И по-малко страх от бабата може би, от контрола, който може да осъществи бащата. Липсата си оказва влияние.“⁶

В цитираното интервю се вижда още - в процеса на израстване на детето, оставено при баба и дядо, все по-значим става проблема и със запазването на авторитета на по-възрастните, за което дистанцията и общуването онлайн се оказва ключово. Контролът от страна на родителите спрямо децата се налага единствено чрез съвременните средства за комуникация, а той е ключов за тяхното присъствие в образователните институции и успешното завършване на основно и средно образование. При ромите загубата на авторитет пред децата и постепенното намаляване на контрола върху тях, от страна на възрастните, е свързано със сериозни притеснения за момичетата, които с настъпване на пубертета започват да се движат свободно, в компанията на момчета. Това поведение е рисково за момичетата, особено в по-бедни общности, поради наличието на различни практики за влизане в т.нар. „ранни бракове“⁷.

Загубата на авторитет е свързана и с практиките родителите да компенсират отсъствието си с пълното материално обезпечаване на децата - модерни „чужбински“ дрехи, последен модел телефон и таблет. Близките, на които поверяват децата, не успяват да овладеят липсата на родител(ите) за детето и допълнително „разглеждат“ децата, угаждайки на прищевките им:

„Сега вече, откакто стана тая демокрация, откак заминаха родителите - пълна свобода. Те само изпращат пари. За какво да учат. Децата задоволени с всичко.“

⁶ учител в детска градина с преобладаващ брой деца от ромски произход, българка, гр. Харманли

⁷ Тук става въпрос за широко разпространен термин, означаващ влизането в семейни отношения преди навършване на 18 г. Темата е изключително важна и се нуждае от представяне в отделен текст и в момента на изготвяне и представяне на настоящия анализ, се извършват допълнителни теренни проучвания. Събрания материал в периода 2016- 2019 г. не е достатъчен, за да могат да се направят аргументирани изводи по какъв начин трудовата миграция на родителите влияе върху практиките за встъпване в семейни отношения преди навършване на 18 г. Поради тази причина няма да се спирам подробно върху проблема.

последни модели телефони. Ако ги видиш как са облечени, златото им. За какво да ходи да учи. “

Цитатът е от проведеното интервю с директора на Професионалната гимназия в Каварна, но сходни мнения срещнах във всички посетени места. Това виждане се споделя не само от педагозите, с които разговарях, но и от семействата, родителите-мигранти, дори децата, независимо от (само)идентификацията. По този начин, мобилността на родителите става **поредна** разграничителна линия между децата - от едната страна са тези, които притежават престижни вещи, защото родителите им са в чужбина, а от другата страна остават онези, които не биха могли да имат подобни, защото родителите им работят в България и не изкарват достатъчно пари, за да задоволят тези желания. Децата, които подобно на възрастните, трябва да се справят с конфликти, възникващи от разделението между роми и българи, между деца от село и от града, между *зубъри* и *двойкаджии*, вече биват поставени в нова конфликтна ситуация, възникваща между деца, с родители работещи в чужбина и останалите.

В направените наблюдения и интервюта не се долавят значими различия в последиците от мобилността, касаещи семейството, децата и тяхното образование, обусловени от пребиваването на родителите в различни държави. Разграничение се проявява по отношение на социално-икономическото състояние и степента на интегрираност на семейството, както и образованието на мобилните родители. Родителите с по-висока степен на образование и по-добро социално-икономическо положение, са по-загрижени към образованието на децата си и правят всичко възможно детето да не пропуска училище (в случай, че е оставено на близки и роднини в България) или да бъде отписано от училище по надлежния законов ред при заминаването и записано в училище в приемащата страна. Такива родители, когато са идентифицирани като роми, на терен бяха определяни като „*по-напредничави*“. Учителите с удоволствие разказваха, че продължават да поддържат връзка с тези семейства и оценяваха развитието им много положително.

Пряко свързан с дефицита на грижа (care drain), е проблемът с отпадането от образователната система. На първо място, като проблем в интервютата излизаха т.нар. *мобилни деца*. Интервюираните педагози изразяваха сериозни критики към образователната система, когато станеше въпрос за децата, които пътуват сезонно с родителите си. Такива деца, колкото и да са мотивирани да завършат училище, поради бедност на семействата нямат избор и заминават на работа с родителите си. Така пропускат по около месец и половина от втория учебен срок при заминаването си през месец май, а при завръщането си в

края на септември или началото на ноември, изпускат началото на учебната година. В нито едно от посетените населени места не беше регистрирана локална стратегия за наваксване на пропуснатото, въпреки че самите специалисти ясно идентифицираха нуждата от такава и бяха отворени към прилагането ѝ. Най-често, по отношение на мобилните деца, информаторите споменаваха повтаряне на класа, а на места в неформални разговори се открии и практиката отсъствия да се прикриват в борбата между училищата за брой ученици и делегиран бюджет. В много от населените места, които съм посещавала през годините, е имало неформално споделяне за тези практики, включително записване и получаване на образование от „мъртви души“ от най-маргиналните семейства; изпращане на ромски деца да учат в отдалечени селски училища, за да се запази процентното съотношение на роми и българи в училището; водене на отпаднали от образователната система ученици като второгодници⁸.

Директорите на училища и детски градини, с които разговарях изразяваха одобрение към промените в Закона за училищно и предучилищно образование, влязъл в сила от 01.08.2016 г., въз основа на който се увеличават възможностите за намаляване на бюрокрацията за легализиране на дипломите, приравняване на класовете и записване отново на децата в училище, но и притеснение относно допълнителните ангажименти, които им се възлагат без да е ясно как точно ще бъдат прилагани предвидените в наредбите мерки.

„По новия закон, аз както го чета, той може да ходи някъде, след два месеца да се върне и аз да му направя нов учебен план, допълнително да работя с този ученик. Защото на него му е щракнало да отиде някъде с майка си и баща си.“⁹

Според информаторите, за българчетата този тип временна мобилност и преместване на семейството в различни държави не се идентифицира като толкова голям проблем, защото се проявяват компенсаторни механизми вътре в семейството, а пътуването много по-стриктно се съобразява с етапите на образование и периодите в учебната година. При ромите, обаче, много често поради ниското образователно ниво в семейството, такива компенсаторни механизми липсват и е необходима дългосрочна подкрепа от страна и на образователните институции, за да може детето да премине през задължителните степени на

⁸ Всички изброени практики са нарушения на разнообразни закони в Република България. Били са споделяни в лични разговори с хора от български и ромски произход, с които имам изградени дългогодишни отношения. По някои от описаните практики в отделни населени места са пускани сигнали и жалби до Общински ръководства, Регионалните инспекторати по образованието, Министерство на образованието и науката. Тази информация не е публична, не е излизала по медии и сайтове на институции и не ми е подавана в рамките на официално регистриран разговор с информаторите, затова не бих могла да цитирам в по-големи подробности тези находки от терена. Смятам, обаче, че социалните учени, които се заемат с тази проблематика трябва да бъдат изключително бдителни, що се отнася до регистрацията и анализите на такива явления.

⁹ Директор на Професионалната гимназия в гр. Каварна.

образование. В противен случай, демотивацията на децата, която се наблюдава под влияние на средата, не може да бъде преодоляна.

Именно в тези ситуации много ясно се вижда нуждата от сигурни статистически данни по отношение на броя и разпределението по населени места на децата, които са оставени в България от родители, работещи в чужбина. Такива данни в България не се събират, с изключение на някои локални общински политики за проследяване на това дали и къде са записвани децата, които подлежат на задължително образование, дали посещават училище и т.н. като фокусът не пада просто върху „ромите“, а обхваща всички социално-уязвими семейства. Липсата на данни на национално ниво лишава държавните институции от възможността за изработване на общи политики, които да предвидят локални мерки за подкрепа на мобилните деца и децата на мобилни родители.

През 2017 г., като част от мерките за намаляване на неграмотността и отпадането от училище беше въведен Механизъм за съвместна работа на институциите по обхващане и задържане в образователната система на деца и ученици в задължителна предучилищна и училищна възраст, Решение №373 от 5 юли 2017 г. на Министерски съвет. Първите месеци от действието на Механизма съвпаднаха с теренно посещение в района на град Лом през септември 2017 г. С научния екип станахме свидетели на продължаващите обходи на семействата по места и първите реакции на участващите в тях, а именно „Децата ги няма!“.

Резултатите от обиколките на екипите, които бяха обобщени в края на годината показаха ясно значимостта на мигрантските процеси. Особено сред ромските общности, откъдето бяха част от децата в списъците, по които обикаляха екипите. Действието на Механизма по обхват беше оценено като успешно и така през 2018 г. стана постоянен след широкото медийно отразяване и гръмки заглавия „22 000 деца бяха вкарани/ върнати в образователната система“¹⁰. Ще пропусна коментара си върху стилистиката на изявленията и изнесените данни на национално ниво, за да се обърна към това, което се случва локално.

Не успях да намеря документи с резултати от действието на Механизма в посетените населени места, но за да онагледя ефекта от мобилността на родителите върху образованието на децата и нуждата от допълнителни задълбочени изследвания по темата, ще дам два примера от област Кърджали и община Пещера. И в двете общини има сериозни мигрантски потоци към Западна Европа. И в двете общини има големи общности от турци и роми (с майчин език турски и ромски).

¹⁰ Например: БНР „С 20000 върнати в клас деца се похвалиха от МОН“ <https://news.bg/education/s-20-000-yarnati-v-klas-detsa-se-pohvaliha-ot-mon.html> (последно посещение 30 април 2019 г.)

В Община Пещера, според доклад представен пред Общинския съвет, в периода септември-ноември 2017 г., 63 служители на институции, включени в мултидисциплинарни екипи, обхождат 1921 деца, подлежащи на задължителна предучилищна и училищна подготовка, които се намират на територията на гр. Пещера, с. Радилово и с. Капитан Димитриево. От обходените *„781 деца и ученици никога не са били част от образователната система“*, а 1036 деца и ученици са в чужбина. Към момента на доклада, 25 деца от тези, които никога не са били на училище са учащи, а от чужбина са се завърнали едва 12 деца и ученици, които посещават детска градина и училище. Дейностите по Механизма са оценени положително от институциите, които декларират готовност да продължат работа индивидуално, според предложените мерки за всеки един отделен случай¹¹.

В Протокол от заседание на Областния съвет за сътрудничество по етнически и интеграционни въпроси в Община Кърджали четем:

„Формирани са 36 екипа с близо 300 членове от различните институции. Документално са обхванати 5068 ученици и деца в предучилищна възраст, като 3700 от тях са заминали в чужбина. Голяма част от останалите са навършили 16-годишна възраст и поради тази причина излизат извън обхвата на дейностите по Механизма и не подлежат на задължително връщане в училище. 72 ученици отново влизат в класните стаи [...] Основният проблем при издирването на ученици, напуснали училище, е голямата разпокъсаност на населените места в областта и трудните комуникации.“¹² (подчертаването мое)

Нарочно цитирам текста на документа, а не го преразказвам с най-важното. Начинът на изразяване ясно показва формализираното действие на Механизма за обхват. Отчитат се само бройки, без да има анализ на ситуацията. Поставям няколко въпроса, чиито отговори ще търся при следващи посещения в Кърджали, но търсенията ми дотук сочат, че проблемите са валидни за много от населените места в държавата: Какво означава *„документално обхванати“* - дали това включва посещение на екипите при семействата на тези деца? Какво се случва с близо 1300 деца и ученици, които не са заминали за чужбина?

¹¹ Данните са от „Информация за изпълнението на дейностите по обхват и задържане на деца и ученици в образователната система на Община Пещера“, представена и приета на Общински съвет, проведен 29.11.2017 г. - достъпен на сайта на Община Пещера: https://www.peshtera.bg/index.php?option=com_content&view=article&id=4506:-383&catid=41:reshenia-2015-2019&Itemid=150 (последно посещение на 30 април 2019 г.)

¹² Информация от „Протокол №11 от проведено заседание на Областния съвет за сътрудничество по етническите и интеграционните въпроси“, проведен на 28.11.2017 г., достъпен на http://www.kj.government.bg/images/oblastni-saveti-i-komisii/protokol_11_28.11.17.pdf (последно посещение на 30 април 2019 г.)

Какво означава „голяма част“ са навършили 16 години - за голяма част от останалите в България ли става въпрос или за голяма част от общата цифра, подлежащи на задължително образование? Дали след като са навършили 16 години институциите спират да носят каквато и да е отговорност за тези младежи - бъдещи данъкоплатци (пълнолетие се навършва на 18 години)? Колко ученици, които все още се водят непълнолетни и са отговорност на родителите и държавните институции, са извън радара на същите и вероятно ще останат без никакво образование?

Учениците над 16 години излизат извън обхвата на Механизма, защото навършвайки 16 години те вече излизат от задължителната училищна възраст. Директорите на Професионални гимназии, с които разговарях, изведоха това като проблем, защото нямаме ясна и точна статистика колко от навършилите 16 години, заминават с родителите си или започват да работят, а с това negliжират и напускат училище без да са стигнали и завършили 12 клас. Прилагам и откъс от разговор с директора на Професионалната гимназия в град Каварна, който проведох преди старта на Механизма:

„Има разминаване?

Ами как да няма! И сега като правим статистическа справка - отпаднал ученик, който е навършил 16 години, ние не го водим отпаднал.

Как го водите?

Ами никак! Не е задължен да ходи на училище - защо ще го водим отпаднал? Той закона му казва, че задължително трябва да ходи до 16 години. Той навършва 16 години, някои ги навършват и в 9-ти клас, и си заминава!

Това, което казвате сега излиза, че броят на отпадналите ученици реално е много по-голям от това, което излиза като статистика?

Ами да, защото тези, които са навършили 16 години, дори и в указанията долу пише - той не е отпаднал! Аз това спорих с госпожата от министерството. Защо ще ме карате да пиша програма за ранно напускане на ученици? Спорихме. Ранно напуснал за мен ще е ученика до 4-5 клас. Той е ранно напуснал. Тоз` като е навършил 16 години, той не е задължен да ходи на училище. Защо ще го водят в някаква статистика! Дори последното, което изпратихме - брой напуснали, брой заминали в чужбина. Отдолу си пише за ученици, които са над 16 г. не се водят отпаднали ученици.“

Липсата на статистика спомага за поддържане на неяснотата доколко се използва практиката в училищата, отпадналите и напусналите ученици да бъдат „избутвани“ като

„второгодници“¹³, за да не изгуби училището делегирания си бюджет. Липсата на статистика спомага за прикриване на реалните проблеми в системата.

Дългосрочното наблюдение на действието на този Механизъм, който към момента е постоянен, заслужава внимание и във връзка със задържането на децата в училище, защото е важно колко от „*върнатите*“, „*обхванати*“ деца остават в училище, след като бъдат записани по Механизма. Моето впечатление от посещения на терен са, че не записването, а именно задържането е проблем, особено при децата, които са идентифицирани като „*деца в риск*“. Това впечатление беше потвърдено от множеството информатори, които споделяха, че има деца, които са посещавали за ден - два - до седмица училище и отново са се изгубвали. Към това се прибавя и формалното присъствие (и изпълнение на учебните задължения) на децата, което има връзка с осъзнаването на образованието като ценност и трудностите в педагогическото взаимодействие между учители и ученици вътре в класната стая.

Данните за отпадащи ученици са пряко свързани с един от най-разпространените стереотипи за образованието на ромските деца, който срещам на терен: „*За циганите образованието не е ценност*“ и „*Те не искат да учат*“¹⁴. През XXI век образованието е признато за социална ценност и е повсеместна стратегия за осигуряването на по-добър живот. Ирина Колева (Колева, 2012: 67 и нататък) в своята работа върху етнопедагогическия модел на образователно взаимодействие, извежда значението на осмислянето на социалните ценности. То преминава през преценката на индивида до каква степен е значима за самия него конкретната ценност, съотнасяйки я със собствените си потребности и интереси. Индивидът, в процеса на преоценка, е възможно да не придаде необходимата субективна значимост на конкретната социална ценност. Възможно е определена социална ценност да не придобие личностен смисъл и съответно, да не се превърне в индивидуална ценност. Извършвайки дадена дейност, индивидът винаги търси смисъл в нейния резултат, но определени дейности или реализациите на определени постъпки са външно детерминирани, или с други думи правят се формално, „защото така трябва“. Това става, защото не се приписва личностна значимост за индивида на резултата от дейностите. Точно тук, според мен, трябва да се търси обяснение на този широко разпространен стереотип – загубата на

¹³ И двата израза се повтарят в различните интервюта.

¹⁴ Обобщени изрази, които съм регистрирала най-вече сред българи.

връзка между образованието и просперитета в живота, която се изразява в намирането на по-добра работа¹⁵.

Визията, която децата и младите хора имат за своето бъдеще, също не е в полза на приемането на образованието като индивидуална ценност:

„А има и нещо друго, имаме едни деца, които казват „Да, родителите ни ще подкрепят да ходим да учим, ама като завършиме, къде ще отидеме да работим?““¹⁶

Цитираният откъс от интервю в гр. Лом смислово беше преповтарян във всички населени места и са оказва валиден не само за ромите, но и за всички останали. Децата посещават училище и присъстват в часа, защото така трябва, но не намират никакво практическо приложение за себе си от тази дейност. „Няма работа“ е израз, който чух от почти всичките си респонденти - роми, но и българи. Това е причина родителите да изберат трудовата миграция като жизнена стратегия. Тези, които имат работа тук, в България, и успяват да издържат семействата си, посочваха като проблем ниското заплащане, лошите трудови условия, като често допълваха невъзможността да намерят работа, отговаряща на уменията и специалността им. Прекъснатата връзка между наличието на образование и намирането на работа намалява мотивацията за учене по принцип.

В допълнение присъстването в час за децата, особено от ромските квартали, много често е съпроводено с множество травматични преживявания, отхвърляне и изолация от съученици и учители. На първо място, причините могат да бъдат трудности с езика и овладяването на учебния материал от децата-билингви (трилингви), особено ако в семейството рядко се говори български. След това, в случаите на наследствена абсолютна бедност¹⁷ (Дженсън 2018: 11). Липсата на дрехи и вещи (носещи престижност) притеснява и разделя децата, въпреки тяхното старание да бъдат чисти и спретнати. този тип бедност

¹⁵ Тук напълно съзнателно пропускам нещо, което ми се струва важно, но изисква отделен задълбочен текст - загубата на традиционните за ромите професионални занимания и занаяти, и прекъсването на връзката с традиционното обучение на децата, които всъщност, от малки се учат да работят. Този процес започва след усядането на ромите в края на 50-те г. на XX век и влияе негативно, както върху социално-икономическото им положение още тогава, така и върху развитието на общобългарската култура, в чийто състав влизат и ромските занаяти, разпространени по българските земи. Днес, завръщането към тези занаяти е много трудно, въпреки опитите на отделни родове да го приложат като житейска стратегия.

¹⁶ Откъс от интервю в гр. Лом, който смислово се преповтаря във всички посетени места и се оказва валиден, както за българи, така и за роми, и за турци.

¹⁷ Дженсън определя наследствената бедност като такава, в която поне две поколения са родени в бедност. В България най-проблемните и уязвими в социално-икономическо положение семейства, които съм виждала са от поне три поколения родени в бедност, в които най-грамотни се оказват (пра)бабите или (пра)дядовци, които са преминавали през задължителни образователни форми за ограмотяване или професионално обучение, съществували преди 1989 г. Абсолютната бедност Дженсън определя с недостига на неща от първа необходимост като подслон, течаща вода и храна. Обикновено децата, които никога не са посещавали образователна институция, живеят в семейства, в които се регистрира комбинацията между абсолютна и наследствена бедност.

означава означава и нещо много по-важно за домакинството, което рефлектира пряко върху развитието на децата - съсредоточаване на вниманието на цялото домакинство върху оцеляването ден за ден и много често липса на добри примери и подкрепа за учене. Бедността сама по себе си не е белег за лошо отглеждане на децата и съм посещавала семейства, в които абсолютно всяка стотинка, която се изкарва в домакинството се инвестира в образованието на децата и подкрепата за това. Бедността възпрепятства родителите да вложат (повече) време и усилия, за да подпомогнат и стимулират овладяването на учебния материал от децата, след като те се приберат от училище, у дома. Натискът върху момичетата, от страна на родители и общност, когато наблизат възрастта на съзряването, също допринася за травматичните преживявания в училище и класната стая.

Липсата на трудова заетост поколения наред и бедността, която се поражда от това, влияе най-вече на ромските общности, които живеят най-изолирано по отношение на географското пространство (отдалечени села от населените места, в които се намира училището или квартали, които са на няколко километра от населеното място). Обикновено в тези случаи става въпрос и за изолация от страна на обществото, чието физическо изражение често са стените около кварталите. Без коментар ще оставя следния откъс от интервю:

„За каква интеграция се говори? Има циганска детска градина 100% и циганско училище 100%. Къде да общува на български там? Къде? Това си е неговата среда и никой не може да обвинява децата, че комуникират на майчин език. Тези деца, ако са смесени, а тука има възможност в Каварна...”¹⁸

Ето в тази ситуация, миграцията на ромските общности, която без съмнение е част от общите мигрантски потоци, характерни за българските граждани през последните 30 години, става стратегия за оцеляване и възможност за реализация на пазара на труда, която освен че спомага за осигуряването на достоен живот, спомага за преоценяването на образованието като социална ценност на индивидуално ниво. Във всички посетени населени места информаторите ми, независимо от тяхната етническа (само)идентификация разказват за промяната на живота, след като член на семейството започне да работи в чужбина - децата започват да се обличат по-добре, правят ремонт на съществуващите къщи или закупуват къща извън квартала, учат се на много нови неща. Българите казват даже „повече заприличват на нас“. Мигрантите започват да служат като пример за просперитет. Те са тези, които излизат от затворената консервативна общност и придобиват нов социален опит, чрез който успяват да въздействат върху децата си, за да продължат образованието си. Споделено

¹⁸ педагог, от български произход, гр. Каварна, май 2017 г.

сред информаторите е мнението, че става важно децата да ходят на училище. По-големите се завръщат, за да завършат 8 клас, нужен за изкарването на шофьорска книжка или да завършат професионалното си образование, за да се кандидатира за по-добре платена работа в чужбина. Учителите споделят, че много от децата повишават мотивацията си за учене, защото техните приятелчета и връстници, които са заминали редовно ходят на училище, а родителите им се „хвалят“ с постиженията в училище там. Това е пътят, по който натрупването на икономически капитал, води съвсем естествено до натрупване на социален капитал и изискването към индивидите за преоценяването на образованието като социална ценност:

„- Хората, които прекарват някакво време в чужбина, променят ли се по някакъв начин?

Да, определено се променят. [...] Начинът на мислене е съвсем друг. Не както тук досега казваха децата да не ходят на училище, “Кво пък, като учи какво ще стане?!”, нали че от ром няма да стане учено дете, ромско дете не може да просперира. А сега докато идат там и се върнат, разпитват “Твоето дете ходи ли, не ходи ли...” И като каже някой, че не ходи, започва да го критикува “Защо няма да ходи това дете? Трябва да знае това дете да чете и да пише.” Съвсем друго е мисленето. Защото в Германия начина на стандарт, на живот е съвсем по-различен. И те се адаптират към техния начин на живот. И като се върнат тук и кажеш, че детето ти не учи или нямаш работа, просто за тях си някакъв... чужд човек едва ли не. Не трябва така да се държиш. Трябва да работиш, трябва децата ти да учат. Съвсем друго е, променя се начина на мислене.”¹⁹

Миграцията и мобилността се явяват значим фактор в образованието на (ромските) деца. Мобилните родители поемат риск за развитието на техните деца и в случаите, в които ги взимат със себе си, и в случаите, в които ги оставят в България при близки и роднини. За родителите, обаче, които изпитват социално-икономически затруднения, работата в чужбина е житейска стратегия за оцеляване и развитие, която дава възможност за придобиване на икономически ресурси, а оттам за разширяването на културния и социален капитал в семейството, който може да бъде предаден на децата. Мобилността позволява на консервативните общности, живеещи в изолация, да придобият нов опит и да се отворят към света извън границите на квартала и населеното място. Това многократно увеличава

¹⁹ турскоговоряща ромка, гр. Харманли, 2016 г.

възможностите пред децата и младите хора, които постепенно биха могли да преосмислят образованието като индивидуална ценност. Поради изброените причини мобилността може и е ключово да се разглежда като ресурс за развитие на общностите. Отчитайки позитивните и негативните последици, образователните системи би следвало да развиват гъвкави модели за подкрепа за деца, родители и учители, които да служат като превенция срещу отпадането от училище и обезценяването на образованието.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА:

Асенов, Красимир. 2017. Куфарната търговия: феномен на прехода или възстановяване на културна традиция?, В: *Антропология*, 4: 93 - 116.

Грекова, М., Минева, М., Денева, Н., Кабакчиева, П., 2015. *Мобилни хора срещу статични институции*, София: Център за либерални стратегии.

Дженсън, Е. 2018. *Да преподаваме с мисъл за бедността. Влиянието на бедността върху детския мозък и как може училището да помогне.* София: ТСА.

Еролова, Й. 2013. Нашите цигани в Полша. В: Еролова, Й., Славкова, М. *Етничност, религия и миграции на циганите в България*: 163-186. София: Парадигма.

Ефекти върху децата, оставени от родители, които работят и живеят в чужбина, 2014. София: УНИЦЕФ.

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

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

Пампоров, А. 2006. *Ромското всекидневие в България.* София: МЦ за изследване на малцинствата и културните взаимодействия.

Пейчева, Л. и Димов, В., 2006. Миграции и гурбети от България: музикални орбити, В: Карамихова, М. (съст.) *Градиво за етнология на миграциите*, София: Етнографски институт с музей - БАН, с. 61-101.

Славкова, М. 2013. Миграционни стратегии на българските цигани в Гърция и Испания. В: Еролова, Й. и Славкова, М. *Етничност, религия и миграции на циганите в България*: 111-161. София: Парадигма.

Султанова, Р., 2003. Транснационализмът като подход при изучаването на постмиграционния опит на мигрантите, В: Карамихова, М. (съст.) *Да живееш там, да се сънуваш тук. Емиграционни процеси в началото на XXI век.* МЦИМКВ: София, с. 268-291.

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

Троева, Е. и Манчева, М., 2011. Миграции от и към България: състояние на изследванията. В: Хайдиняк, Марко (съст.) *Миграции, пол и межкултурно взаимодействие в България*. София: Международен център за изследване на малцинствата и културните взаимодействия, с. 17-68.

Avdzhieva, A., 2017. Women and Families: Mobility Strategies. In: Citlak, B., S. Kurtenbach, M. Lueneburg & M. Zlatkova. *The New Diversity of Family Life in Europe. Mobile Ethnic Groups and Flexible Boundaries*. Germany: Springer, 149 - 162.

Citlak, B., S. Kurtenbach, M. Lueneburg & M. Zlatkova, (Edt.) 2017. *The New Diversity of Family Life in Europe. Mobile Ethnic Groups and Flexible Boundaries*. Germany: Springer.

D.Papa, M.A., 2014. *Mothering Fathers! Father „Care“ Identity in Mother Absent Filipino Transnational Families*. Institute of Social Studies: Hague.

Elchinova, M., 2009. Migration Studies in Bulgaria. Scope, Experiences and Development. *Anthropological Journal of European Cultures*, Vol. 18, No 2: 69-86.

Използвани документи:

- Закон за предучилищното и училищното образование, в сила от 01.08.2016 г.
- Национална стратегия на Република България за интегриране на ромите (2012-2020)
- Стратегия за образователна интеграция на децата и учениците от етническите малцинства (2015-2020)
- Стратегия за намаляване дела на преждевременно напусналите образователната система (2013-2020)
- Решение №373 от 5 юли 2017 г. на Министерски съвет за създаване на Механизъм за съвместна работа на институциите по обхващане и задържане в образователната система на деца и ученици в задължителна предучилищна и училищна възраст.
- Информация за изпълнението на дейностите по обхват и задържане на деца и ученици в образователната система на Община Пещера, представена и приета на Общински съвет, проведен 29.11.2017 г., достъпен на: https://www.peshtera.bg/index.php?option=com_content&view=article&id=4506:-383&catid=41:reshenia-2015-2019&Itemid=150 (последно посещение 30 април 2019 г.)
- „Протокол №11 от проведено заседание на Областния съвет за сътрудничество по етническите и интеграционните въпроси“, проведен на 28.11.2017 г., достъпен на

http://www.kj.government.bg/images/oblastni-saveti-i-komisii/protokol_11_28.11.17.pdf

(последно посещение на 30 април 2019 г.)

Конструктът „селска идилия“ и опитите за традиционен живот в съвременна селска среда

Петя В. Димитрова, Софийски Университет „Св. Климент Охридски“

Petya V. Dimitrova, Sofia University “St. Kliment Ohridski”

The concept of ‘rural idyll’ and the attempts to live traditionally in a contemporary rural area

Annotation: *This article draws on an ethnographic experience gathered in 2019 in Zajezova ecovillage in Central Slovakia. Inspired by the images of a rural idyll, its inhabitants chose to migrate from an urban area to a rural one. Their initial wish is to live traditionally in an authentic rural area where they expect life to be flowing at a slower pace, in harmony with nature, based on cooperation rather than competition. Is such an ideal vision possible to come true, and why does the concept of rural idyll intertwine with the concept of tradition?*

Особено през последните пет години, а до голяма степен и преди това, у нас и в западния свят изобщо, се публикуват многобройни академични изследвания и медийни продукти, разказващи за хора, решили да напуснат града и да се установят на село. Зеленина и обширни територии; стари къщи, на които е вдъхнат нов живот, или новоизградени жилища с разнообразни форми и от необичайни за съвременното строителство материали; екологично чисти градини; преселници, които демонстративно обясняват колко по-добре живеят на село, след като са се преместили от града – някои или всички от тези лайтмотиви присъстват все по-настоятелно (и често малко или повече изопачено) в телевизионните репортажи, радиопредаванията, онлайн видеата и други медийни продукти. Контрапункт са на друга любима медийна тема – тази за запустяването на села и обработваеми земи.

Процесът е комплексен и поради това се описва в научните източници с разнообразни термини, сред които: лайфстайл миграция¹, контраурбанизация² (още наричана деурбанизация) и рурализация. За целите на настоящата статия избирам да

¹ Относително заможни индивиди мигрират временно или постоянно към места, които по различни причини се характеризират с добро качество на живот според тях“ (Benson, O’Reilly 2009: 621).

² Намаляване на градското население както в центъра, така и в покрайнините (Antrop 2004: 13-14).

работя с термина „рурализация“, тъй като той описва най-пълнокръвно наблюдаваното от мен по време на теренната ми работа през 2019 г. в екоселище³ Зайежова в централна Словакия.

Симеонова и колектив (2020: 932) дефинират рурализацията така: „Стремежът към по-високо качество на живот и по-здравословни условия увеличава броя на преселващите се от градове в села (...) В случай, че се придържаме към традиционните дефиниции и разграничаване на „градско“ и „селско“, то тогава терминът би трябвало да се отнася само за случаите, когато преселниците се заселват в селски райони и е налице социален икономически дауншифтинг, развитие в селското стопанство чрез връщане на традиционни практики, строителство с естествени материали и традиционни техники, стремеж към енергийна и водна независимост и идеология на нео-аграризъм“. Според тях рурализацията е уникална с това, че залага на развитие на традиционните характеристики на селата, като се набляга на грижата за устойчивото развитие и съхранение на природните ресурси (Симеонова и колектив 2020: 947).

Този процес е особено ясно изразен в екоселището „Зайежова“. В едноименното разпръснато полупланинско село за определено време или постоянно живеят около 80 души в трудоспособна възраст, преселили се от градска в селска среда, упражняващи природосъобразен начин на живот и причисляващи се към „екологично осъзната общност“ (Moravčíková, Fürjészová 2018: 699). Става дума за отворена общност, състояща се от притежаващи имот хора и множество краткосрочни и дългосрочни доброволци; за „общност от помагачи си съседи“ (Eurotopia 2014: 367).

Преселниците от градска в селска среда в Зайежова избират непознато село за осъществяване на търсенията си и имат романтичната и само донякъде практически изпълнима идея, че там ще се научат на традиционни практики, каквито вече не се прилагат масово в градовете и в урбанизираните села. Една от тях например ми сподели: „Исках да се науча как се гледа градина, как човек сам да си гледа храната, имах очаквания да се науча да яздя коне – че може би ще има човек с коне. (...) Исках да се науча на основните за живота неща, които не знам и никога не са ми се случвали. Например като ми е студено, единственият начин да се сгрея да е паленето на огън“ (Л.,

³ Сазонова и Константинов (2015: 4) цитират определение на Гилман (1996): „изградени според човешката мяра и пълноценно функциониращи селища, в които дейността на хората се вписва по такъв начин в природния свят и без да му вреди, че спомага за здравословното развитие на човечеството и може да бъде успешно продължена и занапред за неопределено бъдеще“.

жена, 22, Зайежова). В това изказване се очертава идеализираният образ на селската среда и всекидневието в нея, какъвто многократно ми бе обрисуван и от други преселници в Зайежова. Яздене на коне, отглеждане на градини, палене на огън – все дейности, които типично се асоциират със селска среда и се представят като носещи удовлетворение, но не и случващото се на практика изтощение. Защо се поражда такъв идеализиран образ и доколко е реалистичен той? Защо в представите селска среда и традиция са непременно свързани? Целта на настоящата статия е да предложи отговори, подкрепени с примери от наблюдението ми на живота в екоселището.

Селската идилия и носталгията по традиционното

През 2001 г. културният географ Дейвид Бел се озовава на почивка в Каталуния в преустроена фермерска къща. „Фермата е на отдалечено място, пейзажът е див или по-скоро контролирано див, животът е прост и непринуден, основната дейност е отглеждането на животни (макар че и туризмът набира скорост). Пълно е с животни (диви и опитомени), красиви гледки, тишина и покой, традиционна храна по пазарите, работници в полето. Селски развлечения като разходки, наблюдение на птици и разглеждане на околности са лесно достъпни. Това е почивният пакет *селска идилия*“ (Bell 2006: 149). Ученият своевременно се запитва какво следва да се прикрие или отрече, за да протича тази идилия, както и какво я застрашава – например агромашините, които бръмчат, ливадите, заградени с електропастир, пестицидите, колите на местните, супермаркетите в близкия град, които изобилстват от полуфабрикати и маратонки „Найк“, а също комарите, както и... туристите. И най-вече: разкритието, че тази идилия е изфабрикувана, не е автентична, че съществува като символ, опониращ на градското и конструиран според нуждите на граждани, за които е „обект на желание – понеже по хубав начин не е модерна, и обект на боязън – понеже по лош начин не е модерна“ (Bell 2006: 150).

В статията си географът посочва откъде се формира образът на селската идилия най-често. В репортажите, сериалите и филмите, в рекламите, в литературата, в музиката, в най-разнообразни магазини, дори в чиниите ни; от социална гледна точка – в различните варианти да се озовем в селска среда за известно време (само някои от примерите са къщи за гости под наем, собствените ни вили, коуъркинг пространства в отдалечени райони, сред природата). Според Бел в целия този списък личат три форми на селска идилия: (1) пасторалната – земеделие и животновъдство, но не като агробизнес, а за собствено препитание; (2) природната, дивата – неопитомената

природа, без хора и без култура; (3) приключенската – селската среда като място за приключения, като развлекателна площадка, където има наченки на природа и диво, но основното е физическата издръжливост. Трите форми пък, обхващат променлива комбинация от природа, романтичност, автентичност и носталгия (Bell 2006: 150). Всички те са налице в представите на обитателите на екоселището Зайежова.

Какви са функциите на селската идилия? Идентификации, въобразявания и идеологии се проектират върху този символичен ландшафт и се струпват вътре в него. Вероятно на първо място по важност е, че той е гнездо за националната идентичност – символично пространство, в което се показва какво значи да си българин/словак и т.н. (приложимо е и на регионално ниво – шоп/родопчанин/добруджанец).

Селската идилия служи, за да напомня за миналото, за едно златно минало, което остава все по-далеч, докато в съвременността бърза все повече. Идиличните селски места ни осигуряват и възможност да се докоснем до природата, до по-висшето, да се „презаредим“ (Bell 2006: 150). Селската идилия действа толкова мощно и от толкова отдавна⁴, че е претопила факти като наличието на хронична тежка бедност и онеправданост в селата. Недостойните за нея селяци, неудачниците и всякаква селска „измет“ не намират място в селската идилия, те не присъстват в образите и асоциациите, а ако понякога все пак биват включени, ролята им е на чудовища, на злосторници (Bell 2006: 150).

Как глобализацията повлиява върху селската среда, как се отразява върху нея? Не е пресилено да говорим за глобализирана селска идилия – общ събирателен образ, който се мултиплицира в различни страни и култури и е подхранван например от глобалния туризъм и западните аудио-визуални продукции. Бел дава три примера как се произвежда транснационален образ на селското (Bell 2006: 154–157).

~ Медийна идилия – телевизията, музиката и филмите въздействат върху това как хората по света си обясняват и представят селската идилия. От теоретична гледна точка, Бодрилард още през 1983 г. предупреждава, че телевизията произвежда излишество от образи и информация, които заплашват реалистичната представа за света (Baudrillard 1983: 148). Той смята, че така заживяваме в една естетична халюцинация и в резултат от това изпитваме носталгия, липса на истинското – истински хора, истински ценности. В подобен смисъл, Пашкулев (2013: 6) пише за

⁴ За подробен преглед на историческото развитие на конструкта „селска идилия“ и присъствието му в изкуствата, вж. Bunce 2003.

формирането на „повърхностно клип-съзнание“ от медиите, които „рядко дават нещо повече от общо понятие по какъвто и да е въпрос“.

~ Туристическа идилия – градските хора искат да се докоснат до идилията, каквато са я видели и чули в медиите и за това им помага селският туризъм.

~ Кулинарна идилия – отглеждането и потреблението на храна – едновременно земеделски и животновъдни практики се идеализират, като вече са с етикети „био“ и „органично“, докато индустриалните автоматично се сдобиват с лоша конотация. Налице е култ към свежестта. Бел дава няколко показателни примера за противоречие – защо праскова, докарана от другия край на света, се смята за свежа, а консервирана в града на купувача праскова не е; защо много купувачи биха подминали мръсни и криви моркови (такива, каквито наистина изглеждат, когато се вадят от земята в градината) и биха предпочели равните, изчистени с машини от калта моркови, защо не са склонни да платят повече за първите, които изглеждат по-органични?

Бел обобщава: „селската идилия е продукт на въображението на буржоата, изработен в процеса на урбанизация, индустриализация и модернизация (...) и действащ като опозиция на градското“ (Bell 2006: 158).

Във всякакви медийни продукти и продукти на селския туризъм, селското пространство е символ на безвремие, тишина, идиличност, традиционност. Така се подхранва едно вече изградено усещане, че „селското“ трябва да се опази и поддържа, а не да се развива (Nugin 2018: 94). Движението и скоростта, и респективно свързаното с тях развитие, не кореспондират с конструкта „селска идилия“; тя се нуждае от стабилност и застопореност, за да продължи да съществува (Nugin 2018: 106). В реалността извън конструкта обаче, селското все повече се променя – от източник на производство към поле за потребление и отмора, като улесненията в мобилността спомагат за това. „Селското“ е нещо, което се рекламира и продава, превръща се в стока. Характеристики на тази стока са автентичността, връзката с корените, традиционността – но такива, които са конструирани по съвременен калъп и отговарят на съвременните нужди и идеали.

Друг утвърден теоретик по темата – Майкъл Бунс обособява през 90-те години на XX век цитирания до днес термин „кабинетно село“ (*armchair countryside*) – това е идеята за селска среда, която новите поколения формират, докато седят в градските или предградийните си домове, а не докато обикалят из селата (Bunce 1994). В по-скорошна своя статия той се пита как така „добре образовани, електронно свързани потребители, грижещи се за начина си на живот, които са наясно, че светът се променя изключително

бързо, все още не пускат от прегръдките си овехтелите символи на селския свят“; нима това не е достатъчно потвърждение за мощта на конструкта „селска идилия“ (Bunce 2003: 15). Един от по-простите отговори, които ученият предлага, е, че селската идилия съдържа ценности, свързани с изначалната и дълбока човешка нужда от свързване със земята, природата и общността. Хората стават все по-откъснати от това и селската идилия за тях изразява чиста носталгия – тъга по загубено убежище от (пост)модерността⁵.

Бунс алармира за един нов тип „рурализъм“, който се изразява в представата на бивши граждани, хора, които се завръщат към земята, селски занаятчии, пазители на околната среда и други за селския живот като пакет от неиндустриално земеделие и животновъдство, възобновени занаяти и традиции, селски институции и защитена природа. В такъв тип общности селската идилия намира своето най-очевидно и кодифициращо изражение, там е най-вероятно да се открие най-живият мит за идиличната селска среда (Bunce 2003: 26). Точно такъв е бил замисълът при създаването на екоселището „Зайежова“ и по-конкретно екопроекта „Секир“. Преселниците от градска в селска среда, които го задвижват, обаче установяват, че е изключително трудоемък и непродуктивен.

Примери от екоселището „Зайежова“

През 1994 г. двама души купуват изоставения чифлик „Секир“ в село Зайежова, централна Словакия. Те проявяват интерес към „традиционен селски живот“ и опазване на околната среда, но не толкова към изграждането на общност. Целта им е да заживеят тук и да практикуват „прост живот на село“, „назад към корените“, т.е. изцяло извън мрежата – без ток, с традиционни начини за земеделие и животновъдство, занаятчийство за изработка на вещи за бита и на облекло; всичко да се прави на ръка, така че човек да е независим от системата. Случва се малко след разпадането на Чехословакия – време, когато разцъфват купища идеи, някои от които обаче са

⁵ Още през 1991 г. Шорт говори за „романтизирания конструкт“ селска идилия, който представлява убежище от модерността. Той определя селската идилия като „по-малко забързан начин на живот, при който хората следват ритъма на сезоните, а не на стоковите пазари, имат повече време един за друг и съществуват в по-органична общност с място и автентична роля за всеки индивид“ (Short 1991: 34).

прекалено ентусиастки, за да се изпълнят. Оказва се например, че е много трудно в такъв планински район (800 м надм. в.) да се отглеждат достатъчно разнообразни култури, за да се изхранва човек само от самозадоволяващо се стопанство.

Около двамата собственици от самото начало гравитират трийсетина души, като десетина заживяват там. П. (мъж, 51, Зайежова) се присъединява през 1997 г., когато е на 30 години и вече има съпруга и едно дете. Роден е в град Нитра, където в онези години живеят около 70 000 души, но вече има опит с живота в общности в селска среда – в Чехия и Италия. Първоначално семейството прекарва 3 – 4 пъти по една седмица, след което се нанася окончателно в „Секир“ за три години и половина. Страстта на П. е да се грижи за социалното поддържане на общността и това става проблем за съпругата му, която смята, че не ѝ отделя достатъчно време. Проблемът за него пък е, че „се чувства в окови“ и вярва, че би могъл да съвмести отдадена грижа за семейството и за общността. Съпругата му пожелава да има собствена къща в селото и двамата купуват имот на десет минути пеша от „Секир“ в местност с показателното име „Подсекир“, където тя живее и през 2019 г. В крайна сметка с П. се разделят и днес той обитава мобилен дом наблизо до къщата.

Относно трите години и половина споделен живот с други хора, П. коментира: „Нямахме социалните умения да живеем така – да обсъждаме, да взимаме решения заедно (...) общността ни нямаше структура, но ентусиазмът беше голям, а фокусът ни – да правим хубави неща близо до природата, да покажем, че можем. Тогава бяхме екоактивисти, сега само един-двама са такива в Зайежова“. Текущото, което е налице днес, е в сходни мащаби и тогава – „петима души идваха днес, шестима си тръгваха утре; през някои седмици идваха 10 души, през други – нито един. (...) Никой не ги канеше, сами си идваха. Не бяхме истински хипита, повече се интересувахме от традициите. Под повърхността бяхме повлияни от дзен будизма, а над нея – от стремежа да живеем като традиционни словаци, като прадедите ни“.

Промяната на концепцията на „Секир“ се случва бавно и е свързана с това, че обитателите на стопанството започват да имат деца. П. разказва: „По-възрастните чувстваха повика на семейството и просто бягаха. Намираха си други къщи в Зайежова и се местеха там. През цялата история на „Секир“ тук са живели само 4 семейства“. Така постепенно различните екопроекти се обединяват под шапката на екоселище „Зайежова“.

К. (ж., 35, Сред), която е живяла две години и половина в екоселището (до септември 2013), потвърждава това: „Да кажем, че докато си сам, купуваш парче земя и

започваш да си строиш къща – много малко хора го правят, много рядко. Обаче ако се замислиш за семейство – партньор и деца, започваш да мислиш за комфорт. Тогава хората започват да мислят за по-комфортен стил на живот, вероятно и по-близо до центъра или до автобусна спирка“.

С времето къщите и градините в „Секир“ се утвърждават като център на общността, но не и като място за постоянно живеене – прииждащите или сформиращи се двойки купуват земи в района и инициативата се разраства. Двамата души, закупили „Секир“, са сключили сделката чрез НПО на име „Група за хармоничен живот“ (*Pospolitost' pre harmonický život*), която впоследствие закупува и неизползващото се кметство в центъра на село Зайежова и го преименува на *MNV (Mestny Narodny Vibor* – Съвет на живеещите). То също става общностен център и помещава детска градина за децата на преселниците⁶.

Още отначало „Секир“ е вход към Зайежова, почти всички от сегашните „стари преселници“ първо са прекарвали време там. Все повече и повече хора идват като доброволци или гости, а колкото повече се установяват трайно, толкова повече общностни проблеми се наръжават – конфликти, неразбирателства, любови и раздели. За да се справят с това, започват да канят различни специалисти по психология и сродни дисциплини, които да провеждат семинари за членовете на общността. Преселниците ремонтират сами с естествени материали специален образователен център, наречен „Поломи“ на едноименната местност. Това е бивша сграда, част от чифлик, която днес е изцяло трансформирана в модерен образователен център за живот в близост до природата и духовно развитие. През 2019 г. тя функционира с комерсиална цел – организират се семинари, зелени училища, бизнес събития и др. Новата функционалност се развива от 2016 г., когато „Група за хармоничен живот“ продава правото си на собственост върху „Поломи“ на друга НПО (*Živica*). Не всички от общността в Зайежова са съгласни и това става повод за поредни конфликти. Общностният център *MNV*, както и хранителната банка (своеобразен магазин, обслужващ само преселниците, където се продават трайни стоки на цени почти като на едро и в екосъобразни опаковки) пък, се стопанисват от друга НПО, в която не членуват много преселници. Ясно се очертава разпокъсаността и липсата на цялостна

⁶ Днес детската градина е неофициална и функционира като родителски кооператив. В селото има и частно училище, ръководено от НПО *Živica*. Не е възможно да се регистрира като държавно, понеже няма достатъчно регистрирани жители в Зайежова.

визия на общността относно общностните проекти. Организациите, които би следвало да я представляват, не съумяват да покрият достатъчно широко интересите на всички преселници. От друга страна, и преселниците, като че ли не оценяват достатъчно факта, че благодарение на трудоемката работа на наличните НПО-та, в Зайежова функционират нужни на общността институции.

От описаното дотук личи как традиционното отстъпва пред модерното; как екоселището действа по съвременни начини, вдъхновени от живота в града, а не от селската идилия, от която са привлечени обитателите му. И все пак, нови и нови хора с коренно различна визия, търсения и причини за идването си, но обединени от визията за селска идилия, разбират за екообщността в Зайежова от събития и уъркшопи в „Секир“, *MNV* и „Поломи“. Понякога те се случват с чисто практическа цел, например: „Има нужда да се окоси тревата, така че викат някой професионалист, който умее да коси с коса, и същевременно правят уъркшоп „Косене на трева с коса“ и който иска да се научи да го прави по традиционния начин, си плаща, за да участва. За тях е начин да изкарат пари и да свършат работата, а същевременно участниците се запознават с екоселището и научават нещо ново“ (К., ж., 35, Сред).

Друг вход към общността е ежегодно организираният от преселниците фестивал⁷ през юли, на който присъстват 600 – 700 души. Там също фокусът е запознаване с традиционни практики и осъществяване на връзка с природата. К. (ж., 35, Сред) разказва за свой приятел, когото довела на фестивала. Преди това той никога не се е занимавал с дървообработка, но по време на фестивала участва в уъркшоп и открива този свой талант. Впоследствие започва да се занимава професионално с това.

Що се отнася до храната, в „Секир“ самодостатъчността е постигната поне наполовина, а каквото трябва да се купи, най-често се намира в хранителната банка. Самостоятелното произвеждане на храна е трудоемка дейност, но се взема присърце от доброволците, тъй като това е част от живота „по традиционен начин“ и „извън мрежата“ и изисква работа с ръце, каквато много от преселниците извършват с радост. С малки изключения, повечето от тях не се задържат толкова дълго в „Секир“, че това да им омръзне и да пожелаят да се върнат към комфорта на набавянето на храна от магазина. Показателно е мнението на дългосрочния 8-месечен доброволец Й. (мъж, 28, Зайежова), който споделя: „Баба ми казваше, че сестрите ѝ я предупреждавали да не се жени за фермер. Това щяло да е работа по 24 часа 7 дни в седмицата. Тя ми каза

⁷ Моменти от фестивала през 2017 г. могат да се видят на адрес: <https://www.youtube.com/watch?v=0aaTQP0b0U4>

същото, преди да дойда тук. И като дойдох, ми стана ясно какво има предвид. Ако наистина искаш всичко да е подредено и хубаво, ще бачкаш от 6 сутринта до 9 вечерта. Наистина отнема много време и става предизвикателство да намериш време за себе си и за други неща, които искаш. Ето защо някакъв микс между градско и селско ще бъде перфектен“.

Преселниците от градска в селска среда, които наблюдавах в Зайежова, са търсещи хора; хора, които се интересуват от новости – нови концепции, нови ландшафти, нови (или добре забравени стари) практики. Те желаят да попаднат в автентична селска среда, където според тях все още цари традицията, и то във вида, в който те си я представят. Това внушение най-често е обусловено от предпоставените образи на конструкта „селската идилия“. Решението им за преместване е повлияно от мнението им, че в селската среда е по-лесно да живеят в унисон с ценности като сътрудничество, предпочитание на локалното, подчиняване на природните закони и др., отколкото в градската. Нерядко моделите им за живота на село са неосъществими, тъй като са породени от селската идилия (Halfacree 2014: 99) – представата, че на село животът е по-бавен, традиционен, в хармония с живописната природа и с местните хора. И тук проличава бягството – от задушаващото статукво към обещания селски рай. Парадоксалното е, че макар да прокламира автентичност, тази идилия е неавтентична, по-точно изфабрикувана според нуждите на граждани и сбъдната само в някои туристически обекти и в екоселища със строги правила (а дори и там – с уговорки). Конструктът е привлекателен за преселниците, чиято цел е промяна начина на живот, понеже е изтъкан от дълбоки и традиционни ценности като свързване със земята, с природата и с общността и следователно им предоставя убежище от (пост)модерността. На теория в селото не съществуват разнообразните трудности, с които преселниците предстои да се сблъскат на практика – финансови, културни, социални, материални и др.

Малко от наложената представа за градското като модерно и динамично и селското като традиционно и статично се потвърждава в реалността. Двете не са опозиции, каквито се предполага да бъдат, понеже урбанизация, рурализация и селска среда са неразривно свързани (Westlund et al. 2014: 142). Селската среда вече е зависима от градската и това не важи само за урбанизираните села в периферията на

градовете, а и за по-отдалечените. Градът е този, който захранва селата с продукти, услуги и... хора.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА:

Пашкулев, Д. 2013. Основи на интегралния подход. София: Оргон. [Pashkulev, D. 2013. Osnovi na integralnia podhod. Sofia: Orgon.]

Сазонова, Л. 2015. Животът в екоселище в български контекст. – В: Сазонова, Лилия; Константинов, Драгомир. Животът в екоселище в български контекст. Фондация „Фридрих Еберт“. Бюро България. Анализи, 2-24 [Sazonova, L. 2015. Zhivotat v ekoselishte v balgarski kontekst. – V: Sazonova, Lilia; Konstantinov, Dragomir. Zhivotat v ekoselishte v balgarski kontekst. Fondatsia „Fridrih Ebert“. Byuro Bulgaria. Analizi, 2-24]

Симеонова Славова, М., Я. Кьосев, Н. Найденов. 2020. Миграционни процеси, структуроопределящи селищната мрежа в България. Годишник на УАСГ, том 53, бр. 4 [Simeonova Slavova, M., Ya. Kyosev, N. Naydenov. 2020. Migratsionni protsesi, strukturoopredelyashti selishtnata mrezha v Bulgaria. Godishnik na UASG, tom 53, br. 4]

Antrop, M. 2004. Landscape change and the urbanization process in Europe. Landscape and Urban Planning, 67(1-4), 9–26

Bell, D. 2006. Variations on the Rural Idyll. In: P. Cloke, T. Marsden and P. Mooney (eds) Handbook of Rural Studies (London: Sage), pp. 149–160

Benson, M. and K. O'Reilly. 2009. Migration and the Search for a Better Way of Life: A Critical Exploration of Lifestyle Migration. The Sociological Review.

Bunce, M. 1994. The Countryside Ideal. Anglo-American Images of Landscape. London: Routledge.

Bunce, M. 2003. Reproducing Rural Idylls. In: P. Cloke (ed.) Country Visions. Harlow: Pearson.

Eurotopia: living in community : directory of communities and ecovillages in Europe. 2014. Sieben Linden: Würfel.

Halfacree K. 2014. Jumping Up from the Armchair: Beyond the Idyll in Counterurbanisation. In: Benson M., Osbaldiston N. (eds) Understanding Lifestyle Migration. Migration, Diasporas and Citizenship Series. Palgrave Macmillan, London.

Moravčíková, D., T. Fürjészová. 2018. Ecovillage as an Alternative Way of Rural Life: Evidence From Hungary and Slovakia. *European Countryside*. 10. 693-710. 10.2478/euco-2018-0038.

Short, J. R. 1991. *Imagined Country: Environment, Culture, and Society*. (London: Routledge).

Westlund, H., L. Yuheng. 2014. From Urban-Rural to Global Dependencies. *International Journal of Global Environmental Issues*. 13: 141-149.

Трансформации и роля на съвременната кръчма като социален център на селото

Васил Балтаджиев, Софийски университет „Св. Кл. Охридски“

Vasil Baltadzhiev, Sofia University „St. Kl. Ohridski“

Резюме:

Селската кръчма преминава през няколко трансформации: от традиционното мъжко пространство в миналото, през почти пълното ѝ изчезване по време на ранния социализъм и нейното възраждане в нов вид от 960-те години на XX в. Днес тя следва съдбата на българското село и на мъжете, останали в него. Макар тя да продължава да изпълнява в известна степен ролята на своеобразен социален център в селското пространство, с все по-малко и все по-застаряващи посетители, тя се приспособява към новите условия, като често изземва и всички търговски функции в селото.

Abstract:

The village pub has gone through several transformations: from the traditional male space of the past, through its disappearance during early socialism and its revival in a new changed form. Today, it follows the fate of the Bulgarian village and that of the men who remained in it. Although it continues to some extent to occupy the role of a social center in the village space, with fewer and more aging visitors, it adapts to the new conditions, often occupying all the commercial functions in the village it is located in.

Ключови думи: кръчма, мъжественост, алкохол, социално пространство

Keywords: pub, masculinity, alcohol, social space

Тазя статия има за цел да проследи промените, които настъпват в селската кръчма, като стъпва върху наблюденията ми от теренните проучвания, както и върху предходни изследвания, засягащи тази проблематика. Кръчмата, поставена най-често в центъра на селището, е неизменна част от ежедневието на моите респонденти. Те прекарват в нея всяко свободно за тях време. Именно поради тази причина реших да ѝ обърна внимание в

настоящия текст. Друга причина представлява и фактът, че моите респонденти бяха силно свързани с нея, прекарвайки в кръчмата голяма част от свободното си време. За тях тя представлява както своеобразен социален център, място за общуване и срещи, за обмяна на информация, за гледане на футболни мачове или игра на шах, табла и карти.

Кръчмата е едно от най-знаковите места в селищното пространство. Още от традиционния период в нея е концентриран социалният живот на село. Тя продължава да е средище на селския живот и до днес: „в кръчмата може да се узнае почти всичко случващо се в даденото пространство и да се получи обществена оценка” (Тодорова, 2006: 69).

В традиционната българска култура кръчмата е изцяло мъжко пространство. В нея не влизат жени и деца, а когато това се е случвало, то е поради извънредни обстоятелства. Тя е не просто място за консумация на вино и ракия. Българинът по традиция произвежда ракия и приготвя вино у дома си и въпреки това мъжете предпочитат да прекарват свободното си време в кръчмата, дори когато не пият. Кръчмата има и други функции, освен място за забавление. Там се разпространяват новините, това е и мястото за сключване на сделки, освен това там се решават важни общоселски въпроси. Популярният традиционен израз „пихме му кръчмата“ означава, според обичайното право на българите, че договорът е сключен (Христов, 2011: 126).

След Освобождението на България кръчмата се превръща в политическа трибуна и място за обсъждане на партийните борби в младата държава. Отново това остава занимание изцяло за мъже, както поради характера си, така и поради локацията, в която се упражнява. Значението на кръчмата за селищния живот в традицията е осезаемо. Логично е да се предположи, че социалната роля на кръчмата се променя с годините и от изследователски интерес е да се види дали това е така.

През 1945 година, кръчмите са забранени със закон от социалистическата власт. Това решение се взема по примера на СССР, в който борбата с алкохолизма е сериозна. Политиката за справяне с алкохолизма е започната още от Българския земеделски народен съюз, който противопоставя кръчмата на селската кооперация (Тиховъ, 1939). Тази забрана слага край на традиционната кръчма. Тя е възродена със съвсем нов облик през 60-те години под ръководството на Балкантурист, под формата на механата в „народен стил”. Социалистическата механа обаче не успява да изпълнява обществените функции на

кръчмата в традиционната култура, „представляваща истинска социална институция в българското село от предходната епоха” (Христов, 2011: 129).

Обезлюдяването на селото, както и застаряващото население в него, променят и облика на самата кръчма. В много от по-обезлюдените села, които посетих, кръчмата е напълно трансформирана. Често по-старите кръчми бяха отдавна затворени и в нов заместител на кръчмата се беше превърнал селският магазин. Кръчмата и селският магазин се бяха обединили и новата „магазин-кръчма“ изпълняваше функцията и на двете. Този магазин предлага най-необходимите стоки за бита и основните хранителни продукти, възрастните жени в селото си пазаруват от него хляб рано сутрин, а вечер на масите пред магазина-кръчма се събират по-младите мъже, които консумират алкохол и говорят помежду си. В тези случаи, когато се изпълняват функциите на магазин и кръчма, се получава смесица между двете. Мъжкото пространство от традицията от дълго време вече е посещавано от представители и на двата пола. До мъжете, пиещи ракия, седят възрастни жени, които си взимат кафе или друга безалкохолна напитка. Ако преди мъжете са заемали цялото пространство на кръчмата, то днес често мястото, което могат да заемат се ограничава до няколко стола около маса. Това ново средище на селското пространство е сляло функциите на кръчмата и магазина и в него се срещат всички жители на селото. Това позволява и по-пълно социализиране на посетителите. Сякаш водещ е останал магазинът, вече изпълняващ и функцията на кръчма, а самостоятелните кръчми трудно могат да оцелеят в малките населени места при тези нови условия и обезлюдяването на селата. Често това означава край на предлагането на храна в него, заменена от предлагането на готови мезета. В редките случаи, в които в селата се беше запазила някоя кръчма, това най-често се случва ако селото бе на по-натоварен пътен възел и там кръчмите изпълняват често и други функции. Те са по-скоро барове, разчитащи не толкова на кухнята си, колкото на предлагането на алкохол, а храната се свежда до предлагането на скара и салати. Когато повече се набляга на храната, заведенията наподобяват по-скоро ресторант, а тези заведения се намират в села, в които може да се разчита на посещенията на туристи или преминаващи работници.

Въпреки казаното по-горе в значителна степен кръчмата и днес остава място на мъжките социални срещи, в които се усеща постоянно противопоставяне между мъжете било то „любезно“ или враждебно (Herzfeld, 1985), превръщайки се в поле, в което се затвърждава

доминиращата форма на мъжественост. Пространство, в което мъжете се доказват със своите истории и умения да консумират алкохол.

По време на изследването си забелязах, че съдбата на кръчмите е различна в зависимост от регионалните особености на локациите, които посетих. С оглед да илюстрирам тези специфики, ще разгледам няколко примера от селата и градовете, в които събирах теренен материал.

С намаляването на населението, в много села засегнати биват и тези магазини-кръчми, които остават без клиенти. В село Стенско, Кюстендилско, например, бях свидетел как за периода на моето изследване кръчмата изчезна. В цялото село остана работещ само един магазин, който отваря сутрин, но не всеки ден. Този магазин е наследник на стари магазин от популярна по селата верига. Той се намира в единия от краищата на селото, а по-отдалечените от него къщи, разчитат на микробус, който доставя най-необходимите продукти от града. Последната работеща кръчма в селото отваря много рядко. Тя е наричана по прякора на нейния собственик „Чакъро”. За трите години на моето изследване от магазин, изпълняващ функция на кръчма, видях как той загуби придобитата си функция на кръчма и се превърна отново в магазин, предлагащ само 5-6 вида стоки от първа необходимост и неработещ всеки ден: „Ето „Чакъро” вече не работи, вече само кара хляб с колата и продава хляб и цигари, олио, ама не помня кой ми каза, че все му била заключена вратата.” Замирането на тази кръчма-магазин е свързано с постепенното намаляване и дори изчезване на нейните най-чести и „оборотни” клиенти, а именно по-младите мъже в селото. В началото на терена ми в тази кръчмата се събираха 4-5 мъже на възраст около 40 години. Няколко от тях бяха на социални помощи и на инвалидни пенсии, които бяха взимани директно от собственика на кръчмата. Той знаеше какви са доходите им и не им позволяваше версията да надвишава месечните им финансови приходи. Единият от респондентите ми работеше като личен асистент на дядо си, който имаше категория за инвалидност. Заплатата си изхарчваше за няколко вечери в кръчмата като черпеше другите и изпиваше огромни количества алкохол, а през останалата част от месеца до заплата се появяваше рядко, надявайки се някой да го почерпи. За трите години на изследването ми мъжете, посещаващи кръчмата, силно намаляха. Някои започнаха работа в градовете Кюстендил или София, а малкото останали започнаха да си пият вкъщи: „Защо да ходим

при „Чакъра” като там ще съм сам или, ако се разберам да сме двама, хайде. По-добре да си пием у нас, то и без това Чакъро е скъпчия.” Някои от старите посетители се поболяха от пиене, като един от тях разви проблеми с черния дроб, а друг психоза и така тези най-редовни посетители напуснаха пейзажа на селската кръчма. Отсъстваше и ново поколение от посетители. За последните десет години в селото се е родило само едно дете. А помладите, които се прибират през уикенда или по празниците, се събират на „домашни купони”, а алкохолът и храната за тях се закупуваха от градовете, в които работеха, на по-ниски цени. За да оцелее кръчмата с толкова малко посетители, надценката на алкохола е неизбежна, а в следствие на това покачване на цените се прогонват и последните ѝ посетители. С намаляването на клиентите си, магазинът-кръчма в село Стенско загубва най-важната си функция, а именно социализацията. За малкото останали в селото мъже е по-лесно и по-евтино да се събират на гости по къщите, отколкото да я посещават. Именно достигането на този минимум от двама, трима пиещи в селото доведе до нейния край: „Къде бе, човек, аз по-добре да отидем да си запием в Кюстендил, отколкото тука, оно няма с кой. Е, качвам се на колата и съм там.” .

В пълна противоположност на село Стенско са кръчмите в родопското село Славейно. В него има 3 работещи кръчми и два магазина. Всички те се намират в центъра на селото. Освен че големината на селото е основен фактор, друга основна причина за високия брой на кръчмите са по-високите заплати и търсенето на работници в сферата на дърводобива в региона. Едната от кръчмите разчита основно на обедното си меню, предпочитано от голяма част от работниците в околността. Най-посещаваната кръчма в селото затвори през 2018 година, но съвсем скоро след затварянето ѝ, в селото е отворена нова кръчма срещу нея. В село Славейно нито една от кръчмите не се бе обединила с магазин, като двата магазина в селото работеха самостоятелно. Единият от магазините е в съседство с една от кръчмите в селото и понякога хората закупуват храна от кръчмата, а бира от магазина, но в този случай по-скоро магазинът и кръчмата работят в хармония заедно, поради факта, че са на един собственик. Почти по всяко време на денонощието могат да се видят мъже от Славейно, седнали в центъра на селото пред някоя от кръчмите, като на обяд работници от другите села сядаха да обядват, а много често и да изпият по бира. Тук социалната роля на кръчмата е най-видима от всичките места, които посетих. В нея се събират както по-младите мъже, работещи в гората, така и по-възрастните пенсионери. Завързват се разговори, песни,

спорове между тях... В това високопланинско родопско село заварих най-приветливата кръчма, в която водещо бе социалното общуване между селяните.

Съвсем друга беше ситуацията в ломското село Ковачица. Тук имаше 3 кръчми и всяка една от тях имаше различна функция. Наличието на цели три кръчми в случая може да се обясни с по-големия брой жители. В самия център на селото се намира магазинът, който изпълнява и ролята на кръчма. Магазинът е голям и пред него има навес, под който са подредени няколко редици пейки. През деня той е най-посещаван и в него се срещат всички жители на селото. Цената на голямата домашна ракия в магазина-кръчма е 1 лев (към 2019 г.). Това е и най-примамливото за посетителите в нея – евтиният алкохол.

Вечерите оставаше да работи кръчмата-барче „Мелани”¹. Тя изпълняваше функциите на кръчма, бар и дискотека. Тя е посещавана предимно от по-младото ромското население в селото. Мъжете българи предпочитаха да посещават селския магазин-кръчма. На терен се забелязваше това разделение на пространствата в селото между застаряващите българи мъже и по-многобройното и по-младо ромско население. Пространството в двете заведения в центъра на селото е разделено. Напрежението идва от факта, че магазинът-кръчма се посещава и от ромите, и от българите. Това е най-честата причина за конфликти между двете групи. Тези конфликти в различни измерения се разразяваха почти всеки ден под някаква форма. При наличието на такъв конфликт, най-често българите си тръгваха, а по-младите роми оставаха. Ето как традиционното мъжко пространство на българите в селото беше заемано от ромите, а българите бяха постепенно изтласквани от него. Това изтласкване, според мен беше именно вследствие на маргинализацията на алкохолизираните българи, които са и най-честите посетители на магазина-кръчма. Ромите, които са повече и по-млади, лесно прогонват по-старите българи. Третото заведение в селото е също смесица между кръчма и магазин, но поради отдалечеността си от центъра на селото е посещавано предимно от жителите на махалата, в която се намираше.

Примерът на с Ковачица е особено интересен. Едно село в Северозападна България със смесено население, в което по-младото, многобройно и активно ромско население доминира в пространствата, заемани доскоро от българските мъже и донякъде ги измества.

¹ Снимка 1

То също така играе активна роля за трансформацията на тези пространства, както се случва с бар „Мелани“. В магазина-кръчма в с. Ковачица забелязах още една типична особеност – това беше единственото място, в което строго се следеше посетителите да не си носят алкохол от вкъщи: „Донесъл съм една ракия ама не казвай, че ще ми викат.“

В град Чипровци отново кръчмата следваше примера на обединение с магазина, въпреки че в случая говорим за малък град, а не за село. Много често в Чипровци през кръчмата се минаваше само да се закупи бира и някакво мезе. Ресторантите в града по-скоро разчитат на посещенията на туристи или в тях се ходи по с повод. Тук по-малко пиещите мъже предпочитат да седат в кръчмата, докато сериозно алкохолизираните купуват алкохол за вкъщи и се напиват сами в домашни условия, поради факта, че така алкохолът им излиза по-евтин. Най-често в такива случаи закупуват галон бира, придружен с някаква форма на мезе.

Град Обзор се е превърнал в едно от курортните селища по българското Черноморие, като в него туризмът е основен поминък. В Обзор ситуацията с кръчмите е съвсем различна, поради курортния характер на селището. Основен фокус на изследването ми там бяха сезонните работници, но е интересно да се споменат и няколко думи за промяната, която се наблюдава в облика на малкото курортно градче през активния и пасивния сезон. През летните месеци на всяка улица има кръчма или ресторант. Основните туристи са семейни двойки с деца и поради тази причина има само две дискотеки като преобладават ресторантите и кръчмите. По време на летните месеци в града има и няколко типични механи с „традиционен“ характер и с жива музика. През зимните месеци обликът на град Обзор тотално се изменя. В целия град остава да работи само един ресторант, който изпълнява функциите и на кръчма.

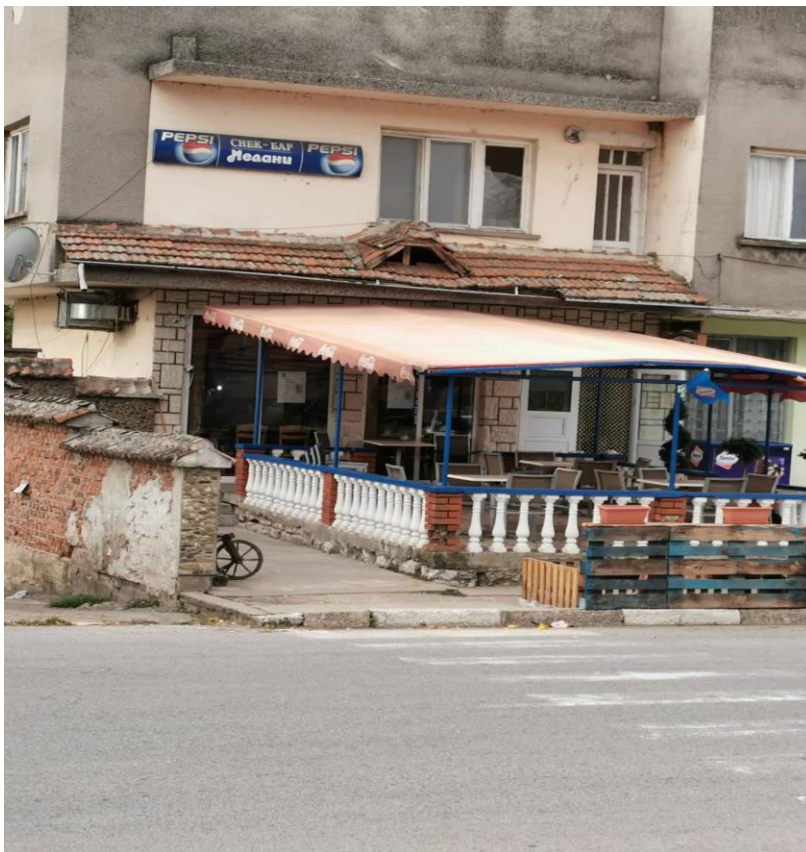
Селската кръчма преминава през няколко трансформации: от традиционното мъжко пространство от миналото, през изчезването ѝ по време на ранния социализъм и нейното възвръщане в нов вид. Днес тя следва съдбата на българското село и на мъжете, останали в него. Макар да продължава до някъде да заема ролята на социален център в селското пространство, с все по-малко и все по-застаряващи посетители, тя се приспособява към новите условия, като често заема всички търговски функции в селото. От социалния център

на селото в традицията, днес тя често е сведена до няколко стола, поставени пред селския магазин.

В моето изследване кръчмата е основното място, в което извършвах теренните си наблюдения. Именно нейната роля на социален център е полезна за мен. Прекараното време в нея винаги е придружено от разговорите на местните мъже за техните преживявания и проблеми. Много често беше нужно само да слушам, без да задавам активно въпроси, за да получавам отговори на запитванията, които си бях поставил. В населените места, които посетих кръчмите се различават, но всяка една от тях има своята роля за, макар и частичната, социализация на младите мъже. Тя им дава възможност за общуване помежду си и предоставя място за среща и забавление за тях.

Приложение:

Снимка 1:



БИБЛИОГРАФИЯ:

Бочков, Пл. 1997. Механата в епоса – мъжкото и женското присъствие, В:Български фолклор, кн.1-2, 58-65. София: БАН

Павлов, И. 1997. От пода до масата и обратно В: Български фолклор, кн.1- 2., 18-33. София: БАН.

Пейчева, Л. 1997. 24 часа моабет в Джурково В: Поглед към културата на кръчмата и кръчмата в културата, В: Български фолклор, кн.1-2. 78-90. София: БАН.

Тихов, Ал. 1939. Кооперация, кръчма и трезвеността. София.

Тодорова, Цв. 2006. Кафето и кръчмата като места на всекидневието в град Варна(краят на XIX-средата на XX век) – В: Делници и празници в живота на българина, 62-76. (Сборник посветен на 30-годишнината на Етнографския музей- Варна).

Христов, П. 2011. Кръчмата в Българското село -,„Дом на Дявола” или Обществена институция, 125-130. В: Diversity in the unity, 2011, брой 2.

Herzfeld, M. 1985. The Poetics of Manhood Contest and Identity in a Cretan Mountain Village Published by Princeton University Press ISBN: 9780691216386