

ТЕРЕНИ



ДИНАМИКА НА
ЕТНОЛОЖКИТЕ
ИЗСЛЕДВАНИЯ

БРОЙ 7



АКАДЕМИЧНО ЕТНОЛОЖКО СДРУЖЕНИЕ
Катедра Етнология
Исторически факултет
Софийски университет „Св. Кл.
Охридски“
Бул. „Цар Освободител“ 15,
1504 София, България
Северно крило, ет. 2, каб. 26А
<https://periodicals.uni-sofia.bg/index.php/Tereni>

Списание „Терени“ – ISSN: 2738-7674

Брой 7

**„Динамика на етнологичните изследвания“,
2022**

Исторически Факултет

**Съставител: Кремена Йорданова
2022 г.**

Редакционна колегия:

Алики Ангелиду, Университет за социални и политически науки „Пантеон“, Атина
Анелия Касабова, ИЕФЕМ – БАН, София
Васил Балтаджиев, СУ „Св. Климент Охридски“, София
Виолета Коцева-Попова, СУ „Св. Климент Охридски“, София
Илиана Страхилова, 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. Online Journal – ISSN: 2738-7674

Issue 7

**"Dynamics of Ethnological Research"
2022**

Faculty of History

Compiled by: Ina Pachamanova

2022

Editorial Board:

Aliki Angelidu, University of Social and Political Science "Pantheon", Athens
Anelia Kasabova, IEFSEM - BAS, Sofia
Vasil Baltadzhiev, Sofia University "St. Kliment Ohridski", Sofia
Violeta Kotseva-Popova, Sofia University "St. Kliment Ohridski", Sofia
Iliana Strahilova, 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
Petia Vasileva-Grueva, Sofia University "St. Kliment Ohridski", Sofia

DOI:10.60053/TER2022.7

СЪДЪРЖАНИЕ

<i>Кремена Йорданова. Вместо увод</i>	2
<i>Анелия Милушева. Съвременни аналогии за магичната сила на червения цвят в обредния свят на българина.....</i>	4
<i>Надя Тошмакова. Град Видин – две епохи, една тенденция</i>	23
<i>Васил Караджов. Градска култура и конструиране на образа. Град на седемте тепета</i>	30
<i>Зорница Пранджева. Формиране на религиозна идентичност в градска среда. Роля на жената в евангелската общност (по материали от гр. Пловдив)</i>	40
<i>Теодора Костадинова. „Социализъм“ и „преход“ – теоретични перспективи.....</i>	59
<i>Надя Тошмакова. Някои аспекти от развитието на влашките общности в Подунавие то през социализма.</i>	71
<i>Надежда Иванова. Децата като обект на изследване и източник на информация. Антропология на детството.</i>	76
<i>Надежда Иванова. Детските конкурси за красота.....</i>	83
<i>Илиана Страхилова. Динамика на младежките ритуали на преход от края на XX и началото на XXI век</i>	89
<i>Деница Брезоева. Евровизия – сцената на европейците.</i>	107
<i>Димитър Панчев. Относно „щедрата социална държава“</i>	118
<i>Христинка Башева. Европейски модели и българска специфика на услугата „Приемна грижа“ в България в началото на XXI в.</i>	138
<i>Иванка Абаджиева - Иванова. Мобилност при ромите: (единствена) възможност?</i>	154

ЗА БРОЯ

Настоящият брой 7 на сп. Терени е своеобразен реванш към авторите на статии, предвидени за публикуване в „Ethnologia Academica“, т. 12, чието реализиране в книжно тяло се оказа непостижимо. Поднасяме извиненията си на участниците в двете конференции, предоставили текстовете си, за дългото забавяне (по независещи от нас причини) и Ви желаем ПРИЯТНО ЧЕТЕНЕ!

Сп. Терени

Вместо увод

Кремена Йорданова

Представеният том на „Ethnologia Academica“ продължава дългогодишната традиция на катедра „Етнология“ при СУ „Св. Климент Охридски“ в провеждането на национални етнологички конференции, в които участват студенти –бакалаври, магистри и докторанти от различни специалности на Софийския университет и други институции, които се занимават с подобни проучвания. По този начин катедра „Етнология“ дава възможност на младите изследователи в областта на етнологията, културологията, социологията, историята и редица други хуманитарни науки, да представят пред колеги своите научни интереси. Дългогодишният организационен опит на колегите от катедра „Етнология“, показва, че подобни ежегодни срещи са изключително необходими. На първо място те спомагат за развитието на уменията у младия изследовател за публично представяне и защитаване на собствена научна теза. Не по-маловажна е и възможността за запознанство и среща между студенти, магистри, докторанти, постдокторанти и млади изследователи с общи интереси от различните специалности и факултети, както от Софийския университет, така и от регионалните университети в страната и институти към Българската Академия на Науките.

Настоящият сборник е съставен от статии с разнообразна проблематика от областта на етнологията, социологията и историята, което показва динамиката и възможностите на съвременните етнологичките изследвания. В своите проучвания, младите изследователи

засягат различни проблемни кръгове, свързани както с промените в традицията в съвременността, така и с проблемите на градското пространство, неговото обживяване, съжителството между различни общности и градската култура и празничност. Темите за социалните неравенства, проблемите на приемната грижа и актуалните въпроси около миграционните процеси също са част от научния интерес на авторите.

Текстовете в сборника са резултат от две Национални етнологички конференции (Национална студентска етнологичка конференция, гр. Габрово – Етъра, 2015 г. и Студентски и докторантски четения – Пампорово, 2017г.), организирани от катедра „Етнология“ при СУ „Св. Климент Охридски“ и съфинансирани от Студентския съвет, и съдържа статии на представители от различни образователни и научни институции в страната - СУ "Св. Климент Охридски", ПУ „Паисий Хилендарски“, ВТУ „Св. Св. Кирил и Методи“, Института по етнология и фолклористика с Етнографски музей към БАН и др.

Съвременни аналогии за магичната сила на червения цвят в обредния свят на българина

Анелия Милушева, магистър,

катедра „Етнология“,

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Цветовете около нас ни въздействат непрекъснато със символиката и енергийните потоци, които внасят в пространството, съзнанието и живота ни. Цветните комбинации в природата, в интериора, дрехите или външността ни говорят на таен език, който само интуицията ни е в състояние да дешифрира точно. Заради обогатеността си едни предмети се открояват изключително ярко, а други остават почти невидими. Несъмнено червеният цвят е един от най-забележимите. Според статистики, това е цветът, който най-често се определя като предпочитан и любим в съвременното ни, а по исторически изследвания и данни червеното като цвят съпътства неизменно човека, във всяка една област на неговия живот от праисторически времена до днес. Намираме го при пещерните рисунки и долавяме важността му във всички древни цивилизации – Египет, Китай, Рим, народите на Мексико, както го откриваме и във всяка една сфера на традиционната ни българска култура. Усещаме осезателно присъствието му като отглас на старата ни народна обредност в живота си и днес. Магичната му наситеност пък ни изпраща към необясними и свръхестествени негови характеристики, дълбоко залегнали в мирогледа и традиционните вярвания на българина. В народната ни традиция магическото мислене няма необходимост от логически обяснения, а от вяра в свръхестественото и неземното. То съпътства цялата ни фолклорна култура, вгражда се навсякъде в нея, проявява се дори в най-обикновените, всекидневни действия, но най-видимо присъства в обредността. Балансира и внася ред в човешкия свят, като го прави познаваем и подреден. Предаваната векове наред традиция на народа ни е разказ за кръговратите на човешкия живот, знание за мъдростта и магията

на всяко прекрчване от един момент в друг, възстановяването на космичния ред и порядък и най-важните ценности в един човешки живот – плодородие, изобилие, любов, здраве, челяд, богатство. Цветовете са част от този космичен ред, като донасят в човешкия свят нещо от божественото, от идеалното, от нечовешкото, в което са корените на човешката душа. Те имат своя естетическа и социална тежест и са част от визуалната информация от обредната традиция. Според Мони Алмалех, в книгата „Корени“, всички усещания и качества на жизнения дух са обвързани знаково с определен цвят, а като използва червено във фолклора, човекът въздейства на околния свят и прави свързване с космоса. “Всичко това обвързва носещия червено с целия онзи „символен ред“, обхващащ червените предмети, със съотношението между видимо и невидимо, разбирани като материално и духовно, идеално. Слагайки червено на дрехите или носията се отправя послание и на божествено, и на сакрално, и на народно равнище“ (Алмалех 2006: 30).

В етнографската литература намираме множество данни за присъствието на червеното като магичен и предпазен цвят в българската народна традиция. Още в трудовете на доайените в етнографската наука Димитър Маринов и Христо Вакарелски откриваме документиране на сакрални моменти в мисленето на българина и основен за бита му архетип за силата на червеният цвят в качеството му на апотропей. Много подробно описание на отделни моменти, свързани с червени елементи в конкретни традиционни български обреди срещаме и при автори като Иваницка Георгиева, Петър Динеков, Лилия Старева, Николай Колев, Валентина Шарланова, Георг Краев и много други, както и в редица студии, разработки и статии с етнологка насоченост.

Предвид широтата на темата и присъствието на червения цвят почти във всеки обреден момент от народната ни традиция, в настоящата разработка ще се съсредоточа върху разглеждане на апотропейното значение на червения цвят в периода на преход от зимата към пролетта. За целта ще конкретизирам отделни моменти от традиционните ни пролетни обичаи и обреди и ще направя опит за анализ на съвременното им състояние и мястото им в бита на хората днес. Искам да направя уточнение, че е възможна липса на пълнота и детайлна изчерпателност на разглежданата проблематика, както при обзорния преглед на материалите, така и при изводите от настоящата работа. Теренните материали са събирани в едно единствено населено място и са малко на брой, поради което не биха

могли да бъдат общовалидни. Цел на разработката е да покаже важността на червения цвят в българската обредност в миналото и присъствието му днес като архетип на възприятие, а от там и стереотип на поведение, свързан с определени вярвания и представи. За основен подход на работа съм избрала етнографски преглед на изследвания и научни трудове, свързани с българския бит и култура, като целенасочено съм извадила само детайлите, свързани с конкретиката на моята тема, а именно червения цвят. Като допълнителни методи съм включила и непосредствено наблюдение върху поведението на хората, интервю и кратка анкета, включваща въпроси, свързани с наличието или липсата на червен цвят в съвременната обредност. Теренните материали са събрани в периода между месец февруари и месец май 2017 год., в района на с. Бистрица, Софийско.¹

Българските народни вярвания са неделима част от традиционната култура. По характер те са синкретични и представляват своеобразна смесица от представи на няколко етнически компонента, а по своята религиозна определеност са по-скоро християнски, в отделни моменти с изцяло или частично съхранена езическа основа. Не могат да се разглеждат отделно от останалите елементи на народната култура. Традиционните схващания са взаимосвързани с обичайно-празничната система, с календарната обредност, с народната медицина, с християнската религиозна догма, с цялостния бит и начин на живот на българина, където се разгръщат в пълнота. Те са тясно свързани и с представата на човека за света, за хаоса и космоса, за цикличността на живота и времето. От митологична гледна точка, цикличното възприемане на времето обуславя наличието на периоди на преход от една фаза в друга. Тези моменти бележат граница между два цикъла. Последователността им може да се разглежда и като поредица от повтарящи се преходни интервали, наситени с положителни и отрицателни елементи. Подробно описание на възприятията за неизбежна повтаряемост на житейските периоди срещаме в „Българска народна митология“ на Иваничка Георгиева: „Съзнанието на човека се формира на основата на възприемането на цикличните изменения в природата. То възприема и социалното време на колективното битие като последователно повторение на определени

¹ В периода между месец февруари и месец май 2017 год. проведох интервюта с 5 жени и 3 мъже, на възраст между 23 и 84 години, от с.Бистрица и от всички тях получих попълнени анкетни карти, включващи въпроси по темата на разработката.

затворени цикли. Социална значимост и ценност за архаичното общество притежават само онези актове, които редовно се повтарят и са осветени от традицията.“ (Георгиева 1983: 75). В моментите на преход, или смяна на едно състояние с друго, относителното равновесие в опозицията положително-отрицателно се нарушава. Това от своя страна води до митологичното схващане, че преходният период е време-граница, време-преминаване между дихотомиите смърт-живот, нощ-ден, стар-нов. Това е момент на нарушено равновесие между силите на небето и земята, срок за изолация от социума, време на съприкосновение с демоничните сили на хthonоса: „Границата между реалното и иреалното пространство е условна и подвижна, с пространствено-времеви параметри. В традиционния мироглед на тази граница винаги са поставени митологични персонажи, които осъществяват връзката между двата свята, и същества (магьосници), които получават свръхестествени способности благодарение на осъществената връзка с другия свят.“ (Георгиева 1983: 70). Преходният период е безструктурен и продължава до акта на ритуалното очистване и връщане в културно усвоеното пространство. В такива моменти съществува и възможността за установяване на връзка между земното и отвъдното и точно тогава е налице сериозна наситеност от магически обредни практики и действия, изискващи и предизвикващи апотропейни представи: „Преодоляването на границата между двата свята или нейното овладяване са в основата на много поверия и магически действия. Те се извършват на определено пространство - граница (пусто огнище, комин, кръстопът) и през определено време - граница (полунощ, преди изгрев)“ (Георгиева 1983: 77). Именно в тези народни обреди откриваме червения цвят като най-силен апотропеен елемент, имащ енергията освен да пази, да възстановява баланса и да поддържа границата.

В традицията червеният цвят е знак за жизненост, здраве и любов. Червеното е светлината на изгряващото и залязващо слънце, на течащата кръв, на огъня. То е цветът на победата и на живота. Съдържа в себе си плодовитост и е знак за фертилна зрялост. Народните вярвания и представи и породената от тях обредност, характерни за преходния период от зима към пролет, се отличават с изключително богатство и разнообразие. Червеният цвят с неговата магична характеристика като апотропей осезаемо присъства във всички обреди и празници от периода.

Преходът от зимата към пролетта, който сам по себе си не може да се приема като конкретен момент, а трябва да се разглежда като продължителен период, астрономически се свързва с деня на пролетното равноденствие, но като се вземе предвид условността на границите в народната култура, бихме могли да поставим началото му на първи март (1.03), със серията мартенски обреди и обичаи – Баба Марта (Първа Марта, Летник) на 1.03, Младенци (Свети Четиридесет мъченици, Си светци, Светого) на 9.03), Благовещение (Благовец) на 25.03 и целият Великденски обреден цикъл, съобразен с първото пролетно пълнолуние, което пък определя датата на Великден (между 4.04 и 8.05) и оттам всички свързани с него празници, като Тодоровден, Лазарица и Цветница (Връбница). Също съвсем условно можем да определим за край на този преходен цикъл от зима към пролет Гергьовден, 6.05. (до 1976 г. Гергьовден се празнува на 23 април)

Пролетните празници и обичаи започват с месец март, когато цялата природа, растения и животни се събуждат за нов живот. В своя многовековен опит народът ни е доловил значението на този период, от който е вярвал, че зависи бъдещата реколта. В народните представи март се свързва с плодоносните свойства на женската натура, което намира отражение и в женското име на месеца. Дори и днес това е единственият месец, определян от народните поверия и схващания като женски. Всички обреди и обичаи през месец март са подчинени на идеята за възкръсването на природата – както доброто, носещо бъдещо плодородие, така и потенциално опасното, защото затоплянето на времето се свързва и с появата на вредоносни сили за хората и за реколтата. Първите дни (Пиринско, Разложко, Кюстендилско, Родопско) или последните три дни на март (Пловдивско, Хасковско) се наричат Заемници или Броени дни. Съществуват легенди от различните краища на България за това как Сечко (м. февруари) взима от Баба Марта няколко дни назаем, за да задържи зимата или пък как самата Баба Марта си присвоява дни от м. април, за да си доизкара яда върху хората с вятър и студ. В традицията тези дни се използват за прогнозиране на времето, стопанската година и реколтата. Те принадлежат сякаш едновременно на всеки един от месеците и са своеобразен момент на преход между два периода – времето преди новото раждане на света, когато все още е хаос и безпорядък и последвалото спокойно равновесие. Стара жена, като Великата богиня майка, родоначалничка на света, трябва да извърши магическо превъплъщение. Бабините дни,

границата, приличат на Мръсните дни и на есенните Вълчи празници. В предхристиянската култура същинската Нова година започва на 1 март (Старева 2007: 93). Това ново начало е богато обагрено в червен цвят. Посрещането на Баба Марта с червено, простирането на червен плат – риза, престилка, кърпа, на прозореца, на оградата, на покрива или на портата е магическо неутрализиране на всичко лошо, което върви с митичния образ на старицата и идва от тайнствения, непознат, „друг“ свят. Ритуално и символично се измита и изнася зимата т.е. старото, злото, неплодородното, смъртта и се посреща Баба Марта „на чисто“. Както обобщава Димитър Маринов: „Тоя ден се посреща с радост и в знак на тая радост по къщите гуждат червено или друга червена материя, или пък червена материя навързват на прът и го изправят под стрехата. Туй червено платно трябва да се размята, за да се засмее баба Марта и да пече слънце.“ (Маринов 1994: 521). Червеният знак, който е израз на ритуалното посрещане, обикновено се оставя да стои 9 дни т.е. до 9 март (Младенци).

На територията на цяла България най-спазваният и почитан обичай на първи март, който трябва да осигури здраве и ритуално да посрещне пролетта, е изработването и киченето с мартеници. Мартеници се приготвят за цялото семейство, включително за домашните животни, дори и за дърветата и някои битови инструменти като стан, плуг и т.н. (Миков 1985: 15). Тези битови предмети имат също силни ритуални функции в други обреди и по този начин чрез закичването им с мартеници се поощрява и тяхната сила, както и предпазването им от негативно външно въздействие: „От многото уреди, които се употребяват в женското ръкоделие, едно голямо число народното вярване е облякло в одежда на религиозно почитане и дало им е сила магическа. Тия уреди се срещат във вярванията, в обредите и религиозните обичаи, а особено в магиите и народната медицина.“ (Маринов 1994: 206). Мартениците се изработват от бабата в семейството, т.е. старата жена, която е дала най-много живот, притежава най-много житейски опит, отродила е и по този начин е вече обредно чиста. За направата на мартениците се използва вълна, която е събирана през лятото от храстите по полето, т.е. тя не бива да е стригана от овцете, а да е паднала сама, да е стояла на открито и да е поела магическата сила на тревите по поляните и на звездите. Една част от тази вълна се оцветява в червено, а другата се оставя бяла. В някои райони към бялото и червеното се добавят и други

цветове: „В Родопите мартениците се правят от много цветове, в Софийско и Мелнишко основните цветове са син и червен. Синият цвят е свързан с небето и водата – два от четирите основни елемента на света. Смята се за белег на божествената вечност и заедно с това – на аристократичност. Зеленият цвят е знак за плодородие, здраве, възраждане, празничност.“ (Старева 2007: 399). Възрастната жена, която приготвя мартениците трябва да е чиста и в чисти дрехи, като съществува обредната забрана – да не е пипала огън преди това. Запридането на мартеницата се извършва наляво, като жената затваря очите си, за да са затворени така и очите на змиите, вълците, т.е. враговете и неприятелите, за да не нападат човека, който ще носи мартеницата. При завързването на двата края на мартеницата се казва също така да се завържат на змиите, респ. вълците (враговете) устите, за да не нападат. След като са усукани конците, мартеницата се закача да пренощува на трендафил, за да бъде допълнително наситена с пречистваща и предпазваща сила. Бодливите растения са считани за силни апотропеи, заради бодлите им, които ги предпазват от допир: *„Трънът според народната вяра пази от чума, холера и други болести. Във време на чума, холера, сипаница бягат в трънливи места и тамо тия болести не могат да проникнат. Ето защо всички дворове селски, като се оградят с окопи, тия окопи се затрънват с тръне.“* (Маринов 1994: 93). Сутринта на първи март с мартеници се закичват всички за здраве и късмет през идната година, тъй като самият ден бележи също едно ново начало. Тази традиция съществува в пълна сила и днес. Всички от анкетираните респонденти, споделиха, че на първи март разменят мартеници с близки и познати. В с. Бистрица, към днешна дата, не се наблюдава обредно посрещане на празника с други червени атрибути, като също не открих данни това да се е случвало 50-60 години назад. Въпреки видоизменената традиционна форма на първомартенския обред, силата на вярването в апотропейната функция на мартеницата е съхранена в чист вид.

„Някои от мартениците се изработват във формата на две фигури – мъжка и женска. Женската е наричана Пенда и е червена на цвят, а мъжката се нарича Пижо и е бяла. Не са необходими много усилия, за да се познае в това фигуративно изображение представянето на изначалната божествена двойка – Богинята и Бога. Самото назоваване Пенда е с твърде възможна етимология от Бенда, т.е. Бендида. Назоваването по този начин на Великата Богиня на древните траки продължава да присъства и до днес в традиционната обредност и

то в съвсем открит вид. Това забелязваме при обредната формула свързана с жертвата на прасе по Коледа – „Пенда, че Перенда, догодина сто кила сланина!”, а и тук при назоваване на червено обагрената женска фигура на мартеницата. Мъжката фигура носи названието Пижо, което доколкото е известно се използва за малко мъжко дете, което още не е кръстено. По този начин народът е запазил своята традиционна вяра във Великата Богиня и Нейния Син. Носейки техните вотивни изображения или цветовото им означение народът цели измолването на тяхната благославяща сила и настъпването на плодородната сила на слънцето, т.е. пролетното равноденствие. Мартениците се носят или до виждането на първите знаци на пролетта – щъркел, лястовица, разцъфнало дърво, или до 25 март. След този период те в никакъв случай не се изхвърлят, а се закичват на разцъфнало дърво или се поставят под камък.“ (Мишев 2015: 236). И двете практики целят единението на човека от една страна със събуждащия се живот в растителността, а от друга – със силата на земята и Богинята, символизирана от камъка. Днес е възприето мартеницата да се дарява и носи преди всичко за здраве. Въпреки, че осмислянето на този обред се различава от предишното му възприемане за единение на човека с природните сили, днес съществува първомартенска празничност като цялостна традиционна система. Дори да не се търси и осъзнава функцията на вълнения конец като медиатор между световите, в съвременето ни все по-често и устойчиво се налага изработването на мартениците от вълна и то по традиционен, стар начин, включително се наблюдава и масовата им лична направа в домашни условия. Този процес би могъл да се разглежда като ново осмисляне и връщане към традицията с цел нейното възраждане и запазване.

В дълбочина обичаят носене на мартеница може да бъде свързан с изработването и носенето на талисман от конци, който се прави по определен повод, но притежава същата апотропейна символика и съдържа неизменния червен цвят. Дори и в нашето съвремие се срещат хора, носещи червен конец „против уроки“ и вярващи в силата му. Днес наблюдаваме същото връзване на този амулет на ръчичката на бебето, както това се е правило и преди повече от сто години. Масово явление е бременните жени да използват гривна от червена материя като предпазен талисман. Въпреки, че половината от интервюираните респонденти споделят, че не вярват в „чудото“ червен конец, част от тях

също в даден момент го използват „за всеки случай“. Други пък го носят по-скоро като демонстрация на своеобразен традиционен стил на поведение или като вид мода.

Както вече споменах, народните представи и породената от тях обредност, характерни за този преходен период от зима към пролет, се отличават с изключително богатство и разнообразие. Част от тях са свързани с естествения природен ритъм на обновяване на растителния и на животинския свят, други – с представите за свърхестествените демонични сили на плодородието и вегетацията. Началото на пролетта в християнския празничен календар се отбелязва с дните Свети четиредесет мъченици и Благовещение. Според народната вяра на Младенци (Свети четиредесет мъченици) слънцето забива 40 железни шиша в земята и по този начин я затопля. За празника са характерни и множество обреди и магически ритуали, свързани с болестите, най-вече с шарката. Съществуват и редица вярвания, че каквото се засади на този ден ще расте бързо, здраво и красиво. И тук неотменно намираме червения цвят с неговата ритуално-магична наситеност и предпазваща сила. Вечерта преди празника се правят и редица гадания и предсказания. Девојка взема три къса коприва и ги завързва с червен конец. Нарича ги на мъжки имена. На сутринта вика своя приятелка да избере един от стръковете. На когото е наречен, той ще е нейният избранник. За предпазване от ухапване от змии, на вътрешната страна на долния ръб на върхна дреха се зашива червен конец. Въпреки че в тази практика по-важна роля има "зашиването" (прави се, за да се „зашият“ устата на змиите), червеният цвят на конца също е важен елемент, потвърждаващ апотропейната му функция. В Тракия на този ден момите изпълняват много интересен обичай – светого, с който символично въвеждат пролетта в селището. Девојките се събират в една къща и правят кукла от кросно на тъкачен стан. Обличат я в булчински дрехи, а на главата ѝ поставят червено було. Момите слагат така приготвената кукла на шейна и с нея обхождат селото, минават край свещени могили с вековни дъбове, край аязми и оброци. Накрая отиват на реката и развалят куклата, измиват кросното и се пръскат с вода. Чрез този ритуал бъдещите невести искат да осигурят здравето и плодовитостта си. Тук откриваме и знаковата червена невестинска прекривка (було), чието значение е свързано със смисъла на обредното действие и в този обред, и съответно в истинската сватба, скриване и променяне на същността в архаичен обреден преход на откъсване от един етап и прекриване в нов, с

предопределен добър живот, щастие и плодовитост. За съжаление този ритуал вече не е така популярен, а в района на изследваното от мен село не е съществувал въобще.

Празникът Благовец (25.03) бележи цялостното събуждане на природата за нов живот. Широко разпространено е вярването, че на този ден змиите излизат от земята; кукувицата кука за първи път и известява пристигането на самодивите; мечката се събужда от своя зимен сън. От митологична гледна точка и трите олицетворяват силите на хтоноса, но имат и двойнствен характер. Тяхното поставяне на границата между човешката и животинската природа, между усвоеното и чуждото пространство, изнася на преден план медиаторската им функция, която е от изключителна важност за моментите на преход. Най-често срещана метаморфоза на стопанина на дома и имота е във вид на змия: „Всяко място, извор, лозе, нива, синор, къща има свой стопан най-често в образа на змия. Веднага трябва да се посочи, че такава функция изпълняват не всички змии, а само смокът. Според представите невъзможно е смокът-стопанин да бъде убит с дърво или нож, а и куршум не го лови. Ако някой все пак се опита да го убие, този човек непременно ще се разболе, ослепее и даже ще умре.“ (Георгиева 1983: 61). Кукувицата от своя страна, е атрибут на самодивата и често е свързвана пряко със света на мъртвите: „На Благовец майките не позволяват на дъщерите си да ходят рано сутрин за вода, за да не срещнат там юдите и самодивите.“ (Попов 1994: 189). Мечката пък, често се явява като едно от превъплъщенията на змея – най-яркият представител на подземния свят. И двата образа имат твърде близки черти. Сближава ги техният хтоничен характер, връзката им с тотемизма и инициациите. Особено интересна е връзката девойка – змеица – мечка. Змеицата е мома, която се явява като мечка и чрез определени обреди окончателно се превръща в животно. Това се получава при нарушаване на приети норми на поведение и без съмнение е отглас от обичаите за инициация (Георгиева 1983: 53). Свързани с появата на животните, празниците през март имат предимно очистителен и предпазен характер. Като типичен преходен период времето през тези дни се свързва в народното съзнание и с появата на различни демонични сили, от чието влияние можем да се предпазим отново с помощта на червени атрибути, вързани с червен конец босилекови китки и огън. На Благовец главен елемент в обичаите е огънят, с неговото очистително действие. Той е земният аналог на слънцето, свързан е с неговото движение по небесния свод, с времето,

което определя то, с преходите в него. Затова огнените магии са и вид слънчеви магии. Всъщност са земната, човешка представа за тях. Огънят заема важно място в народните вярвания, които му приписват магическа, очистителна, предпазна и профилактична способност. Той може да прогонва зли духове и болестотворни демони, да отпъжда вредни животни и да предпазва от градушка. Като проекция на небесния огън се явява посредник между небето и земята, между двата свята (Арnaudов 1994: 242). Именно тук откриваме отново и наситеността на червения цвят в закрилящата, пропъждаща лошото и репродуцираща сила на пламъка. Днес рядко се наблюдават такива обредни действия, но само до преди 30 години, практики за прогонване на нечистите сили и злото, вечерта на 24 март, чрез ритуално удряне на метални предмети и палене на огън, съществували в с. Бистрица. Това, че днес ги няма може би се дължи на отдалечеността от традиционните представи за връзката на човека с природата и зависимостта му от нея, както и на липсата на съвременно обяснение на необходимостта от този обред.

Като типичен преходен период, времето от Благовест до Петдесетница (края на Великденския празничен комплекс), се свързва в народното съзнание с появата на различни демонични сили. Съществува вярване, че на Велики четвъртък се „пускат“ душите на всички мъртъвци. Според различните представи, покойниците остават на земята, скрити в цветовете на дърветата, до Затворения понеделник, до Спасовден или до Св. дух. Това дава възможност за установяване на пряка връзка с тях, за което свидетелстват много ритуали като паленето на огньовете в нощта срещу Цветница или Велики четвъртък, за да се греят душите (Gentshev 1977); носенето на орехови листа в черквата и на гробището на Спасовден или на Св. дух, за да се пази сянка на мъртвите; оглеждането в кладенци, за да се видят лицата на починалите и др. И тук, в досега с отвъдния свят, отново откриваме вълненият конец, обагрен в червено, но този път носещ успокоение на мъртвите. При сбогуване с починал, близките му се измерват с червен конец и слагат конците до тялото в ковчег. Така той трябва да се излъже, да си мисли, че всички са с него и така, че няма да се лута сам на „оня“ свят (Старева 2007: 476). В средата на XX в. подобен ритуал се е срещал и в с. Бистрица, където бяла кърпа, завързана с червен конец е поставяна в ръцете на мъртвеца, преди затварянето на ковчег, но

значението на това действие е загубило своето обяснение, а днес въобще липсва в погребалния обред².

Разглежданият преходен период е обвързан и с появата на превъплътени мъртъвци, между които са навите и стопана на дома. Някои от обредните практики на Благовец са пряко свързани с представите за домашния покровител. В отделни области жените месят питки и ги поставят на къщния праг за змията – чуварка на къщата. Почти общобългарски характер има и поверието, че стопанинът на заровените в земята пари се появява като огън в нощта срещу този празник (Шарланова 2010: 68). На Благовещение има традиция да се пробиват ушите на малките момиченца, която съществува непроменена и днес. В миналото продупчването е ставало с игла и червен конец. От народната етимология на името Благовец (благо – сладко) се вярва, че всяка рана на този ден зараства бързо и именно затова, „за да не боли“ биват правени тези ритуални дейности – пробиване на уши при хората, дамгосване и резки по ушите на животните и други (Шарланова 2010: 68). В традицията повсеместно се среща обичаят на новороденото и на родилката да се завързва червен конец на ръката. Такава практика, както вече споменах, съществува и в наши дни в почти непроменен вид и символика. С червено се бродират шапчицата, пеленката и дрешките на детенцето. С това се прави магия за здраве и жизненост. Червен конец върху китката пази бременната жена, ако ѝ се наложи да излезе вечер или да отиде на погребение на близък човек. Ако умре некръстено дете, покриват главата на майката с червена кърпа и се надяват тя да я предпази и защити от следващи беди и смърт на децата ѝ. Широко разпространена в миналото е практиката с предпазна цел да се носи муска или гердан, гривна, амулет, вързан на врата с червен конец (Йорданова 2010: 14). Днес доста от тези действия са видоизменени, но продължават да съществуват като дълбоко залегнал архетип на поведение. И в съвременieto ни рядко ще видим бременна жена на погребение, дори на близък (баба, дядо, свекър, свекърва).

Условността на границите на този преходен период от зима към пролет ни дава възможност тук да разгледаме и целия Великденски обреден цикъл, започвайки от първата седмица след Сирни заговезни, наречена Тодорова неделя, като празничната кулминация

² споделено от Дина Колева /64 г./ от с.Бистрица

на тази седмица е самият Тодоровден. В обредните моменти отново откриваме китките, завързани с червен конец, висулките и пискюлите от червени чушки, мъниста и цветя, увити с червена вълна, като богата украса върху конските гриви, както и красиво обшитите с червено премени на младите невести, имащи отново същата роля на преграда срещу лошото, вредното и нечистото. Две поколения назад и в Бистрица, на Тодоровден, свекървите са водели своите пременени в сватбените си дрехи снахи в църквата на селото- „да ги покажат, да се изфукат с тях.“³. Днес това вече го няма, но пък кушии на тоя ден се случват в доста околни села. В Бистрица, стопаните, които имат коне и в конната база, празникът се отбелязва със специална украса върху гривите и традиционни за повода веселби.

Особено интересни са старинните обичаи, изпълнявани на Лазарица и Цветница – лазаруване, боенек и кумичене. В дълголетното им развитие са настъпили промени и днес откриваме редица различия, които идват и от особеностите на етнографските области. Но навсякъде лазарките благославят за здраве, плодородие и добър живот, като неизменно носят със себе си обреден реквизит, имащ апотропейна, силно продуцираща и възобновяваща функция – червени чехли, червени цветя, изобилстващ червен цвят в шевиците, символизиращ фертилна зрялост при заеманите от по-големи сестри или близки роднини сватбени одежди. Самите обреди са вид инициация. Много ярко е изразена социализиращата функция на тези обичаи. Според народното обичайно право не може мома да си омъжи, ако не е била лазарка. А омъжи ли се, не може вече да лазарува (Йорданова 2010: 75).

Спазвайки отколешната традиция, всяка пролет на Лазаровден, по улиците на с. Бистрица, могат да се срещнат лазарки. Момичета, танцуващи в ансамбъла към читалището, с радост, и с особена гордост продължават живота на този красив пролетен обичай, въпреки очевидната липса на притеснение, че без да са минали през тази инициация не могат да се задомят или има опасност да бъдат откраднати от змей. Те обикалят от къща на къща, пеят за здраве и берекет и пренасят напред във времето самобитния ни фолклор. Докато в съвременния свят спазването на ритуала е по-скоро

³ споделяно от Крема Гьорева /84 г./ от с.Бистрица

театрално, но с особен тип осмисляне за връщане, възраждане и запазване на българската народна култура, то в традиционното фолклорно мислене съществува и друга, митологична натовареност и връзка между „нашия“ и „другия“ свят в представите за появата на змея, като представител на отвъдното и пролетните момински обичаи с женитбена насоченост – лазаруване, кумичене, великденски и гергьовски люлки, Мара лишанка и ладино хоро. От записи на Димитър Маринов става ясно, че тези обичаи са имали в миналото обща цел – да осигурят здраве и плодородие, да предотвратят природни катаклизми, като суша, градушка и др. Наред с това, те притежават и митологичен смисъл – момите, участвали в обредите, не са застрашени от опасността да бъдат залюбени и грабнати от змея – господар на подземното царство, държащ „заключени“ всички блага. Мотивът за „отключването“ на плодородието в най-общ смисъл съдържа идеята за победа над хтоничното. По същество тази идея има и аграрен смисъл, изразяващ се в победата над студа и зимата, чието семантично съответствие отново е змеят. Хвърлянето на обредния реквизит – хлябовете кукли, венците от върба, куклата Мара лишанка, се осмисля като очистителен акт, чрез който се ликвидира вредоносното действие на митичния персонаж и се осъществява новата социализация на момите, участнички в обредите. Като типичен преходен период, времето от Благовест до завършека на Великденския празничен комплекс, се характеризира с поредица обредни практики и магически действия, целящи както предпазване от силите на хтоноса, така и тяхното омилоствивяване или прогонване, чрез огън, или чрез силата на червен апотропеен атрибут, като котле с вода, оставено на месечина, с нож отгоре, завързан с червен конец (Старева 2007: 97).

Изключителна наситеност на обредни елементи в червен цвят намираме и в един от най-големите и тържествени християнски празници – Възкресение Христово. По същество Великден е изцяло християнски празник, но същността му е изградена върху митологемата живот – смърт - живот, което в крайна сметка е представа за преход и в него са съхранени немалко реликти от предхристиянски вярвания и обреди, характерни за територията на днешните български земи. Най-разпознаваемият реквизит на великденските празници е червеното яйце, както в миналото, така и днес. По стара традиция първото яйце за празника се боядисва в червено. Вярва се, че то, а и изобщо червените яйца, имат магическа сила и предпазват от злини и болести. С тях се бае против уроки и се развалят

магии. С първото червено яйце се потъркват лицата на децата и се чертае кръст по челата им, „за да са здрави и червени“. Това яйце се поставя под домашната икона и се пази за лек до Велики четвъртък на следващата година. Съществува обичай да се скрива червено яйце и в раклата с чеиза на момата или при бубите, за да пази от уроки. Моми и невести носят по едно червено яйце в пазвите си до Великден. Боядисаните преди изгрев яйца, на Велики четвъртък, се изнасят на двора и се поставят в сито, върху червен плат, обръщат се на изток, „за да ги види слънцето“. С такива червени яйца се украсяват и обредните великденски хлябове. Черупките им пък имат сила да предпазват и прогонват злото, заради което се замазват в стените на къщите или под праговете на вратите. Червеното яйце от Великденския колак, заровено на Гергьовден в нивата, пази от градушка и болести по насажденията. Всеки гост, роднина или приятел се дарява с червено яйце, за здраве, късмет и предпазване от болест. Този, който влезе в дома на празника, а и през цялата Светла неделя, не трябва да си тръгва без такъв червен дар. Който го направи, ще изпрати надалеч късмета на къщата и берекета на нивите и градините.

От митологична гледна точка яйцето се осмисля като първоизточник на живата материя. В християнството то е символ на безсмъртието. Червените великденски яйца носят идеята за възкресението и надеждата. От събраната информация от проведените интервюта и анкетни карти става ясно, че и в съвременieto ни червеното великденско яйце има тази магична натовареност да носи здраве, да предпазва и да е изключително силен великденски празничен атрибут. И днес всяка домакиня боядисва първото яйце неизменно в червено. Масово по-възрастните жени потриват бузите и челата на децата и близките си хора с яйцето „за здраве“. Спазват се почти непроменени и други обредни моменти като поставяне на първото червено яйце пред икона, носенето на червени яйца в църква, разменянето на яйца между близки, роднини, приятели и др.

Гергьовден (6.05) заема важно място в годишния празничен календар на българите. Чества се в разцвета на пролетта и поставя началото на новата стопанска година. Той е един от най-обичаните и почитани български пролетни празници. Не случайно за него народът ни казва: „Хубав ден – Великден, още по-хубав – Гергьовден!“. Този празник е богато наситен с обичайна обредност и практики, включващи задължителни апотропейни атрибути и ритуални моменти в червено. В миналото традицията да се коли агне е толкова

силна, че домакинство, което не даде курбан, в чест на светеца, подлежи на укор от съселяните си. Жертвеното животно се окичва с венец от цвете гергьовче, здравец и букова шума, набрани сутринта на празника и завързани с червен конец, за да прогонва злите и нечисти сили. По стар почин, запомнен от векове, жертвоприношението се извършва от най-възрастният мъж, пременен в нови, чисти дрехи, а калпакът му е закичен с китка здравец, овързана отново с червен конец. Агнето се коли при огнището или до източната (към изгрева на слънцето) стена на къщата, като червената кръв трябва обезателно да опръска стената. С тази кръв майките правят кръстен знак по челата на децата, за да бъдат здрави и червени и „да не ги ловят уроки“. И добитъкът се бележи с кървав знак, за да бъдат животните читави. С кръвта се намазват и праговете на вратите, за да „не влизат болести и магии в къщи“. Останалата кръв се събира и се заравя „на чисто място“, където човешки крак не стъпва. На други места агнешката кръв се закопава под плодна овошка, трендафилов храст или на нивата. Среща се практика да се излива в реката, „за да тече берекет в къщата, както тече водата“ или да се залива върху мравуняк с пожелание „да се множат агнетата като мравките“ (Шарланова 2010: 97).

С Гергьовден започва лятната паша и затова рано сутринта овчарите изкарват животните по ливадите. Обредно се издоява първото мляко в котле, украсено с билки, здравец, див чесън, коприва и гергьовче, вързани с червен конец, които ще предпазят овцете от „зли очи“ и от уроки. Продуциращата и апотропейна сила на червеното се използва и при украсата на обредните хлябове. Около някои от тях се усуква червен конец, други се окачват с червена прежда на врата на жертвеното агне, трети се завиват с червени кърпи или се украсяват с китки, завързани с червена вълна. Целият празник е изключително цветен и изобилстващ от веселие, песни, танци, люлеене на люлки, общоселски празнични трапези и още множество обредни практики. Част от тях, също тематично свързани с червения цвят – венците от цветя, вързани с червен конец и закичени по прозорците и вратите на къщите, китките на момите и на ергените с червени цветя и конци, преспиване край аязми и оставяне на червен конец на мястото за оздравяване, обредно събличане на сватбените дрехи на младите булки и заменяне на булчинската забрадка (обикновено червена) с невестинска, напяване на китки или пръстени (често и тук присъства червен конец) и не на последно място - обредно заравяне на червено

великденско яйце в нивата за плодородие. Почти всички тези обредни действия срещаме в съвременното ни във вид на сценични възстановки, целящи запазване на традицията, а празнична китка обичайно се завързва с червен конец и днес. Няма съвременен празник, свързан символно с народната ни култура, в който да не присъства традиционната босилекова китка, обикновено с червено цвете, и задържително завързана с червено. Особеният интерес към възстановяване на старите обредни практики води след себе си повишаване на търсенето и осмислянето по нов начин на традицията.

Анализът на българските народни вярвания и обредни практики, свързани с преходния период от зима към пролет в календарно-празничната система, и тяхното сравнително типологично съпоставяне с вярванията и обредите от съвременното ни, очертават няколко конкретни извода:

- В традиционната култура периодът на преход от зимата към пролетта, по същество, има характер на преход от старата към новата стопанска година. Представата за това се проявява широко в светогледа, в календарната и семейна обредност. По своя произход и характер осмислянето на празничността е в по-голяма степен езическо, макар до нас да достига в своя адаптиран християнски вид. По същество носи идеята за вечната борба между двете противоположни сили, осмисляни от митологична гледна точка като сили на доброто и реда (небесното, соларното начало, космоса) и сили на злото и безпорядъка (земното, хтоничното начало, хаоса). В съвременното ни тази представа за нарушено равновесие между двете начала и тяхното временно сливане в едно цяло, като гранично време липсва и се възприема само като преход от един годишен сезон в друг, без връзка с трудовата заетост на хората.

- Част от традиционните обредни практики имат апотропейна функционална насоченост, други – очистителна, трети – медиативна – целят омилоствивяването и предразполагането на свръхестествените сили, от които според народната вяра зависят плодородието, здравето и раждаемостта. Днес също би могло да се приеме, че съществува защитна функция на отделни обредни елементи и атрибути, която се свързва със запазването или възстановяването на здравето и плодородието, или за предпазване от негативни влияния. Тази катартична функция на червения цвят в съвременния свят е по-

скоро вътрешно-психологическа, отколкото свръхестествено осмислена, но има също толкова силен апотропеен елемент. Що се отнася до червеното като медиатор, намираме тази му функция в посредничеството между реално съществуващото и осезаемо невидимото, необяснимото, но носещо остатъци от архаичен мироглед.

- В старата народна култура преходните периоди като гранично време са свързани и с преминаването от една възрастово-социална категория в друга. В съвремеността смяната на социалния статус на индивида по никакъв начин не е обвързана с природните цикли и сезони.

- И в традицията, и в новото време червеният цвят се възприема като силен и жизнен елемент. Има апотропейна функция, като служи за предпазно и отбранително средство. Неговият защитен характер го включва в множество непонятни за съвремения българин „магични“ действия. И въпреки отдалечеността на днешния човек от старата народна обредност, традиционните вярвания в свръхестественото и липсата на връзка със земята като източник на препитание, червеният цвят продължава да играе ролята на защитен елемент, натоварен с изключително могъща съпротивителна и предпазваща сила.

В заключение можем да приемем, че апотропейната натовареност на червения цвят и неговата магична сила са се превърнали в архетип, който е залегнал дълбоко в народопсихологията на българина. Вярата в неговата защитна функция не намалява, но използването му с това му предназначение в ежедневието е строго индивидуализирано и няма общовалиден характер. За щастие през последните години се наблюдава желание и опит за възстановяване на различни обреди от традиционния празничен календар, които през времето на социализма бяха почти заличени. И въпреки, че тези практики носят множество модерни елементи, неминуемо внасят в съвремието ни онзи традиционен самобитен компонент, който ни доближава до корените и ни дава усещането за свързаност с миналото.

Библиография:

Алмалех, М. 2006. *Корени.* София

Арnaudов, М. 1943. *Български народни празници.* София.

Бенина-Маринкова, В. 2003. *Календарни празници и обичаи на българите.* София

Генчев, С. 1989. *Етнографски проблеми на народната духовна култура.* София

Генчев, С. 1987. *Сватбата. Български празници и обичаи.* София.

Герov, Н. 1977. *Речник на българския език.* София.

Дяков, Т. 2003. *Народният календар.* София.

Етнография на България, 1985. т.1. София

Йорданова, Л. 2010. *От раждането до годежа. Обичаи и обреди у българите.* София

Маринов, Д. 1994. *Народна вяра и религиозни народни обичаи.* София

Миков, Л. 1985. *Първомартенска обредност.* София.

Мишев, Г. 2015. *Антични следи в магическите обреди от българските земи.* София.

Приор, Ж. 1991. *Универсалните символи.* София.

Старева, Л. 2007. *Български магии и гадания.* София

Старева, Л. 2005. *Български обичаи и ритуали* София

Стойнев, А. 1994. *Българска митология. Енциклопедичен речник.* София

Шарланова, В. 2010. *Български традиционни празници и обичаи.* София

Gentschey, St. 1977. *Das rituelle Warmen der Toten mit Feuer.*

Град Видин – две епохи, една тенденция

Надя Тошмакова,

докторант,

Исторически Факултет,

Великотърновски университет „Св.Св. Кирил и Методий“

В последните години депопулацията на страната взема все по-големи размери. Причините за това явление могат да се търсят на различни нива и в различни посоки. В масовото съзнание битува схващането, че тези процеси са започнали след 1989 г. Особено тревожно се коментира Северозападна България. Статията проследява тази тенденция в град Видин в по-широк период от време, за да провери верността на твърденията или да ги отхвърли.

Често Видинска област е подведена под знаменателя на Северозападна България в научната литература. Редица изследвания са посветени на демографския проблем в Северозапада. Марта Сугарева и колектив правят детайлен анализ на промените в района, базирайки се на статистики от началото на XX век до 2001 година (Сугарева и др. 2008). Крупно изследване на Българския северозапад и в частност на проблемите свързани с колективизацията са засегнати и в монографичното изследване на Михаил Груев „Преорани слогове“. Във втората част на споменатата монография, той прави обстоен анализ на движенията от селото към града. В тази глава на труда му се анализират причините и начините, обуславящи миграциите (Груев 2009). Използвана е и статия от същия автор в сп. „Население“ (Груев 2003). Друго изследване, посветено на проблемите, свързани с развитието на селата през социализма и по конкретно с. Замфирово, Монтанско, е монографията на Джералд Крийд „Опитомената революция“ (Крийд 2005). Използвани са и данни на Националния статистически институт за данните, които се съдържат в преброяването статистиката от 2011 г. (НСИ 2011). Целта на тази статия е да се анализират процесите, които се развиват във Видин от средата на XX век до настоящия момент, както и факторите обуславящи тези процеси. За постигането на резултатите са използвани исторически, статистически и метода на хронологическата стратиграфия.

Ако се проследи внимателно статистиката от последните години ще се установи, тенденция за депопулация, добиваща ясни очертания в средата на 40^{те} години на XX век. Това развитие се свързва със серия промени в държавен и социален аспект. Настъпват промени във всички сфери на живота – преминаването от частно семейно стопанство към централизирано държавно, колективизацията, току що завършилата война, индустриализацията на страната. Всички те благоприятстват механичните движения на населението. Тези процеси са в резултат от различни фактори, които обуславят миграциите. По своята същност можем да разделим миграциите в две категории – миграции в рамките на областта и извън нея. Общото при двата типа е, че те са провокирани от приблизително еднакви фактори. Най-силните мотиви за подобни движения на населението, често сами по себе си са икономически. Доминанта в това отношение си остава трудовата миграция, следвана от миграциите с цел образование. Не бива да се пренебрегват и някои последици от процеса на колективизация, които изтласкват населението извън родните им места.

Интересна е тенденцията в демографския облик на област Видин и община Видин. С проследяването на статистическите данни се очертават две коренно различни тенденции. Докато областта след 1946 г. до 2011 поддържа отрицателния прираст, то община Видин отбелязва относително висок прираст за същия период. По отношение на област Видин могат ясно да се забележат регресиращите стойности след 1946 г., докато в община Видин убедително се наблюдава повишаване на броя на населението. Тази тенденция започва да има ясни очертания от средата на 80те години до настояща дата (НСИ 2012).

Базирайки се на данните за броя на населението от преброяването през 1934 г. за област Видин е 191 787 души, съответно за община Видин - 55 071, души, което показва, че градът в демографски план представлява 28,71 % от населението на областта. През следващото преброяване от 1946 г. съотношението област - областен град е респективно 194007 души към 56 078 души, което прави 28,91 % от областното население. Към 1956 г. съотношението е 188 525 души (област) към 60 298 души (община) т.е. 31,98%;

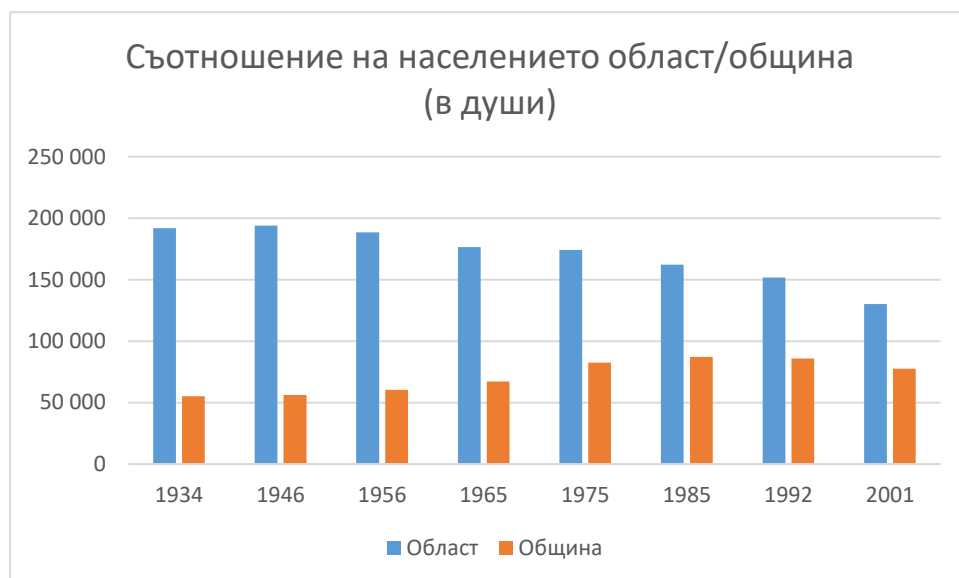
1965 г е както следва 176617 д. към 67213 д. т.е. 38,05 %.

1975 г. е 174037 души (област) към 82484 души (община) т.е 45,39 %;

1985г - 162084 души (област) към 87202 души (община) т.е 53,8%;

1992г. -151636 души (област) към 85974 души (община) т.е. 56,69 %.

2001г. – 130074 души (област) към 77480 души (община) души т.е. 59,57 % (Сугарева и др. 2008; 108; НСИ 2011)).



Фигура 1. Източник: Сугарева, М и др. цит. съч.,с.108

За добиването на цялостна представа за състоянието на миграциите на първо място би следвало да се очертае общата тенденция в развитието на населението във Видинския край. За да се постигне този резултат, ще бъдат използвани данните от преброяванията на населението в периода 1934 – 2001 г. Избран е именно този отрязък от време, тъй като се обхващат два своеобразни хронологически отрязъка, разделящи три държавни строя. Като вододелна дата може да се приеме 1946 г. Тя представлява повратната точка в демографското развитие на Видинско. Данните от преброяването през тази година реално са последните данни с положителен знак. До тази дата прирастът във Видинско е 1,16 %, докато в следващото преброяване от 1956г. той вече е с отрицателен знак (-2,83 %). От 194 007 души през 1946 г., през 1956 г. броят на населението пада 188 525 души (Сугарева, 2008: 107). До средата на 60-те години е характерен интензивният процес на урбанизация и индустриализация, който изключително благоприятства миграциите. Тези фактори са особено силни в Видинска област, тъй като в тези години промишлеността в региона е все още в развитие и не може да осигури достатъчно работни места. Вторият проблем е свързан с жилищният

фонд, който също е недостатъчен. Именно тези проблеми са и причината, част от селското население да търси препитание извън областта.

От изложените до тук цифри ясно могат да се направят няколко извода. На първо място: данните говорят за миграции в района. Много ясно видимо е движението „периферия – център“. В ретроспекция в периода 1934-2011 г. се наблюдава трайно обезлюдяване на селищата извън областния град и струпване на население в него. Това са миграции, които могат да бъдат категоризирани като вътрешни миграции. Повнимателният поглед в процентите показва силни миграционни процеси по посока на Видин в периода 1956-1985 г. Впечатление прави нарастването на относителния процент на миграциите към общината с различен темп за първото десетилетие (визират се преброяванията от 1946-1956) след промените в държавната уредба. За този период средно 3,07 % от населението на областта се мести в областния град. Това е относително ниска стойност в сравнение с данните от следващите близо двадесет години. За периода 1956-1965 процентът е 6,07 %, което не се различава много от 6,89 %, които са валидни за интервала между 1965-1975 г. Най-високата квота се наблюдава в периода 1975-1985 г., което и съвпада с най-големия индустриален възход в града – 8,41 %. Интересен е фактът, че за периода 1985-2001 г. делът на миграциите към града поддържа устойчивите 2,89 %, което е с близо 5 % спад от предходните периоди.

Причината за рязката разлика в съотношенията от предходните години би следвало да се търси в оформянето на града като индустриален и производствен център. В средата на 50^{те} години на XX век градът започва да се оформя като център на текстилната промишленост. Ясно свидетелство по отношение развиването на този отрасъл е създаването на Държавното индустриално предприятие „Текстилни влакна“ – Видин (1950 г.) и ДИП „Вида“ (1962 г.). За техните нужди през 1959 г. е създадено Професионално техническо училище по дамско облекло и обществено хранене. В същия период са изградени цигарена фабрика „Дунав“, Випом (водни помпи), кожарски предприятия. Към началото на 70^{те} години можем да отнесем „Видахим“ - предприятие, което към средата на 80^{те} дава работни места на близо 8000 трудещи се. Този своеобразен бум на промишлеността в града несъмнено го прави притегателен център за населението от периферията, но поражда и множество проблеми от социално-битов и жилищен характер.

Последното десетилетие от разглеждания период се характеризира с намаляване на прираста в град Видин. Това се обяснява с ликвидирането и приватизирането на

голяма част от предприятията в града, следователно това е и една от причините за благоприятстващи миграциите във външна посока, не само на град Видин, но и Видинска област въобще. Най-често градовете, които са притегателен център за тези своеобразни мигранти, са: София, Русе, Варна, Габрово, Плевен и др. (Нашите окръзи 1973: 19).

Процесът на урбанизация се отразява пагубно на селата в демографски аспект. Намаляването на селското население в областта за периода 1956-1965 г. е – 18,5%; 1966-1975 г. - 17,7%; 1976 г.-1985 г. - 20,0 % (Сугарева 2008: 107-110).

Не бива обаче да се пренебрегват и миграциите във външна по отношение на областта посока. Организираните миграции в страната в първите години на социализма са контролирани от държавата. В по-големия си процент това са трудови миграции. Целта е да се обезпечи строителството и индустрията с работна ръка. За първите две петилетки е предвидено този трудов потенциал да бъде от Видинския регион (Динев 1965: 115). Основни посоки на миграцията стават София и Южна България. С цел високо заплащане цели групи от населението се отправят и в металургичните и миньорските центрове на страната (Груев 1993: 88). Прави впечатление обаче нежеланието на населението да осъществява тези миграции. Тук е показателен фактът, че от 3353 работници никой не желае да отиде да работи на строителни обекти в София (Василева 1991: 47).

Политиката в района през 60^{те} и 70^{те} години се води под знака на борбата за увеличение на прираста в областта. Тази политика следва Постановление на ЦК на БКП и МС № 61 от 1968 г. Предвиждат се възнаграждения и поощрения според броя на децата. В това число могат да се прибавят и съответните социални придобивки като полесно получаване на жилища, по-големи отпуски за раждане и отглеждане на дете и др. В тази връзка Окръжният комитет на БКП – Видин приема програма за работата на държавните и стопански органи и организации по въпросите на майчинството и детството. Това е последвано от „Комплексна програма за увеличаване на раждаемостта“ (Груев, 2009: 295), която фактически остава безрезултатна. На съвместната сесия на Окръжния съвет на БКП и Окръжния народен съвет, проведена се на 8 април 1977 г., чийто почетен гост е Пенчо Кубадински, са разисквани демографските проблеми в областта. Заседанието се превръща във фарс, тъй като сериозният проблем е обоснован като резултат от еснафщина, слаба партийна и агитационна дейност. В

заклучителната част Кубадински, заявява, че като контрамярка на ниската раждаемост във Видински окръг ще бъде преселено турско население от Разградски.¹

Усилията по превенцията на депопулацията обаче не спират до тук. Видинското градско ръководство търси помощ от Държавният съвет и Комисията по възпроизводство на човешките ресурси. През 1981 г. е изготвен комплексен анализ от научен екип, оглавяван от проф. Никола Наумов от ВИИ „Карл Маркс“, който да отразява демографското състояние за изминалите и предстоящите двадесет години. В заключението си той обобщава положението като силно тревожно и негативно в общодържавен икономически аспект.²

През 1982 г. е предприета програмата „Програма за стабилизиране и увеличаване на населението във Видински окръг през Осмата петилетка до 2000г“. Тя предвижда пакет от икономически и социални мерки за подобряване усилията на живот и труд, както и поощрения за уязвимите групи като пенсионери и майки. Предвижда се откриване на висше учебно заведение, изграждането на национален младежки комплекс, както и множество промишлени комбинати, чиято цел е да привлекат капитални вложения.³

През 1982 г. в Държавен вестник е обнародвано Постановление № 22 на ЦК на БКП и МС, което предвижда ускорено икономическо развитие за голяма част от селищата в региона (ДВ, 48,1982). Като цяло и тази инициатива се проваля – на работа постъпват 2232 младежи, които са задължени да останат в родното си място следващите 10 години. По-голямата част от тях са завърнали се в родното си място, а новодошлите от други окръзи са едва 325 души (Раб.дело. №317).

През следващите години до 1989 г. се правят опити проблемът да бъде решен чрез преселвания от други области. Предвидено е преместването на 16 000 души от Толбухински, Шуменски, Търговишки и Силистренски край, като тези които предприемат тази стъпка получават еднократна помощ от 3000 лв. и преференциални кредити за закупуване на жилища⁴.

¹ ДА-Вд., ф. 489, оп. 29, а. е. 5, л. 30, л. 80

² ДА-Вд., ф. 489, оп. 29, а. е. 30, л. 11

³ ДА-Вд., ф. 489, оп. 29, а. е. 30, л. 29

⁴ ДА-Вд., ф. 489., оп. 29, а. е. 30, л. 97-136

В обобщение може да се каже, че депопулация в Видинска област се оформя като трайна тенденция от 1946 г. до 2001г. С особена сила това се отнася за обезлюдяването на селските райони, като в края на разглежданият период (2001 г.) то представлява по-малко от 50% от общия дял. Може да се потвърди наличие на ефекта „център–периферия“, като отчетливо доказателство за това е обратно пропорционалният брой и тенденцията на населението в град Видин. Това може да се обясни с трудовата миграция на първо място, на второ място с по-големите възможности в града и достъпа до повече социални услуги. Въпреки това цялостният проблем за населението и целенасочената държавна и общинска политика за решаването му са твърде анемични и несистематични. Впечатление прави, че проблемът за депопулацията влиза на дневен ред едва в началото на 80-те години. Въпреки различните идеи за справянето със ситуацията тенденцията запазва своя облик.

Библиография:

Василева, Б. 1991. *Миграционни процеси в България след Втората световна война.* София.

Динев, Л. 1965. Някои основни икономикогеографски проблеми на населението и трудовите ресурси във Видински окръг. – *Годишник на СУ, ГГФ, №2* . стр.113.

Държавен вестник, №48, 28 май 1982г.

Нашите окръзи. 1973. Социално – икономическо развитие. Окръг Видин. София, с. 9

Груев, М. 1993. Демографските процеси във Видинският край през погледа на журналиста. – *Население, №4.*

Груев, М. 2009. *Преорани слогове. Колективизация и социална промяна в Българския северозапад 40-те – 50- те години на XX век.* ИИБМ.

Пантев, А., И. Божилов. 2008. *Град Видин – кратък исторически очерк.* Анубис, София - <http://www.vidin-online.com/sled-osvobozhdenieto/vidin-mezhdu-prvata-i-vtorata-svetovna-voyna>), последно посетен 29.06.2015

Работническо дело. 1984. № 317, 12 ноември

Сугарева, М. 2008. *Демографската ситуация в районите на депопулация.* София

НСИ. 2011. Преброяване на населението и жилищния фонд през 2011 г. Т. 1 Население. Демографски и социални характеристики. 2012, кн. 2

Крийд, Д. 2005. *Опитомената революция. От социалистическите реформи към противоречивият преход в едно българско село.* София: АПОСТРОФ.

Градска култура и конструиране на образа. Град на седемте тепета.

Васил Караджов,
Институт за балканистика с Център по
тракология, Българска академия на науките,
докторант, катедра «Етнология»,
Пловдивски Университет "Паисий Хилендарски",

Всеки град притежава набор от места, изграждащи неговата идентичност. Те са резултат от симбиозата на природна среда и на дейността на човека върху нея. „Към ценностите на всеки град най-напред спада неговият природен контекст. Той включва: топографията, релефа, реките, езерата, горите, исторически наследената флора и фауна. Особените природни характеристики създават неговия характер и тяхното съхраняване осигурява идентичността на града във времето. На второ място е материалното и духовно-историческо наследство, чиято приемственост от населението осигурява историческа идентичност на мястото на града като обществена човешка ценност – на т.нар. *Genius loci* – от латински *дух на мястото*.“¹ Градското пространство има свойството да съхранява и изразява памет и посредством различни образи да поддържа градската идентичност. Мрежата от материални и нематериални следи на миналото може да има за общностите символично, естетическо, утилитарно или познавателно значение и създава „памет на средата“ (Кръстев 1984:6). Градското пространство освен наследник на културата на хора от различни исторически периоди е и място на съвременно живеене. Хората изграждат по собствен уникален начин своя град, като създават културни измерения на наследената и обживяна градска среда, което води до специфична градска култура за всяко населено място.

Физическото градско пространство на град Пловдив е доминирано от съществуващите хълмове, разположени до река Марица. Гледани отдалеч, те оформят специфичен градски силует, далеч преди да се открои самият град или части от него. Те се виждат от почти всички части на Пловдив, така че са неотменна част от градския пейзаж.

¹ <http://zheleva-martins.com/%D0%BF%D1%80%D0%B5%D0%BF%D0%BE%D0%B4%D0%B0%D0%B2%D0%B0%D1%82%D0%B5%D0%BB%D1%81%D0%BA%D0%B0-%D0%B4%D0%B5%D0%B9%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82/lecture-urban-design/>

Пловдив е възникнал около и на своите хълмове – те служели за естествено укрепление за населението. Върху тях и до днес са запазени материални следи от различни исторически епохи. Културното наследство, архитектурната среда, ежедневието, начинът на живот и културните практики на местното население създават специфичната пловдивска атмосфера. „Културните практики не могат да се разглеждат без хората, които ги подготвят и участват в тях и които им придават смисъл и ценност“ (Кръстанова 2004: 38). Например навикът на пловдивчани да наричат възвишенията „тепета“ вместо хълмове. Думата *тепе* е с персийски корен и се ползва с двете си значения – хълм, могила и връх (Фиюзи 2015: 69). Думата преминава в българския език чрез турския административен език, използван по времето, когато Пловдив е османски град. След Освобождението, постепенно българският език се изчиства от множество турцизми. Някои от тях обаче са добили гражданственост и остават да се употребяват и до днес. Така Пловдив се свързва винаги с тепетата, а *тепе* се смята за една от типичните пловдивски думи. Официалните наименования на хълмовете почти не се употребяват, а се наричат с традиционните им турски имена. *Младежки хълм*, *Хълм на освободителите* и *Данов хълм* не успяват да изместят старите турски имена *Джендем тепе*, *Бунарджика* и *Сахат тепе*.

Тепетата са онези уникални пловдивски елементи, които определят неговата идентичност. Откакто съществува градът, първата асоциация, с която се свързва името му, са хълмовете. Въпреки разполагането на Стария град върху Трихълмието и неговата цялостна урбанизация и високо разположените къщи в подножието на Бунарджика, Пловдив се мисли и нарича *Градът под тепетата*. Видимите с просто око физически структури, доминиращи над града и намиращи се в централните му части, могат да се обиколят и посетят за няколко часа.

Въпросът, колко на брой са Пловдивските тепета, изглежда лесен, а отговорът би трябвало да е категоричен. Пловдив се представя като *Градът на седемте тепета* в институционални, медийни и градски наративи. Седемте на брой пловдивски тепета са се превърнали в един от основните символи на град Пловдив. Ако реалният, видим образ на града не успява да покаже седем хълма, то градският наратив преодолява физическите реалности и конструира образа на града и неговите седем тепета по много и различни начини.

Съществуващи тепета

Най-високият от всички съществуващи хълмове в Пловдив, е Джендем тепе. Името му значи *далечно* или *чак в ада*. Наричано е още Джин тепе (хълм на духовете) и Чигдем тепе (хълм на минзухарите), но тези имена са забравени. В миналото градът не е стигал до това тепе и то е било доста отдалечено. „То вече е в чертите на града, но тогава на човек се струваше, че е на километри далеч в „джендема“! Отиването и връщането от Държавна болница приличаше на пътуване до някое близко село“ (Алваджиев 1984: 22). Официалното му име е Младежки хълм, заради изградените в подножието му детски съоръжения за игра и спорт, алеи за разходка и Детската железница.

Следващият пловдивски хълм носи името Бунарджика. Името му идва от турската дума *бунар* (кладенец), заради многобройните водоизточници и чешми, разположени по неговите скатове. Официалното име на възвишението е Хълм на освободителите, както заради построения на върха Паметник на незнайния съветски войн, познат на всички като „Альоша“, така и заради по-стария паметник, посветен на Александър II и неговата армия, освободила България. Разговорното име, използвано от пловдивчани, е „Альоша“ и с него се назовава горната част на тепето. Името Бунарджик се използва за долната паркова част, за което помага и заведение наречено „Малкия Бунарджик“, което и до днес е много посещавано от пловдивчани.

Друг от пловдивските хълмове носи името Сахат тепе. Името му от турски означава Часовниковия хълм. То има два върха – северен и южен. В седловината помежду им е устроена площадка с пейки и чешма. На южния връх е построена радиотелевизионна кула, а на северния има стара османска часовникова кула, от която идва името на тепето. „Издигаше се часовниковата кула, само че никой не вярваше в точността на часовника и никой не сверяваше джобния си часовник с него“ (Алваджиев 1984: 23). В миналото се е смятало, че това са две отделни тепета, а германският инженер Хохщетер в своя карта на града от 1869 г. ги отбелязва като две отделни – Сахат тепе и Топлар тепе (от топ т.е. оръдие). От това място с топовни изстрели се отбелязвали градските празници.² Официалното му име Данов хълм е свързано с книгоиздателя и пловдивски кмет Христо Г. Данов, който започва залесяването на тепетата.

Тръхълмието е образувано от три тепета, върху които е разположен архитектурен резерват „Старинен Пловдив“. Урбанизираната още от античността

² <http://haskovo.marica.bg/article/read/37260>

територия постепенно слива трите тепета и те визуално трудно се различават едно от друго в днешно време. Дори и днес има пловдивчани, които смятат, че това е едно тепе. Най-лесно разпознаваемото от тях е Небет тепе – на него е разположен едноименният археологически комплекс с крепостни стени от различни исторически периоди. Произхожда от турската дума *ньобет* – стража. Джамбаз тепе е другата съставна част на Трихълмието. Наречено е така поради стръмните скали, където акробати и въжеиграчи давали своите представления в древността. Тексим тепе е третата височина и идва от думата *тексим*, значеща разпределение. На него са се събирали водите от някогашния римски акведукт и се насочвали към различните части на града. През Възраждането се нарича Кесяково тепе, на името на Тодор Кесяков, чиято къща била на върха на тепето. Докато Небет тепе се разпознава, заради своята обособеност, Джамбаз тепе и Тексим тепе са трудно откриваеми с просто око, заради това, че са застроени. Имената им, и Трихълмието като цяло, често се изместват от друга емблема на град Пловдив – Стария град.

Изчезнали тепета

Оказва се, че в исторически план броят на пловдивските тепета е различен. Градът в миналото е бил много по-малък. В античността е заемал територията на Стария град, известна като Трихълмието. След включването на тракийските земи в пределите на Римската империя, градът е посочен за административен център на обявената римска провинция Тракия. Заради разположението му върху трите хълма, римляните го нарекли Тримонциум. Постепенно през вековете градските зони се разрастват и разширяват и достигат до другите тепета. През XVIII век през града минава турският пътешественик Евлия Челеби, който оставя пътепис, в който описва 9 тепета. Някои изследователи смятат, че тепетата на Пловдив са били 11. Няколко от тях са били разрушени, заради добивания от тях сиенит и преработването му в павета.

През 2012 г. Държавен архив – Пловдив подготвя изложбата „Тепетата на Пловдив“³ със съставител дългогодишният изследовател на темата за пловдивските тепета – Владимир Балчев. В нея са събрани гравюри, рисунки, планове и карти на Пловдив, изрезки от стари вестници и много снимки, които разказват освен за съществуващите, и за вече изчезналите пловдивски тепета.

³ http://www.plovdiv.utre.bg/2012/08/20/136910-izcheznalite_tepeta_na_plovdiv_podrezhdan_v_izlozhba

Лаут тепе е започнало да се разрушава през 1905 г. като камъните, добивани от него, са се ползвали за строежа на къщи и казарми. То е било разположено в носещия неговото име парк „Лаута“, но точното място не се знае.

Друго несъществуващо тепе е Валели тепе, за което споменава в своя пътепис Е. Челеби, намирало се е някъде до Баня Старинна.

Каменица тепе се е намирало на мястото, където в периода 1879-1881 г. се строи първата Пивоварна фабрика в Пловдив, наречена Каменица. Камъните, извадени от тепето, се ползват за построяването на сградата на фабриката, а основите на тепето са издълбани и се ползват за избените помещения за отлежаване на пивото.

Друго тепе, което е изцяло издълбано заради сиенитните си скали, е Марково тепе. То е разрушено от края на XIX век до средата на XX век. Каменоломна фабрика „Изида“ притежава концесия и произвежда павеа, с които са застлани повечето пловдивски улици.

И ако в миналото Пловдив не винаги е достигал и включвал в своите граници всички тепета, и част от тях са разрушени, нормално е броят на тепетата през годините да е променлива величина. В днешно време обаче се оказва, че истинската бройка на хълмовете е твърде нетраен маркер за града и също се променя.

Младежният хълм и „Альоша“ влизат винаги в броенето на градски тепета, заради своята изявена физическа структура. Заради урбанизацията Трихълмието е трудно различимо като три тепета и се брои като едно тепе с името Стария град или се споменава само видимото Небет тепе. В този случай тепетата заедно със Сахат тепе са четири. В други случаи Сахат тепе се брои за две тепета с имената Часовниковата кула и Телевизионната кула. Тогава пловдивските тепета са пет на брой. Когато се броят всички тепета отделно, броят им става шест. Много пловдивчани обаче смятат, че тепетата са седем като към съществуващите добавят разрушеното Марково тепе. То вече не съществува, но когато се наложи да се изброят седемте тепета, се добавя към съществуващите. За запълване на физическата липса на седмото пловдивско тепе, понякога в градските наративи се добавя едно малко възвишение – намиращото се в югоизточните покрайнини на града, между ж.к. „Тракия“ и ж.п. гара Тракия, наричано с името на изчезналото Лаут тепе, или Безименно тепе, през което преминава оградата на Стоматологичния факултет намиращ се в близост до Джендем тепе.⁴

⁴ <http://podtepeto.com/defile/betonna-ograda-razksva-tepeto-na-ferdinand-riter-fon-hohsheter/>

Освен в ежедневните градски наративи, Пловдив често е представян и в официални институционални документи и изображения като *Градът на седемте тепета*. Така създаденият образ се подкрепя и от герба на Пловдив, изработен и приет през 1997 г. Пловдив следва традицията в българската хералдика „градовете да получават своите знаци от администратори и художници, които продуцират образи по теми от местния ландшафт, стопански профил и артефакти от културно-историческото наследство“ (Антонов 2003: 192). В създаването на герба се отбелязва специфичната градска идентичност. В правоъгълен щит с крепостна стена над него, символизираща градската древност, са разположени два лъва, държащи корона, които пък са знак за държавността. Надписът е „Древен и вечен“. Най-отдолу е графично изобразена река Марица, а над нея седем хълма. Седемте хълма съществуват и на по-старите варианти на градския герб, създадени през 1938 г., 1966 г. и 1988 г. За пръв път седемте пловдивски тепета се появяват на герба на града през 1938 г., когато територията около Джендем тепе е урбанизирана и тепето не е далеч извън града, а в неговите очертания. През това време Марково тепе вече е било превърнато в павета и „застлано“ по пловдивските улици. Така че още тогава тепетата не са били седем. Получава се разминаване – в града съществуват шест тепета, а на герба му са изобразени седем.

Освен това градът се представя в сайта на общината като „по-стар от Рим и Атина и съвременник на Троя и Микена. Заедно с Фаюм (Египет) и Сидон (Ливан), Пловдив е пети най-стар град с непрекъснатост на заселването в света и първи в Европа“.⁵ „Древният и вечен“ Пловдив често се сравнява с „вечния град“ Рим, който също е разположен на седем хълма. И градът, подобно на човека, подтикнат от обществената форма, караща го „да се стреми не просто към неща, а към знаци на престиж („Знаци изобразяващи богатство“), които притежаването на нещата носи“ (Дичев 2002: 17), се нуждае от своите точно седем хълма, за да се превърнат в знаци на световен престиж и символно богатство. Доколко това прави Пловдив уникален, е друг въпрос, ако се опитаме да преброим всички световни градове, разположени на седем хълма. Освен Йерусалим, Мека, Атина и други около 70 световни града са в този списък.⁶

⁵ <http://www.plovdiv.bg/%D1%82%D1%83%D1%80%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%B8-2/%D1%81%D1%82%D0%B0%D1%80%D0%B8%D0%BD%D0%B5%D0%BD-%D0%BF%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B4%D0%B8%D0%B2/>

⁶ https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_cities_claimed_to_be_built_on_seven_hills

Пловдивските тепета са едновременно геоложки феномен, природна забележителност и част от градската среда. Данов хълм, Хълм на освободителите и Младежки хълм са защитени територии, вписани изцяло в силно урбанизирана градска среда. С удобни алеи и стълбища, изградени от камъни от самите тепета, те правят плавен преход и сякаш сливат градската с природната среда, така че тепетата са се превърнали в градски паркове. Лесно достъпни са, което ги прави любимо място на пловдивчани за прекарване на свободното време. Трихълмието е застроено от древността и там живеят хора в продължение на векове. Старият град е едно от любимите места за разходка на пловдивчани и гости на града. Всеки различно преживява пространството, „гледайки улици, домове, църкви и др., в непознат град хората се мъчат да го прочетат, т.е. да го усвоят като култура. Обратно движението в познат град е движение в собствената култура, която е усвоена, и пространството винаги се интерпретира през прозореца на своята култура – било то индивидуална, било то общностна“ (Живков 2000: 310). Пространството на тепетата се обживява от хората по различен начин – среща на влюбени двойки, разходки с приятели, пиене на бира, особеното състояние „айляк“, места за съзерцаване и самовглъбяване, фотосесии, работно място или местоживеене. Тези и други културни практики превръщат ходенето на тепе в ритуал (Димитров 2017) и формират една специфична пловдивска градска култура.

Новопоявили се тепета

Съществува още един вид отношение на човека с пространството – като символно преживяване и „абстрактна представа, свойствена само на човека, и част от неговия уникален начин да обитава света като създава култура и познание“ (Касирер 1998). Освен сиенитните скали, има няколко други материални форми, които носят в себе си идеята за седмото тепе. Една част от тях са реализирани със средствата на изкуството и са артистични проекти, а други са резултат на бизнес начинания, носещи името *тепе* в своите наименования.

В първата група са павето „Седмото тепе“ и градинката до Джумаята „Седмия хълм“. На 25 април 2010 г. двама пловдивски творци – художникът Атанас Хранов и писателят Александър Секулов, поставят месингово паве с размер 23 на 12 сантиметра с гравирани надпис „Седмото тепе“ на мястото на едно гранитно паве на улица „Отец Паисий“. Ето какво разказват двамата:

„А.С.: Просто искахме гербът да е пълен.

А.Х.: Да, там има седем тепета, а дефакто има шест. Защото Марково тепе е направено на павета и всъщност с него е застлан целия град, то също присъства, само че като улици, не като тепе. Отбелязахме го по този начин.

*А.С. Искахме да има един символ, който да завършва Седемхълмието. Важното е, че е наречено за късмет. Който стъпи върху него, ще му носи късмет и щастие.*⁷

Така символично, Марково тепе се връща в градската среда, въпреки че никога не е отсъствало от нея, а само се е трансформирало от хълм в павирани улици. Последните години тече обратен процес и няколко пловдивски булеварда и улици загубиха своите павета, които бяха сменени с асфалт. С това малко „седмо тепе“ авторите попълват липсата.

Пловдив символично си връща седмия хълм още веднъж в навечерието на 6 септември 2011 г. Проектът „Седмият хълм“ отново е дело на пловдивския художник Атанас Хранов „В един момент Пловдив се оказа с шест тепета и на мен ми хрумна идеята, че ако трябва да се възстанови седмият хълм или седмото тепе, то не би трябвало да стане физически. Много по-красиво е, когато стане със средствата на изкуството и това да е един хълм, който да е на влюбените, на красивото, ако щеш и на желанието да живееш свободно и щастлив. Много често духът е по-силен от материята. Може да се направи един хълм само от дух“, казва авторът в свое интервю.⁸

Проектът е кръстен символично „Седмият хълм“, а той представлява покриване на градинката в центъра с каменни павета в концентрични кръгове. Между тях с 300 чугунени букви и 150 метра чугунени ленти са изписани имената на видни български автори, творили в Пловдив, и части от техните произведения, създадени в града.

Градският бизнес също се възползва от имената на тепетата. Най-новият и голям бизнес обект, с наименование на пловдивско тепе, е МОЛ „Марково тепе“. Като физическа структура и обем най-новият МОЛ на Пловдив най-много се доближава до идеята за Седмо пловдивско тепе. Той е с площ от 55 хил. м² и с 600 паркоместа,

⁷ https://www.youtube.com/watch?v=n_0jLqYvAsY

⁸ <https://fakti.bg/bulgaria/37651-hudojnik-vazrodi-sedmoto-tepe-na-plovdiv>

разположени в 4 подземни нива. Освен с внушителния обем на урбанистична структура, МОЛ-ът е пряко свързан с пловдивските тепета, понеже е построен точно на мястото на отдавна изчезналото Марково тепе. Името е удачно избрано, така че сякаш се прехвърля от несъществуващото тепе към МОЛ-а. Строежът на търговския център е върху почти незабележимите останки от Марково тепе, а основата на тепето е издълбана за направата на подземни нива. Позабравеното наименование Марково тепе, постепенно се завръща в градските разкази, само че вече вместо за скала, се използва за търговския център.

Свързан с едно от тепетата е и ресторант „Малкия Бунарджик“, който се намира в подножието на Бунарджика и носи името на тепето. Създаден е през 1936 г. и се рекламира като най-стария действащ ресторант в Пловдив. Друго силно влияещо върху създаването на специфична градска култура заведение е бирария „Рахат тепе“. През 1998 г. в непосредствена близост до Небет тепе, отваря бирария „Рахат Тепе“. Тя е разположена на равно място, веднага след последната къща на Стария град. Бирарията се рекламира и като ресторант с лятна панорамна градина с около 300 места, която работи през пролетно-летния сезон. Мястото бързо става любимо на пловдивчани като става нарицателно със значението на думата „рахат“, значеща спокойствие, блаженство и безгрижие, а всичко това в комбинация с хладно място и студена бира значи много за пловдивчани. „Рахат тепе – най-подходящото място да избягаш от жегата в Пловдив и да изпиеш чаша студена бира ... или две ... или колкото можеш ...“.⁹ Твърде често бирата е произведена в пивоварна, носеща името и построена на мястото на едно от изчезналите пловдивски тепета.

Рахат тепе води „битка“ за популярност с Небет тепе и все по-често я печели. Постепенно не само гости на града, но и пловдивчани започват да наричат Небет тепе с името Рахат тепе, по едноименната бирария, в разговори помежду си, и така градският наратив замества на моменти историческия. Затова помагат и рекламните, и информационни табели. Веднага след края на къщите на Стария град е разположена голяма табела с името на заведението, а зад нея е табелата, означаваща археологическата забележителност, която почти не се забелязва. Освен в разговорна форма, името се налага и в интернет, където все по-често под снимки на Небет тепе пише Рахат тепе. Увеличава се и броят на хората, които се отбелязват в социалните

⁹ https://web.facebook.com/pg/%D0%A0%D0%90%D0%A5%D0%90%D0%A2-%D0%A2%D0%95%D0%9F%D0%95-132784196732491/about/?ref=page_internal

мрежи от най-високата точка на трихълмието като Рахат тепе. През 2017 г. дори е отпечатан календар с туристически забележителности, една от които е крепостта на Рахат тепе.¹⁰ „Битката“ на двете тепета за най-високата част на Тръхълмието обаче не е завършила. На лятната тераса, където дълги години се помещава бирарията, има планове за археологически разкопки и се очаква заведението да отстъпи пространството си на археологическия обект Небет тепе. В резултат на тези планове Рахат тепе се разширява и вече има закрита част. Така комбинацията на човешкото състояние „рахат“ и пиенето на бира в едноименната бирария се превръщат в целогодишно занимание за всеки, който пожелае. Засега последното попълнение в групата на търговските начинания, носещи името *тепе* в името си е на специализирания гурме магазин „Gourmet Тепе“.

Така изброените артистични и бизнес проекти – паве „Седмото тепе“, градинката „Седмия хълм“, МОЛ «Марково тепе», ресторант „Малкия бунарджик“, бирария „Рахат тепе“ и магазин „Gourmet Тепе“, достигат същия брой както истинските тепета на Пловдив. Към ролята им да са в полза на своите зрители и посетители, се добавя внасянето на колорит в градското пространство и щрихи към „духа на Пловдив“, а всяко от тях може да служи за образ на седмото пловдивско тепе, макар и на символно ниво.

Комбинацията от съществуващи, изчезнали и „изобретени“ пловдивски тепета води до техния различен брой за всеки различен човек, според неговия градски опит и култура. Всички те участват по свой собствен начин в конструирането на образа на града от неговите жители, които създават локална специфика и градски начин на живот на Пловдив.

Библиография:

- Алваджиев, Н. 1984. *Пловдивска хроника*. Пловдив. Издателство: Христо Г. Данов
- Антонов, Ст. 2003. Градските гербове в България и конструирането на наследство. - *Социологически проблеми* кн. 3-4, 192 – 205
- Димитров, И. 2017. Тепето като риртуал. - *Нула* 32, бр 8
- Дичев, И. 2002. *От принадлежност към идентичност. Политики на образа*. София. ЛИК

¹⁰ <http://www.marica.bg/%D0%BD%D0%B5%D0%B1%D0%B5%D1%82-%D1%82%D0%B5%D0%BF%D0%B5-%D0%BB%D0%B8-%D1%8F-%D0%B4%D0%B0-%D0%BF%D0%B8%D0%B9%D0%BD%D0%B5%D0%BC-%D0%BD%D0%B0-%D1%80%D0%B0%D1%85%D0%B0%D1%82%D0%B0-news694167.html>

Живков, Т. 2000. *Увод в етнологията.* Пловдив. Пловдивско университетско издателство

Касирер, Е. 1998. *Философия на символните форми*, том 1 и 2 София. Евразия.

Кръстанова, К. Културни практики и конструиране на образите на града. - *Български фолклор* 1-2, 38-55

Кръстев, Т. 1985. Паметта на средата. - *Архитектура*, 1985, бр. 3/4

Фиюзи, Х. 2015. *Персийски думи в българския език.* София. Гутенберг

Формиране на религиозна идентичност в градска среда. Роля на жената в евангелската общност (по материали от гр. Пловдив)

Зорница Пранджева, докторант,

катедра "Етнология",

Пловдивски Университет "Паисий Хилендарски"

Статията представя резултатите от теренно проучване, проведено сред членовете от евангелската църква (апостолска) „Живот чрез Христа“ в гр. Пловдив. През лятото на 2016 г.¹ имах възможността да осъществя теренно изследване в евангелска църква „Живот чрез Христа“, в кв. Герджика, където наблюдавах множество разнообразни практики със сакрално и социално значение, осъществих голям брой интервюта – включително на пастора и неговата съпруга. Присъствието ми на немалък брой служби на тяхната църква, на конференции, включително и на техните молитвени събрания, ми позволи да наблюдавам „вътрешния“ живот на протестантската общност и ясно да открия образа, ролята и отношенията на жената в нея. Статията поставя акцент и по-подробно се спира върху образа на жената протестантка. Поради тази причина задачите на моето изследване са свързани с проучването на различните социокултурни роли на жената, обусловени от нейната връзка с религиозното и тяхното представяне в разнообразни контексти.

Изборът на градски терен в настоящото проучване е преднамерен, но и продиктуван от няколко обстоятелства. Първо – аз живея в града и така участвам в неговия социален и културен живот. Второ – гр. Пловдив представлява специфично поле, в което присъстват разнообразни етнически, конфесионални, а така също и икономически, професионални и други общности, т.е. е град с културно многообразие и културни конструираности. Мотивите ми да се насоча към избора на тема изхождат от предварителната ми информираност, свързана с ролите и позициите, които жената евангелистка заема в религиозния живот на групата. Знаех, че жените в протестантската църква имат право да проповядват, наставляват, благославят, т.е. могат

¹ Теренното проучване е продължение на изследване от 2013 г. – дипломна работа за придобиване на ОКС „Магистър“ – „Всекидневен живот на евангелската общност. Социо-културни роли на жената. (по материали от пловдивската евангелска общност на църква „Живот чрез Христа“)

и изпълняват сакрални функции, които са недостъпни за жените в други християнски направления като Католицизма и Православието. В последните две, тя не заема нито свещеническа, нито организационна роля в богослужението и религиозния живот, нито има място в църковната йерархия и управлението на църквата. За мен бе интересно да установя, дали след като тя има подобна позиция в религиозния живот на общността, това се пренася и в социалния живот, или тази специфична позиция остава „капсулирана“ в конфесионалната сфера. Предварителните ми наблюдения върху общността в града ми дадоха основание да допусна, че сравнителната свобода (или припозната за такава), с която се ползва евангелистката, е не само един от мотивите на жените да изповядват евангелско християнство, но и влиза в механизма на обосновка за техния конфесионален избор.

Настоящото изследване е опит да се покаже как и защо се формира религиозната идентичност в т.ч. и всички социокултурни фактори и рационалности, които я обуславят в един съвременен, специфичен градски контекст. Статията разглежда начина, по който жената изгражда и изявява своята идентичност, чрез религиозната си принадлежност, т.е. как се случва едно джендър конструиране чрез конфесионалната самоопределеност. Градското пространство, от друга страна, предполага взаимодействието на различни общности, групи, институции, със специфични форми на култура, но и като съ-съществуване на различия, т.е. градската среда става предпоставка за трансформирането на религиозното в социален капитал (по Бурдийо). Важно е да се направи едно уточнение. Би било трудно да се прави обобщаващ и събирателен образ на жената, изповядваща протестантско вероизповедание, който би послужил за универсален изследователски модел, тъй като към женския образ се наслагват споделени нагласи и ценности на конкретната протестантска група. Употребата на думата „жена“ цели конструиране и представяне на спецификите на евангелистката, т.е. то е условно, за нуждите на изследването.

Проблематиките за „джендъра“ и „пола“ са едни от най-дискутираните теми в света. Употребата на двете понятия се дефинира с голяма прецизност, тъй като в един феминистичен, но и културологичен аспект, между тях има съществена разлика (Ангелова 2012: 60). В своята книга „Пол и религия: Щрихи на женски идентичности в християнската култура“ В. Ангелова определя пола като биологична категория, която остава в дискурса на природното и естественото. А джендър, тя дефинира като социална и културна категория, т.е. разглежда го като социокултурен израз на пола.

Според Ангелова той е „като маркер за социалните отношения между половете и културен конструкт на идеите за ролите в обществото, които подобават на всяко едно същество, определяно като мъж или жена.“ (Ангелова 2012: 61). Чрез неговата призма се репрезентират родствени отношения, властови механизми и социални йерархии, т.е. създават се определени обществени отношения. Той е „конструиращ“ елемент в социалните отношения, основани на приетите за естествени полови разграничения. Културната конструираност, която притежава джендърът, го превръща в поле, в което лесно се образуват социални стереотипи и социални манипулации (Ангелова 2012). Създадените нагласи относно половете пораждат определени социокултурни очаквания към мъжа или жената и по-специално към техните роли в частния и публичния живот. Това налага разглеждането и интерпретирането на пола „в специфична интердисциплинарна сфера, в която термини като – пол, родови отношения, общество, патриархалност, власт, културен контекст, религия – действат в неразривна обвързаност и взаимозависимост“ (Ангелова 2012: 61). Религията, макар и не единствен фактор, който определя разбирането за пола, е „...тази, която учи какво да се разбира под „мъжко и „женско“ (Ангелова 2012: 62). Оказва се, че конфесионалната идентичност функционира като концепт за формирането на представите за пола, т.е. за мъжа и за жената, и служи като гарант за техните репрезентации в обществото.

Проучването и анализирането на социокултурните роли на жената в евангелската общност следва конкретна изследователска линия – от религиозното към социалното, т.е. от религиозния към семейния и общностния кръг, в който пребивава жената евангелистка. Целта е разглеждането на разнообразни роли и социални „превъплъщения“ на изповядващата протестантско вероизповедание, свързани с религиозната, семейната и публичната сфера, в които не само присъства, но е и активен социален персонаж.

Възможните пунктове за анализиране мястото и ролята на жената са свързани със следните изследователски ракурси:

- разглеждане на ролята на жената според религиозните предписания, от гледна точка на протестантството;
- анализиране на роля на жената в конкретната религиозна общност - позиции, функции в религиозния живот;

- проучване върху брака и семейството: мъжко-женските отношения в протестантската общност (по какъв начин мъжът и жената си взаимодействат във всекидневното пространство, избор на брачен партньор, роли на жената спрямо мъжа); възгледи за семейството;
- изследване на ролята на жената в социалните общности, основани на религиозна обвързаност: благотворителни организации, неделно училище, конференции, съюзи и т.н.;
- проучване на мястото и ролята на жената в празниците и ритуалите на общността; религиозни, светски, лични празници, чрез които се създава „чувството за общност“;
- разглеждане на разбиранията за свободното време: какво правят в свободното си време. Представата за „свободно време“ се схваща и интерпретира като моментите, които се появяват между всекидневните грижи и ангажираност.
- проучване на моделите на поведение на жената: в църквата и извън нея;
- представяне на пространствата на жената – църквата (и молитвената зала), дома, киберпространство;

Влизайки в рамките на евангелската организация, жената придобива нови специфични характеристики, като приема едни морални и социални определености, които ѝ се приписват на базата на религиозното споделяне². Те дефинират позициите на евангелистката в конфесионалния живот на групата и курса на равнопоставеност между половете, които намират пряка аргументация в библейския текст. Според протестантската доктрина жената може да изпълнява важни религиозни функции от духовен и организационен характер – на духовен наставник, проповедник, молитвен ходатай, хвалителка и др. Тя редом с мъжа има правото да проповядва, да бъде

² Протестантската църква е приела курса на феминизация, въпреки че промените в религиозните институции са най-трудни поради стабилните традиции. Синодът на протестантската църква (в Германия) приема през 1989 г., решение за увеличаване на броя на жените във всички институции на организацията и по този начин той да достигне 40%. През октомври 2009 г. начело на Германската протестантска църква застава жена – 51-годишната Маргот Кесман. Случаят е прецедент в историята не само за християнството като цяло, но и за протестантството. Нейният избор предизвиква противоречиви обществени реакции – първо, защото тя е жена, но освен това е разведена майка на четири деца, т.е. Кесман става и първият разведен епископ в историята.

ръкополагана в различен сан и да извършва сакрални действия като бракосъчетание, благословия на бебета, изгонване на нечисти духове и др. Евангелистката има право да проповядва, да разяснява Словото, но и да извършва като мъжа определени сакрални дейности. Те, съотнесени с Православието, се възприемат като свещенодействия, които само мъжът, определен за това, има право да извършва. Важно е да се направи едно уточнение, в протестантизма няма тайнства и съответно няма форма на „упълномощаване“ на свещенослужителите, нито за жената, нито за мъжа. Ръкополагането е практика на предаване на дарби, знания и умения, която също се установява и описва в Свещеното писание. Чрез нея избраният вярващ се привежда в специфично служение в рамките на църковната организация. Това я трансформира в една „валидна“ и традиционна практика в евангелската църква: *„Това е предаване на дарби, което е упоменато и в Библията“ (Ст.С., 2016)*. Извършването на сакрални действия в църквата и проповядването, променят статуса на жената евангелистка в религиозен аспект в рамките на общността, като установяват равнопоставеността между половете в църковната организация и управление. Жената в протестантската общност възприема себе си като освободена от „патриархалните“ стереотипи, а в рамките на организацията изявява в сравнение с други християнски направления по-голяма автономност.

Чрез тези специфични функции, които изпълнява в религиозния живот, и особено тези на молитвен ходатай и пророчица, тя се установява на мъжкото поприще. Жената протестантка, осмисляйки своето собствено „значение“, изгражда свои интерпретационни схеми на Светото писание, утвърждавайки своята роля в религиозната група. Чрез тълкуването на творението на жената като по-висш акт (от този на мъжа) и интерпретирането на грехопадението, се дава основание за противопоставяне на идеята за подчинената роля на жената. Вината за неспазването на божествената забрана се приписва и на Ева, и на Адам. Образът на Ева не се натоварва с негативни конотации на „изкусителката“ (поне не в силна степен), тъй като на нея не е дадена заповедта. Тя е достояние преди всичко на мъжа: *...И заповедта е дадена на мъжа, не на жената. Та за тва тука трябва да поспоря доста... Ами те и двамата бяха изгонени... Но аз си зададах другия въпрос. Жената яде, направи четири-пет крачки и даде на човека да яде. И тогава се видяха голи. Тя яде. Той що не я видя гола?“ (К.К., Пловдив, 2013)* Образът на жената излиза от рамките вина-отговорност-наказание, като фокусът се препраща към мъжа, който е пряк носител на божествената

забрана. Отговорността се разпределя между двамата, тъй като заедно участват в нарушаването на божията заповед. Нарушаването ѝ получава конотации, свързани с консумация на междуполови отношения – сексуален акт, в който участват и Адам и Ева, т.е. вината за грехопадението се припознава за обща. Съществен аргумент в изграждането на философията на жената евангелистка са примерите в Светото писание, посветени на жени, които служат като универсален идеал за подражание. Образите на различни персонажи в Библията са подробно познати на жената евангелистка, тя постепенно започва да се отъждествява с тях, т.е. да ги възприема, идентифицира и възпроизвежда. Техните разкази се използват за създаването на образа, модела на добродетелната, порядъчна жена, такава, каквато Бог иска да бъде. Въпреки че текстовете в Библията в голямата си част са посветени на мъже, те не маргинализират женските персонажи. Независимо от този факт в Стария Завет има цели глави, посветени на точно определени жени – Девора, Авигея, Естир (*Книга Естир*), Ноemi, Рут и др. Чрез техните фигури жената протестантка се идентифицира, приемайки ги за образец, пример в своя живот – индивидуален и социален. Именно в тези текстове евангелистката „открива“ още едно основание, чрез което да регламентира своята позиция в протестантската общност: *„По принцип в Библията има страшно много жени. Самият Исус служеше на жени, които жени, нали, след тва бяха част от църквата. Нали така? Ранната църква...“* (М.П., Пловдив, 2013).

От проведената изследователска дейност и проучване на различни източници, засягащи разнообразни аспекти на протестантска тематика, се установи, че сред водещите тенденции, свързани с евангелските деноминации, е нарастване на техния брой и числеността на членовете им в национален мащаб (виж Славкова 2007). Важен извод, който можем да изведем от това е, че по-голямата част от вярващите не са били първоначално от това вероизповедание, а са влезли от други – главно от Православието, но и от Католицизма или от Исляма (характерни вероизповедания за българското обществено пространство), т.е. е извършена персонална религиозна конверсия. Важно е да се отбележи фактът, че повечето български протестанти са „първо поколение“, т.е. не са родени и израснали от поколения в евангелско християнско семейство. Вероятно, поради тази причина, новоприелият протестантско вероизповедание се отличава със *„...силна и ревностна вяра“*, която е и *„засвидетелстване на преданост към Бог“* (по теренни материали, 2016). Евентуалното афиширане на вярата се интерпретира чрез механизма на религиозното

съзнание като служение към самия Бог, което трябва да се изпълнява с необходимото усърдие. Практиката утвърждава съответно вярата на този, който я изпълнява, но и функционира като механизъм за привличане на съмишленици, т.е. на нови членове към евангелската организация.

Ставането на член (част) от евангелската общност е възможно и е свързано първоначално с готовността (желанието) на вярващия за приемане на новия мироглед и изпълнението на специфични практики за приобщаване. Приемането на новоярващи се осъществява чрез извършването на акт на инициация (посвещение) – Водното Кръщение, което, по думите на информатора, се извършва по примера на това, което Йоан Кръстител е извършвал в река Йордан. Инициацията може да се интерпретира като „новораждане“, което също е свързано с придобиването на нов статус, доколкото при това индивидът „унищожава“ някое свое старо качество и го заменя с новопридобито. По същество то представлява преход на индивида от един статус към друг. В контекста на евангелизма кръщението означава и отбелязва началото на една нова идентичност на вярващия, което „подпечатва“ присъединяването на новия член към евангелската група. В тази ситуация се появява интересен казус. Това се дължи на факта, че повечето, желаещи да приемат евангелското изповедание, са главно православни и като такива вече са кръстени като малки деца (обикновено), т.е. те вече са минали този инициален ритуал на вярата.

По този въпрос жената протестантка предлага интересна интерпретация, в която водеща е индивидуалността на човека: водното кръщение на бебета се възприема като „чужд“ избор, докато в зряла възраст – то е лично (собствено) решение, плод на личната, свободна (по божие установление) човешка воля. С това се подчертава индивидуалистичният характер на евангелската доктрина: *„Не е както при Православната и Католическата църква, нали, още когато са бебета, нали...А при нас е, когато те са на съзнателна възраст, така, че те сами да вземат решение, искат ли го, или не.“* (М.П., Пловдив, 2013)

Осъзнатият избор се припокрива с разбиранията за осъзната връзка с божественото, с желанието на вярващия да започне общение с Него, като поставя начало на своя „нов“ живот. Този „нов“ живот се обвързва с индивидуалното, лично битие на индивида, но и с колективното – в рамките на религиозната общност, където вече е приет и ще изгражда едни различни от „старите“ взаимоотношения.

Разглеждайки тези практики на присъединяване, може да се установи модел, взет от библейския текст. Той установява реда, който да се следва от всеки човек, навлизайки във вярата и сакралните актове, които съпровождат неговата социализация в общността. Израстването на вярващия е обвързано с житейското съзряване, което гарантира осъзнатостта и от там избора, проявен чрез неговата свободна воля. Когато човек е в детска възраст, не се извършва Водно Кръщение, а само благословия и обща молитва. Този модел се регламентира в свещения текст на Стария и Новия Завет, по примера на който родителите водят бебетата: „...*ги носеха в храма, за да ги благословат на четирийстия ден.*“ (М.П., Пловдив, 2013). Образецът на тази последователност следва линията на традиционните практики на староеврейското общество, която се вписва и в другите християнски вероизповедания (като Православието). Моделът представлява смесица между еврейски и християнски ритуали, като преобладаващи са вторите, т.е. има своя специфичност. В него важно място заемат двете Кръщения – Водното и със Св. Дух. За вярващите от евангелската общност около църквата „Живот чрез Христа“ второто има водеща роля. Докато чрез първото вярващият се очисти и отказва от стария си живот, старото си мислене, старите си навици, то чрез Кръщението със Св. Дух се обновява. То бележи „новораждането“ на личността, което е възможно единствено чрез Св. Дух. Чрез него започват „реалните“ взаимоотношения с Бог. Този акт е важен, защото чрез него по същество се ражда нова идентичност. Получавайки Св. Дух, вярващият приема различни дарби и благословения, които по същество променят общуването между него и Бог на едно по-високо сакрално равнище. На това ниво (духовно) човек може да получава отговори на различни, значими за него въпроси и ситуации, което се осъществява под формата на т.нар. откровения. Те могат да бъдат съответно във вид на разнообразни трансцедентни ситуации - чрез глас, чрез видение, чрез съновидение и т.н. Способността да се получава информация по този начин се осмисля като дарба, и тези дарби трябва да се използват възможно най-добре от църквата, защото те идват свише. В повечето случаи откровения се получават след молитва или молитвени практики. Наред със Словото Божие то е съществена част от отношенията между Бог и вярващи. В този смисъл откровението играе роля на доказателство за правилност, т.е. изпълнява специфична регулативна функция. Ако библейският текст е „недостатъчен“ в определени проблемни житейски ситуации, вярващият се моли за отговор и се получават откровения или послания (до определен адресат). Според Джани Ватимо в психологически план те имат особено значение, тъй като чрез тях вярващият

„преживява истината“. Тя се състои преди всичко в слушане и интерпретиране на посланията. В този смисъл „християнското откровение е убедително, доколкото си даваме сметка, че без него нашето историческо съществуване не би имало смисъл“ (Рорти, Ватимо 2005: 75). Вярващият чрез тълкуването на „посланията“ се отъждествява с историчността на библейския, Христовия разказ. Чрез откровенията се установява определена симбиоза (връзки на зависимост) между житейската и религиозната сфера, изразяваща се в „съпреживяване“ и „съблюдаване“ впоследствие на „истината“ (Рорти, Ватимо 2005: 75). По същество то представлява съществен конструкт, поддържащ всекидневния религиозен живот на вярващите, по-конкретно на жената евангелистка.

Влизайки в протестантската общност, жената или вярващият „загърбват“ стария начин на живот, старата си личност и започват да изграждат новата си духовна същност, новото си мислене чрез съблюдаване на божите принципи. „Новораждането“ на личността, както споменах по-горе, е възможно само чрез Св. Дух, т.е. нов живот, личност (духовна) дава само и единствено Бог. Чрез приемането на Св. Дух жената евангелистка получава различни посвещения и дарби, с които да служи в църквата и на ближните. Приемайки дара на Св. Дух, вярващата става изразител на божественото, т.е. свещеното се проявява във физическата реалност, а посредник между тях е жената или вярващият (по Елиаде). В установените отношения жената съумява да намери специфична роля и функция на изразител на божията воля, която ще разгледам по-подробно нататък.

Бидейки обновен, „нов“ човек, жената евангелистка може да получи и ново име, различно от рожденото. По характер то е духовно и се възприема като „признак“, че вече ѝ е дадена нова (духовна) личност от самия Бог. *„Бог дава нова същност на човека и от там ново име. Това е показано и в Стария Завет... Сарая, Бог нарече Сара, Аврам – Авраам, Савел – Павел, и много такива примери има“* (М.Л., Пловдив, 2016). Важно е да се отбележи, че не всяка жена от общността и не всеки вярващ имат духовно име, защото то също се осмисля като дар, който се дава по Божие усмотрение. То носи специфична когнитивна (смислова) натовареност, в тълкуването на неговото значение се открива бъдещата съдбоносна мисия на личността, отредена от Бог (по Негова воля). Жената, получила този „дар“ се посвещава на тази „нова“ същност, която бележи не само нейния религиозен, но и социален живот. Подобна ситуация не създава противоречие, т.е. няма противопоставяне между собствено (рождено) и „получено“

име. Те взаимно се допълват, а второто бележи „новораждането“ на личността в духовен план като завършено, т.е. като готово да поеме и да се развива чрез едни нови порядки.

Жената също така може да заема съществени позиции в църковната йерархия и да участва активно в нейното управление. За да дам по-голяма яснота на ролите на жената в евангелската общност, ще дам някои допълнителни обяснения към всяка една от тях.

В рамките на разбиранията на евангелското движение жената като равнопоставена на мъжа има право също да проповядва. Тази възможност се регламентира, утвърждава в съзнанието на вярващите чрез библейския текст: „...няма ни мъжки пол, ни женски, защото всички вие едно сте в Христа Исуса“ (Гал. 3:27-28). Жената евангелистка може да бъде проповедник – съответно апостол и мисионер, което се регламентира от библейския текст – но не и пастор. „Пастирството“ се осмисля като „мъжка“ дейност, която жената теоретично е възможно да практикува, само ако липсва мъж, т.е. приема роля на негов заместник и съработник. Установените взаимоотношения в групата на базата на интерпретацията на Св. Писание, позволяват на жената евангелистка да влиза в роли като духовен наставник и ментор, т.е. да изпълнява функции като тълкуване на библейския текст и наставление на вярващи.

Основна роля в реализирането на религиозния живот жената протестантка намира в службата (в църквата) и на молитвените събрания. Те се провеждат във вторник и петък (в църквата „Живот чрез Христа“ или в Молитвената зала), обикновено в следобедните часове. Водеща роля в тях заема молитвената практика, която се осъществява заедно (общо) от всички присъстващи. Молитвеното събрание е мястото, където жената евангелистка изявява своята вяра чрез разнообразни практики и молитви, като едно особено, трансцендентално преживяване на връзката с Бога. То съставлява съществена част от нейния религиозен живот и от този на общността. В молитвата жената изпълнява едно от най-значимите за общността служения към Бога – тази на молитвен ходатай (застъпник). Тази функция може да се изпълнява и от мъж, но в нея за разлика от него жената се ползва с определени „преимущества“. От проведената теренна работа се откриха специфични интерпретационни обяснения по настоящия аспект. Те акцентираха върху твърдението, че силата на молитвата на жената е по-голяма, тъй като тя притежава дара да бъде майка и да носи живот в себе си. Ще ви спомена за един конкретен случай, в който се е проявило женското молитвено застъпничество - то е свързано с желанието на младо момиче за женитба:

„...която се моли шест месеца за това и Бог ѝ дава откровение, в което тя вижда „брат“ от една домашна група“ (К.К., 2013). Нещата се протакат и година по-късно момичето получава отново откровение, да се моли за него като за брат, за който е готова да умре (жертва). Катя (мой информатор и молитвен ходатай) е помолена да стане застъпник в молитвата – три дена плаче „...отидох при пастора, викам: „Бе ся сестрата да реве, мъж ша и става, нормално е да (сmee се), ама аз за кво рева“. Еми, трябва вика, някоя майка да го износи... Както бебето са носи, девет месеца. Така трябва и някой да моли Бог за милостта, да падне това откровение върху него, да се премахне тая заблуда“ (К.К., 2013). По думите на информаторката, впоследствие женитбата е осъществена, и днес, те са семейство.

Получава се в известна степен парадоксална ситуация, като специфика на протестантското изповедание. Тя е свързана с това, че евангелизмът не почита Богородица, както това е в Православието или Католицизма, и не ѝ отрежда мястото, което тя има в тези християнски направления. Евангелистите не почитат Богородица (както е наричана в Православието), не я наричат Дева, за тях тя е човек, изпълнил божия план. За това п-р А.П. казва: „Както вече споменахме тя е просто една от всички светии, която е изпълнила своята мисия от Бога, като е станала инструмент за раждането на Божия Син. С това, разбира се, тя не е нищо повече от всеки друг светия, който е изпълнил по същия начин Божията воля за живота си на тази земя“ (А.П., Пловдив, 2012). Получава се трансформация на образа на майката, която е обичаща, обгрижваща, духовен наставник, „молитвен ходатай“, т.е. качествата които Дева Мария притежава и ролите, които изпълнява, в евангелската общност те се притежават и изпълняват от жените (майки) в групата. Те се трансформират в основен символен капитал, чрез който евангелистката се отъждествява, утвърждава и проектира своите позиции в религиозното формиране. От проведената проучвателска работа, се оказва, че жените изповядващи евангелско християнство се обединяват в група или движение въз основата на осъзнаването на своята сила в молитвената сфера. В страната, организацията е известна под названието „Жени ходатаи за църквата и за народите“ (Wailing Women Worldwide Bulgaria)³. В България съществуват женски евангелски организации за молитвено ходатайство и на локално ниво⁴, които осъществяват разнообразни религиозни мероприятия като общи молитви, конференции

³ <https://www.facebook.com/Wailing-Women-Worldwide-Bulgaria-771338342887876/> и <http://www.wailingwomenworldwide.org/> ;

⁴ <https://janagarden-estir.alie.bg/>

и др. Те, в повечето случаи, носят название свързано с женски библейски персонажи (като *Естир*, гр. Петрич), с които се отъждествяват, т.е. и възприемат за (християнски) еталон за подражание. Българската християнска организация „Жени ходатаи за църквата и за народите“, от друга страна, е свързана с някои чуждестранни и международни мрежи на жени-ходатайки от страни като Кения, Судан и др., с които поддържа интензивни социални връзки чрез осъществяване на общи срещи, общи молитви и др. По този начин чрез общата религиозната споделеност и сакрално преживяване, жената протестантка, възприела ролята на молитвен ходатай, има възможността да изяви (и утвърди) своята професионална идентичност. Създаването на женски евангелски организации предоставя възможността за трансформирането на религиозните връзки в социален капитал, който е свързан с развитието на протестантското движение на местно и международно ниво⁵. Чрез притежанието на своите естествени способности, евангелистката има възможността да установи специфична връзка с Бог, до която мъжът няма достъп. Молитвата се трансформира в сакрална ниша, която жената бележи със своята „женска“ идентичност.

Съществен образ, чрез който жената евангелистка изявява себе си, е този на „пророчицата“. Пророчеството се възприема като дар, който може да се получи само чрез Св. Дух. Жени, притежаващи тази божествена способност, имат особен статус в религиозната група. То може да бъде под формата на откровения (на сън) или чрез сакрално преживяване чрез молитвена практика. При обследване на феномена се наблюдава профанизация на понятието и неговата употреба на всекидневно равнище и използването му в разрешаването на конкретни житейски проблеми на вярващия. В употребата на пророческия дар в групата липсва тази дистанцираща и глобална сакралност, декларирана по примера на пророците от Стария Завет (вж. пророк Йеремия, пророк Илия), която е заменена с консумирането на готови напътствия на всекидневно-битово ниво. Жената евангелистка перманентно се отъждествява с няколко образа на старозаветни жени с пророчески дар⁶, т.е. функционират като еталон на религиозно поведение. За нея пророческият дар е даден, за да послужи на хората в различни случаи – при болест, при проблеми в семейството или в работата и т.н., т.е. и за лични житейски ситуации.

⁵ Този аспект би бил обект на отделно научно изследване.

⁶ Вж. Мириам, Дебора и Олда (Библия)

При обследването на евангелската общност се откриха няколко специфични аспекти, свързани с отношението на групата в т.ч. и жената евангелистка към иконите (на Бог, Света Богородица и другите светии), към светиите, към архангелите и към пророците, към паленето на свещи и кръстния знак. Всички тези външни прояви на вярата, характерни за другите християнски деноминации, се отхвърлят от протестантите. Чрез тях жената евангелистка се отъждествява и оразличава. Те играят важна роля на „негативни конструкти“ при изграждането на религиозната идентичност и социалните позиции на вярващия, т.е. като се дистанцира от всички тези неща, той/тя демонстрира своята истинска вяра.

Религиозният живот дефинира редица аспекти от всекидневния живот на индивидите от евангелската група, които в последствие се проектират в брака и семейството, в социалното поведение, в различни значими пространства (църквата, дома, киберпространство).

Основна ценност сред протестантската група е семейството. То е изключително важно поради няколко причини. Първо – свързано е с разбирането за семейството в евангелските среди като основна градивна клетка на общността (църквата, вярата), която в своите интерпретации се възприема като едно голямо семейство, свързано не чрез кръвта, а чрез вярата. Тук говорим за родство по вяра, което по евангелски образец се регламентира като по-важно. Второ – е свързано с устойчивостта на евангелското формиране, т.е. индивидът сам по себе си е по-силен (във вярата си), когато най-близките го разбират и съответно подкрепят, което най-ефективно се получава, когато те станат негови съмишленици. Изграденото единомислие на база конфесионална принадлежност утвърждава, укрепва, усилва вътрешните връзки между роднините, които не са обединени само чрез кръвното родство, но и чрез това по вяра. Съответно на тази база се изгражда своеобразна умерена ендогамия в религиозната група. Семейството се схваща като поле, в което индивидът развива ценности, т.е. изгражда себе си. Образецът, моделът и представата за семейството, изградени на базата на библейския текст, се задават от пастора и неговата съпруга (лидерското семейство в рамките на евангелската организация). Чрез така утвърдения фамилен модел се задейства система, която можем да наречем „уподобяване“, на възприемане, на възпроизвеждане на ценности, на мисловни и поведенчески схеми от членовете на евангелската група, проектирани и утвърдени в семействата на миряните. В евангелисткото семейство се обособява и друга значима роля на жената. Жената

евангелистка заема основни функции: - „управителка на дома“ - тя отговаря за реда и домашните дейности; властова функция - тя има право да взема решения, без да се допитва до своя съпруг; организационна функция - тя отговаря за организиране на църковното пространство и осъществяване на значими за общността събития като семинари, организиране на пикници, тържества или рождени дни и т.н.

Според евангелските схващания се формират специфични възгледи за брака и съвместното съжителство въз основа на интерпретацията на библейския текст. Използвам думата „интерпретация“, тъй като вижданията на една религиозната група винаги носят определена субективност и индивидуалност на членовете, които я съставляват. За жената евангелистка, Бог създава човека – мъжа и жената, т.е. Той създава семейството - един мъж и една жена като съвършен брак. Чрез механизма на религиозното съзнание бракът се осмисля като кръвен съюз (не е тайнство), а моногамността като гарант за „чистота“ в съпружеските отношения. „Чистотата“ в брачните отношения се базира на представата за съвършения брак. Тя е основен залог за правилните взаимоотношения между съпрузите. Съвършеният брак, заложен първоначално от Бог, се припокрива с разбирането за моногамна форма на брак. В контекста на тази „чистота“ всяко отклонение от брачните отношения се счита за грях, който е нарушил връзката. Поради това в евангелската общност е наложена практика, която има характер на предбрачно консултиране, където се разясняват именно правилните (богоугодни) взаимоотношения между съпрузите. На брака се гледа като на свещен съюз, тъй като е установен от Бог. Съюзът е завет, който, както по примера на Библията, е сключен чрез жертвата или носи този специфичен белег на жертвата и кръвта. *„Ами, защото, аз пак ти казах, че брака е завет. Не случайно Бог е създал жената, така, че когато за първи път има контакт с мъжа си, да има кръв. Щото винаги при всеки един завет е свързан с кръв. То се нарича кръвен завет.“* (М.П., Пловдив, 2013). Кръвта като белег на жертвата е принцип при скрепяването на завет, установен в библейския текст – чрез жертвата на Авраам: *„И всеки един завет, който се сключваше, ако погледнеш, нали, в Стария Завет има няколко вида завети. Единият завет е, който хората сключваха с Бога. Например, Аврам сключи завет с Бога. И винаги, когато имаше сключване на завет, имаше жертва. Жертвата се принасяше, за да има кръвен завет, разбираш ли? Заколваше се някво животно и там изтичаше кръвта, и тва беши като един белег, чи завета е сключен“* (М.П., Пловдив, 2013). Принципът на сключване на завет с Бог се трансформира, като отправна точка и в

бракосъчетанието. Чрез него се обясняват чисто физическите изменения на индивидите (чрез кръвта), като белег за сключен завет. Чрез механизма на религиозното съзнание бракът се осмисля като кръвен съюз, а моногамността като гарант за „чистота“ в съпругеските отношения. В контекста на евангелските схващания от човек зависи опазването на брачния завет и просперитетът на семейството. Нарушенията на брачния съюз засягат семейна проблематика като изневярата, разводите, сексуалното поведение и т.н. Разгръщането на проблематиката ще акцентира на отношението на жената евангелистка към случаите на нарушаване на брачната връзка и механизмите, които си изгражда за преодоляването им.

Според евангелските схващания Бог заедно със семейството е създал и секса, т.е. мъжът и жената *„да бъдат една плът“* и е дал заповед *„да се плодят“* (К.К., Пловдив, 2013). В рамките на това разбиране жената протестантка изгражда специфично становище чрез опората на библийския текст и счита, че практикуването му трябва да става единствено и само в рамките на брачната връзка. И обратно – сексът, извършван извън семейния съюз или за удоволствие, се счита за сериозно прегрешение, което „омърсява“ човек, и го прави „слаб“ и податлив на греха. Отстояването и съответно въздържането от влизането в прегрешение калява личността на вярващия и утвърждава *„пътя му в Бог“* (Ст. С., Пловдив, 2016).

Върху конструирането на социалните роли на жената се проектират разнообразни конотации, следващи Свещеното писание. За евангелската общност особено важен стих е *„Добродетелна жена“* (Пр. 31:10), който презентира качествата, които трябва да притежава бъдещата „достойна“ съпруга. На ниво библийски текст има припокриване на термините жена-съпруга: качествата, които трябва да характеризират жената, са тези, които трябва да има съпругата. Върху тези характеристики се проектират ролите, които жената трябва да притежава, т.е. задава се „скрит“, но високо авторитетен модел на нейното поведение в семейството и социума. Изследвайки евангелската група открих, че встъпването в брачни отношения е съпроводено с определени условия. Жената трябва да притежава определени характеристики и да следва моделите, дефинирани в Свещеното писание, за да бъде „достоеен“ (правилен) избор за брачен партньор в общността. Тя следва да спазва специфични принципи: да бъде девствена, вярваща, не тютюнопушеща, да не употребява алкохол, да се облича „прилично“, т.е. да няма „порок“. В рамките на това разбиране се моделира поведението и характеристиките на вярващите, в този смисъл и на жената евангелистка.

Тя трябва да се въздържа от свободно сексуално поведение преди брака, за да не наруши „чистотата“ на брачния завет, установен от Бог. От неформалните си разговори с членове на общността установих, че съблюдаването на този принцип е индивидуално решение, но то се спазва от повечето вярващи. Опазването на предбрачната „чистота“ се откроява като специфика на религиозната група. При изследването се откри специфично отношение на жената евангелистка по отношение на аборта и еднополовите (хомосексуалните) връзки и употребата на противозачатъчни средства (тъй като пряко се влияе на репродуктивната функция и свещената мисия на жената да бъде майка). Тя се обявява твърдо против аборта, тъй като счита, че с подобен акт „убиваш детето и живота“, който се осмисля като благословия. Следвайки логиката на библейския текст, който забранява подобни практики, протестантката счита, че не бива и да употребява противозачатъчни хапчета. Обяснението на тази позиция е в идеята да не се унищожава животът, който се осмисля като божия благословия. Съответно раждането на деца се възприема също като „дар“ от Бога. В този смисъл не бива да се нарушава и женската репродуктивна функция, т.е. не бива да се допуска никакво влияние върху нея. От друга страна, наблюдавайки значително дълъг период от време евангелската група, установих, че преобладаващата част от семействата нямат повече от две деца. Това ме накара да обърна допълнително внимание на този аспект. Наличието на не повече от две деца в по-голямата част от семействата на миряните дедуктивно препраща към това, че сексуалните отношения се регулират под определена форма. Описаната позиция на жената евангелистка към противозачатъчните хапчета предполага използването на други методи за контрацепция. По отношение на този въпрос жената протестантка предлага интересна интерпретация, базирана на библейския текст. Според нея мъжът е този, който трябва „да съблюдава“ и да предпази жената от нежелана бременност, той трябва да е „мъдър“ (Ст. С., Пловдив, 2013). Това се явява единствената форма на регулиране на сексуалните отношения между мъжа и жената, която се регламентира в текста на Новия Завет, според който „... мъжът е глава на жената, както и Христос е глава на църквата“. (Ефесяни 5:22-24). От друга страна за изповядващите протестантство раждането на деца се счита за благословия, но и важна отговорност. Тя се свързва с отглеждането и възпитанието на детето в християнски живот и ценности. Раждането на повече деца би затруднило според протестантските схващания фокусирането върху правилното им възпитание. Съответно за жената евангелистка, наличието на много деца не би било от полза, ако те не бъдат възпитани във вяра и „праведен“ живот. Подобно становище се регламентира, по твърденията на

респондентите, и в текста на Библията, което го трансформира в ценност, принцип съответно сред евангелската група. Жената протестантка се обявява твърдо и против хомосексуалните връзки, тъй като те са в противоречие с образа, зададен от Божието Слово, което дефинира естествената връзка да е само между един мъж и една жена. Евангелистката счита, че индивиди, влезли в подобни хомосексуални отношения, са изпаднали в грях или са под влиянието на нечист дух. Поради това, според евангелските схващания, на подобни хора трябва да се говори, да се разясни „истината“ и да бъдат после освободени от тези духове. Позицията на жената протестантка се определя на базата на интерпретацията на Светото писание, което служи за създаване на ментални конструкции в изгражданата философия по отношение на брака, но и на личните, интимни отношения на индивида. Религиозното съзнание дефинира и прониква до най-дълбоки нива на индивидуалния – брачен, интимен живот на личността.

„Чистотата“ на брака се оказва основен принцип за жената евангелистка, чието съблюдаване е гарант за изграждането на хармонични отношения и „здрави“ семейства. Съответно при нейното нарушаване тя счита себе си за длъжна да опита да съхрани брачния съюз, осмислян като свещен и утвърден от Бога. В този смисъл, „изневярата“ се възприема като нарушаване на „чистотата“ на брачната връзка, която може да доведе до сериозни проблеми и съответно до раздяла или развод. Тя се тълкува в своята специфика като „пре-любодеяние“, тъй като става в рамките на съпругеските отношения и засяга личните взаимоотношения с партньора.

Всяка организация създава механизми за преодоляване на възникналите проблемни ситуации и противоречия (Лазаров 2007). В изследваната евангелска общност подобен механизъм е „говоренето“. То се осъществява чрез посредничеството на пастора или неговата съпруга, или някой техен заместник със значима позиция в групата. Опосреденото „говорене“ има за цел да спомогне диалога между съпрузите или бъдещите младоженци, за да се избегнат последствията от нарушаването на брачния съюз. Съответно, за да се предотврати случай на изневяра и развод, се извършва предварително консултиране (предбрачно), което има за цел запазването на семейството. Основните усилия в посредничеството са свързани с избягването на „ситуации“, които биха нарушили бъдещите съпругески отношения. В тези превантивни взаимоотношения ключова роля има пастора, който чрез своя религиозен и лидерски авторитет регулира не само църковния живот, но и личните отношения на

вярващите. На базата на проведеното изследване се оказа, че в рамките на семейството, в духовните дейности – възпитание и личностно изграждане, водеща роля и позиция има мъжът, а жената може да се включва или да замества. И обратното, в усвояването на практическите, всекидневни навици, което обикновено става в пространството на дома, доминираща роля има съпругата, а съпругът се включва.

В контактите си с хора, които не споделят евангелските ценности, жената протестантка има възможността да изпълнява най-значимата за нея дейност, свързана с т.нар. евангелизация (използва се разговорно в общността) или мисионерство. Тя привижда себе си като „благовестителка“ и „инструмент“ на Божията воля. Разнасяйки Словото Божие по света, евангелистката заявява своята любов и преданост към Него, изпълнявайки едно от най-важните служения към Бог. „Религиозната“ граница маркира индивидуалния живот на евангелистката и в публичното пространство, утвърждавайки определена ценностна „призма“, чрез която жената се осмисля и отъждествява. Тя не само че е различната „друга“ в религиозно-културно отношение, но е принудена да „лавира“ в контекста на социалните отношения, за да не бъде отхвърляна, така че да опази своя основен символен капитал – религиозното, като го трансформира в своя значима ценност. Тя дели, разграничава евангелската група от социума на свои (брат и сестра, т.е. чрез фамилния модел) и чужди, които нарича „от света“ или „свободни“. При проведените интервюта се открии определена схема или модел, който вярващите следват при запознанството си с „чужд“ човек, „от света“, който не е част от тяхната група. Въпреки че миряните от общността използват разнообразен стил на общуване и подбор на езикови средства, при изграждането на първоначалния разговор се използва един основен похват или подход. Това е т.нар. „лично свидетелство“. То представлява личния, истинен разказ на вярващия за свидетелство на божията намеса в неговия индивидуален живот и мотивите му да влезе в евангелската общност и да изповядва евангелската вяра. Подобен модел се среща в почти всички установени запознанства, включително в разказите и модела на поведение на моите информатори и включва различни обяснения защо мирянинът е предпочел евангелската църква пред друга християнска (католическа или православна) или пред мюсюлманското изповедание. Не бива да се пропуска обстоятелството, че голямата част от протестантите у нас са „първо поколение“, т.е. неофити. В този смисъл в процеса на утвърждаване на новата си религиозна идентичност нововярващите влагат повече усилия и „ревност“ към

новата вяра (по теренни материали, 2016), заявявайки я пред другите (непринадлежащи към евангелското вероизповедание).

Що се отнася до външния (от части вътрешния) облик на организацията (който все още има патриархален вид), макар сравнително свободна и пълноценна, жената евангелистка не привиква себе си в ролята на лидер или като глава на църква. Тя все още счита, че водителството на църквата или семейството трябва да се изпълнява от мъж, който трябва да съобразява решенията си с нея, иначе те не биха били пълноценни и богоугодни. Така по специфичен начин се установява принципът на „заедност“ в организирането и управлението на семейството и църквата. Социалната среда оказва съществено влияние върху патриархално поставените позиции на жената протестантка, въпреки тяхното разчупване и „игнориране“ в рамките на организацията.

Отличителна характеристика на жената евангелистка е нейната висока социална активност и инициативност. Преподаването в Неделното училище, участието в благотворителни инициативи, конференции, домашни групи и семинари се трансформират в своеобразни полета, където жената протестантка свободно може да изяви своето религиозно съзнание и чрез разнообразни (но и трудно доловими) роли – организатор, координатор, детегледач, възпитател, наставник. Възможностите, които ѝ се предоставят на база конфесионално споделяне, задоволяват социалните потребности - на признание, на сигурност, на уважение, на познание и на усъвършенстване.⁷

От всичко казано дотук, могат да бъдат направени следните обобщения и заключения. Религиозното и породените от него социални взаимодействия и отношения са водещ приоритет в съзнанието на принадлежащия към евангелската общност, а конфесионалното се трансформира в значим символен капитал и основен идентификационен маркер. В конкретния случай, жената протестантка конструира своята джендър идентичност чрез религиозна конструкция, която задейства цялата верига на идентификация - на себепознание, на себеприемане и на себеизразяване. Жената евангелистка, пребиваваща в православна среда в гр. Пловдив, изгражда силна мотивираност и аргументация, с която рационализира своето изповядване (обръщение) на вярата, т.е. показва го като обективна необходимост. Важно е да се направи едно уточнение - за нея не е важно как е възприемана в публичното пространство, а дали е призната, приета и оценявана от религиозната група, т.е. е ценна за общността, към

⁷ По дефиницията („пирамидата“ на базови потребности) на Е. Маслоу;

която принадлежи. Мотивите на жената протестантка се преобразуват в дълбока вътрешна съгласуваност, чиято основа е религиозно обоснована. Ролите, в които влиза, и служенията, които изпълнява (като вяра, приведена в действие), се осмислят от нея като акт на/към самия Бог, което ги рационализира като истинни, а от там и неоспорими, т.е. придава правилност на всеки акт.

Градското пространство, чрез възможностите на анонимност и свободен избор, предоставя шанса на индивида да „избере“ и конструира своята идентичност. А така също и да изгради солидна конфесионална самоопределеност, чрез която да се репрезентира в градска среда, и която да функционира като форма на социален престиж. Нещо повече, религията се оказва неизменен феномен в битието на модерния градски човек. Тя удовлетворява потребностите от социална значимост – да бъдеш приет и признат от дадена общност, и така функционира като алтернативна форма на социално признание в градска среда.

Библиография:

Ангелова, В. 2012. *Пол и религия: Щрихи на женски идентичности в християнската култура.* София. Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.

Библия. 1991. изд. Св.Синод на Българската църква. София.

Бурдийо, П. 1997. *Практическият разум.* София. Изд. Критика и хуманизъм.

Елиаде, М. 1998. *Сакралното и профанното.* изд. Хемус. София.

Лазаров, Г. 2007. *Наръчник на деловия човек.* ИК Галик. София.

Рорти, Р., Ватимо, Дж. 2005. *Бъдещето на религията.* Съст: Забала, С. София. Изд. Критика и хуманизъм.

Славкова, М. 2007. *Циганите евангелисти в България.* София.

Maslow, A. 2013. *A Theory of Human Motivation.* Martino Fine Books.

<http://apostolicchurch-bg.com/> (посетен последно на 15.07.2017)

<http://www.wailingwomenworldwide.org/> (посетен последно на 21.08.2017г.)

„Социализъм“ и „преход“ – теоретични перспективи

Теодора Костадинова, докторант,

катедра „Етнология“,

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Настоящият текст е част от теоретичната рамка на дисертационния ми труд на тема „Представи за социализма в пост-комунистическото общество в България и Словакия (етнологички аспекти)“. В статията ще бъдат разгледани термините, заложиени в заглавието на дисертацията, както и свързаните с тях определения и названия, отнасящи се до близкото минало и протичащите в двете държави процеси в настоящето. В тази връзка ще бъде представен преглед на академичния дебат по темата, който все още е отворен, поради липса на консенсус около разбирането и оценката на близкото минало, а следователно и неговото влияние върху развитието след 1989 г. Текстът е разделен на две части, отнасящи се до двата отделни периода в историята на България и Словакия – първата разглежда понятийния апарат, с който учените обясняват годините от края на Втората Световна Война до разпадането на режимите в Източна Европа; във втората част ще бъде представен преглед на теориите, свързани с обяснението на последвалите процеси на политическа, икономическа и социална трансформация.

Плурализъмът в понятията, с които наричаме 45-годишния период, в който държавното управление в България и Словакия е доминирано от комунистически партии, създава теоретични и методологически проблеми. Най-широко разпространените понятия „комунизъм“, „социализъм“, или просто „соц-а“ циркулират в ежедневноето говорене, използват се в медиите, от публични фигури и обикновени хора, без обаче да се рационализират формални рамки и определения, но с убеденост на предположението, че всеки е наясно какво означават. Често биват използвани и като синоними, но също така изборът на едно или друго понятие носи смисъл и може да отразява определени нагласи. Тази тенденция се вижда и в научните изследвания. Според Михаил Груев: „Факт е обаче, че различните национални школи, а понякога и отделните автори влагат собствени нюанси, а нерядко и идеология при преднамереното предпочитание на единия за сметка на другия термин (социализъм или комунизъм –

бел. авт.)“ (Груев 2013: 90). Още по-сложен е проблемът с назоваването на обществото. Петя Кабакчиева представя сбито разнообразието от понятия, използвани за обяснение на това общество. „Веднъж се използва думата “комунизъм”, втори път думата “социализъм”, говори се за “реален социализъм”, за “съветски режими”, за “общества от съветски тип”, голяма част от икономистите употребяват израза “командна икономика”, “държавна командна икономика”, има хора, които наричат това общество “държавен капитализъм”. Разбира се, “тоталитаризъм” е най-разпространеният етикет, но понякога понятието се стеснява до „сталинистки тоталитаризъм” (Кабакчиева 2013). Няма да се спирам подробно на всяко едно от тези определения, тъй като формулировките на икономистите, например, не влизат пряко във фокуса на моето изследване. Смятам за нужно обаче да представя част от дебата около дефинирането на тези понятия и причините един или друг изследовател да ги дефинира по определен начин. Проблематичността в назоваването и определянето на миналото категорично влияе и върху разбирането на следващия период. Опитът „пост-комунистическите“ трансформации да бъдат анализирани с привнесена „отвън“ терминология и обяснения се оказва неуспешен и това ражда поле за нови научни търсения. Фокусът пада върху определението „преход“, което е до такава степен в обръщение в българското общество и ежедневно говорене, че губи своя конкретен смисъл и употреба.

„СОЦИАЛИЗЪМ“ И/ИЛИ „КОМУНИЗЪМ“ – ТЕРМИНОЛОГИЧНИ ПОСТАНОВКИ

Един от основните автори, разглеждащ тази проблематика, е историкът Искра Баева, която заема позицията, че „по-достоверна и по-балансирана картина на епохата“ се съдържа в определението „държавен социализъм от съветски тип“ (Баева 2010: 21). Това, което според Баева позволява използването му, се съдържа в оформилите се, в резултат от емпирични изследвания, параметри ”на един модел на управление, при който единствената управляваща партия реализира своя социален проект не пряко чрез партийните си структури, а посредством подчиняването на административния апарат, на икономиката и на органите за държавно насилие и правов ред. Този властови механизъм определя държавния характер на модела (всичко в обществото, икономиката, културата и т.н. става чрез държавните ресурси)“. Този модел, в съчетание със социалистическите характеристики на обществото и фактът, че „системата е създадена и утвърдена в Съветския съюз и едва впоследствие е пренесена в Източна Европа“, дефинира зададеното от нея определение (Баева 2010: 20-21).

Колкото до определението „комунизъм“, Баева го приема като западно влияние. „Докато замяната на самоназоваването на системата като социалистическа с термина комунистическа има чисто политическа мотивировка, следваща противопоставянето от Студената война. [...] в понятието “комунизъм” в годините на прехода се влага точно обратният смисъл от онзи от епохата на социализма, който е базиран върху марксизма. Според марксизма комунизмът е висшата цел на историческото развитие, което ще създаде възможност за пълно и свободно развитие на всеки член на обществото. Докато новият за Източна Европа смисъл на понятието “комунизъм” следва пропагандното му използване в Съединените щати от годините на Студената война – чрез него е изграден “образът на врага” чрез съсредоточаване на всички негативи и ограничения на съветската система от 30-те години и тази в Източна Европа от времето на “чистия сталинизъм” [...] Замяната на наименованието “социалистически” или “народнодемократичен” (характерно за много западноевропейски държави) за страните от Източна Европа с “комунистически” е странична последица от безспорната победа на Съединените щати в Студената война.“ (Баева 2010: 17-18).

„Замяната“ на термините, за която говори Искра Баева, според мен не е изцяло резултат от „история, написана от победителите“ (Баева 2010: 18). Редица други български изследователи се съмняват в коректността и легитимността на част от терминологията (например „народнодемократичен“), използвана и пусната в обръщение от представителите на режима, тъй като тя е изпразнена от съдържание и не съответства на историческите реалности (Огнянов 2008: 237, Фотев 2008: 9, Знеполски 2008: 35, Даскалов 2009: 661-676). Според Любомир Огнянов след края на Втората световна война в Източна Европа се налага „съветска обществено-политическа, икономическа и идеологическа система, известна под понятие „социализъм“ или „комунизъм““ (Огнянов 2008: 275). Принципните дефиниции на двете понятия, опирайки се на концептуализацията на Даниела Колева, обяснява стегнато Михаил Груев: „... не изключва употребата на единия за сметка на другия термин, но акцентира върху „комунизма“ при очертаване на параметрите на революционно наложената промяна във властта и нейното насилствено упражняване, както и по-общо – при дефинирането на облика на политическата система и на държавата. Когато говорим обаче за състоянието на обществото, за социалните и икономическите отношения в него, по-адекватният термин е „социализъм““ (Груев 2013: 90).

Въпросът как биха определили епохата, в която са живели, задавах и на моите информатори. Отговорите бяха разнородни – „тоталитарна система“, „режим“, „социализъм“, „комунизъм“. До някаква степен обаче моята позиция по въпроса беше оформена и от тяхното мнение, не само от това на специалистите. В крайна сметка те са „обикновените“ хора, чийто живот е бил свързан с това време и сметнах, че имат правото да определят епохата така, както са я усетили. С цялата условност на факта, че едва ли успявах да се абстрахирам от емоциите, които бях провокирала по време на интервютата. Друга специфика в отговорите относно характера на 45-годишния период, в който държавното управление в България и Словакия е доминирано от комунистически партии, е това, че не е възприеман от моите информатори като еднороден. По-голямата част от тях правеха вътрешна периодизация, свързана с различната степен на натиск върху обществото от страна на държавата.

След вътрешно осмисляне на тезите на специалистите, както и мненията на информаторите приемам, че партията и обликът на политическата система и държава са комунистически, обществото и „начинът на живот“ – социалистически. И тъй като периодът се характеризира и с политическата система и със социалните отношения, когато говоря за епохата ще използвам и двете определения – „комунизъм“ и „социализъм“, без да смятам, че са напълно взаимнозаменяеми. Използването им от редица автори може да се види и в заглавията на не малко изследвания върху периода.¹ Смятам за коректно да направя уговорката, че не се опитвам да твърдя, че периодът между края на Втората Световна Война и зимата на 1989 г. е еднороден. Съществува вътрешна периодизация и в двете държави. В своите изследвания на политическата система на България 1944-1948 г. и 1949-1956 г. Любомир Огнянов я определя като „тоталитарна система от „сталинистки тип“ или „сталинизъм“ (Огнянов 2008: 319). Въпреки че според него политическият живот в страната не се изменя съществено до 1989 г., едва ли можем да определим като сталинизъм или тоталитаризъм целия период. Смъртта на Сталин води до процеси на десталинизация и някои от характерните черти на тоталитарния модел изчезват или съществено се модифицират – масовият терор и концлагерите изчезват, натискът върху частната сфера намалява, настъпва известно стабилизиране и предвидимост, идеологията се изпразва от съдържание и тежестта ѝ в обществения живот намалява и т.н. (Знеполски 2009: 66-67). Ивайло Знеполски обвързва анализа си на „късния комунизъм“ с тезата на Хана Арендт, артикулирана от

¹ Преглед да изследванията може да се види в литературната справка в началото на настоящия текст.

нея в предговора към второто издание на „Тоталитаризмът“, че „съветският режим след смъртта на Сталин постепенно се отдалечава от тоталитарния си характер.“ (Знеполски 2009: 67). Катрин Вердери също оспорва определението „тоталитаризъм“ и използва „социализъм“. Тя изхожда обаче от една малко по-различна позицията, а именно, че „режимите на комунистическите партии биват постоянно подкопавани от вътрешно съпротивление и скрити форми на саботаж на всички системни нива“ (Verdery 1996: 20). В този ред на мисли, смятам да не използвам „тоталитаризъм“ като определение на изследвания от мен период, тъй като възрастовата граница на почти всички информатори, с които съм разговаряла, обвързва представите и спомените (там където ги има) с по-късния етап на режима, но не и с първоначалния период на репресивно налагане на комунистическата власт и сталинизма. Този етап е осмислен от Ивайло Знеполски (Знеполски 2008). В преглед на историографията върху периода Румен Даскалов обобщава тезата на Знеполски по следния начин: „През 60-те години в обществото се оформя консенсус около нормите на режима и неговата легитимност, станал възможен благодарение на отказа на управляващите от прекомерна мобилизация и репресии и „купуването“ и „прелъстяването“ на масите чрез социална политика на преразпределение, засиленото внимание към консумацията (подобно на унгарския „гулаш социализъм“) и общото корумпиране на обществото.“ Според Кристоф Помиан обаче системата „остава от край до край комунистическа“ (цит. по Знеполски 2009: 77-78), тъй като монополът на политическата, икономическата и културна власт е в ръцете на комунистическата партия. Ръководната роля на партията е узаконена и в чл. 1 на Конституцията на Народна Република България от 1971 г.

ПОСТ-СОЦИАЛИЗЪМ/ПОСТ-КОМУНИЗЪМ, „ПРЕХОД“

Както беше заложено и в предната част приемам и двата термина – „пост-социализъм“ и „пост-комунизъм“, без да смятам, че са напълно взаимнозаменяеми. Изборът в заглавието на дисертацията да бъде конкретизирано, че изследвам пост-комунистическото общество има две функции. Едната е теоретична - да бъде подчертано, че обществото днес има своите специфики, свързани с трансформацията на политическата и икономическата система, а другата е контекстуална и хронологична - подходът ми към изследвания обект е да анализирам как се мисли, спомня и рационализира социализмът днес, а не да реконструирам минало. Отправна точка на изследването е настоящето, а не миналото, т.е. не търся никаква историческа достоверност. Настоящото, или периодът от падането на комунистическите режими в

края на 1989 г. до днес, е белязано от процес на промени и трансформация. Популярното определение в българското общество за този период е „преход“. Тук няма да се спирам подробно на историческата периодизация на прехода и проблемът за неговото начало и край. Освен това има съществена разлика във възприемането на този период в двете разглеждани държави. Категорично обаче българското и словашкото общество, а в този смисъл и представите на хората за социализма, също, носят белезите на тази трансформация и своето наследство от натрупалите се до този момент процеси.

Концепцията за „преход“ далеч не се ражда с процесите на трансформации в Централна и Източна Европа в края на XX век. Тя води началото си от „теоретичното наследство на еволюционизма и възгледите за постъпателно развитие на обществото“ (Беновска-Събкова 2001: 9). Налагането на тези теории върху случващото се след краха на комунизма като обществено-политическа система, обаче търпи критики. Според Кристиан Джордано и Добринка Костова това понятие е „заблуждаващо“, тъй като социологията и етнологията го използват „лекомислено“ и само по себе си то е „идеологически натоварена категория, която в научно отношение е заблуждаваща и дискредитирана“ (Джордано, Костова 1997: 130). Те обосновават тази теза с факта, че „вече знаем, че развитието в обществата от третия свят протече по съвършено различен начин.“ (Джордано, Костова 1997: 131). Скептицизъм относно адекватността на обясненията на понятието „преход“, макар и с различна аргументация, изразяват и редица други автори (Крийд 2005, Георгиева 1998, Беновска-Събкова 2001, Velikonja 2009, Buyandelger 2008, Burawoy, Verdery 1999 и др.). В своята критика на термина „пост-социалистически преход“ словенският културолог Митя Великоня отбелязва, че това, което се случва след промените в бившите комунистически държави, не е един преход, а комплекс от преходи, които са насочени към отделни елементи от социалния, политическия и икономическия живот. Те могат да бъдат най-общо групирани в три основни направления. Първата група може да бъде характеризирана като икономически преходи – от планова, протекционистка икономика, управлявана от държавата в западна, пазарна, конкурентна икономика; от национализирана и колективна собственост към приватизация и денационализация. Друга група преходи са политическите – от еднопартийна система към многопартийна парламентарна такава; от състоянието на съветски сателит към присъединяването към свободния и демократичен свят. Третата са социалните трансформации - от относително проста и ясна социалистическа ситуация в далеч по-сложна и дори объркваща такава в пост-

социализма; от предишната марксистко-ленинска идеология в днешната неолиберална; от предишните форми на интегриран колективизъм в нови форми (Velikonja 2009: 536).

Фактът, че проблемът за „прехода“ е многопластов, създава широко поле за изследване, което ражда различни интерпретативни школи и обяснителни стратегии като основните такива са разгледани от Михаил Груев (Груев 2015: 20-24). Тук накратко ще се опитам да ги представя като се водя по структурата, която той е задал. Първата школа, която се опитва да обясни разпада на комунистическите системи е тази на транзитолозите. Подробен преглед на теориите на транзитологията прави Георги Медаров (Медаров 2013: 79-94). Транзитологичната школа се появява средата на 80-те години на XX век и се базира на еволюционистичния подход и тезата, че съществува глобална тенденция на „преход към демокрация“, възприета от администрацията на Рейгън и правителствени експерти в САЩ и наречена „глобална демократическа революция“. Основната идея, върху която се базира анализът на транзитолозите може да се обобщи с виждането, че „преходът към демокрация“ не зависи от предварителни условия, няма общества, които не са „готови за демокрация“ (Груев 2015: 20-21; Медаров 2013: 109-110). „Идеята за стадийно развитие се проектира върху процеса на преход, който бива разчленен на определени периоди – първоначална либерализация или фаза на отваряне на пространството за известна съпротива/опозиция; следва периодът на самия преход; последната фаза е „консолидация“ – периодът на разпространяване и вкореняване на демократичните практики.“ (Медаров 2013: 110). Паралел между тази концепция и антропологията прави Груев, който я вижда като адаптация на теорията на Арнолд Ван Женеп и Виктор Търнър за ритуалите на преход в обществата, преминаващи неизменно през три фази: атомизация (отделяне от предходния статус), лиминалност (преминаване) и нова агрегация (приобщаване към новия статус). Той обаче вижда тази рамка за дефиниране на прехода като проблематична, тъй като, за да бъде приета общата валидност на споменатите закономерности (трите периода при транзитолозите и фази при Ван Женеп и Търнър), преходът трябва да се разглежда като приключил процес (Груев 2015: 22).

Втората школа, която Михаил Груев посочва е тази на революционистите, която е особено влиятелна и популярна в Централна Европа, тъй като в нея се вписват източноевропейската интелектуална дисидентска вълна. „При нея от значение е особеният субектен статут на авторите, които едновременно притежават квалификацията на учени и интелектуалци и също така привилегията на

непосредствено участие“ (Груев 2015: 22). Акцентът при представителите на тази школа пада върху вътрешните сили и фактори, имащи значителна роля в падането на комунистическата власт, без да отричат договорения характер на преходите в Източна Европа. Проблематично е обаче до колко това е валидно за България, за разлика от Полша, Унгария и Чехословакия (Груев 2015: 22). Случаят на тези държави има своите специфики. Съществува фразата „централноевропейски вариант на преход“, която се използва, за да опише общите характеристики на процесите в държавите от Вишеградската четворка (Чехия, Словакия, Полша и Унгария) (Szomolányiová 1995: 19).

Третото значимо течение, според анализа на Груев, е това на така наречените трансформационисти. Причисляването на учени към това течение е условно. То се определя с разбирането, че характерът на промените е резултат от „инициираните от елитите промени“, но и от т.нар. „пренареждане“, т.е. договорките между управляващи и опозиция, например „кръглите маси“. Според Груев българският случай „най-плътно се доближава до интерпретативната рамка на трансформационистката парадигма.“ (Груев 2015: 23). Един от представители на това течение е Дейвид Старк, чиято теория е разгледана от словашкия политолог Соня Сомоланий (посочен и от Груев). Старк препоръчва да се внимава с понятието „преход“ и вместо него трябва да се анализират „трансформации“, точно, за да се избегне натоварване на термина със смисъла, който влагат транзитолозите. Множественото число тук е от съществена важност, тъй като според него регионът трябва да се разглежда като преминаващ през множество преходи, както в отделните държави, така и в една дадена държава (Szomolányiová 1995: 19).

Последната, посочена от Михаил Груев, теория, той нарича конспиративистка. Тя се подхранва от разказите „отдолу“, а основната ѝ теза е, че преходът е режисиран (Груев 2015: 23-24).

Малко по-различен поглед върху квалифицирането на различните теории за прехода представят Катрин Вердери и Майкъл Бъровей. Те ги разделят на такива, които изхождат от идеята, че бъдещето е предопределено, а изходът един (икономисти) и на теории, базиращи се на схващането, че преходът все пак се корени в едно непоклатимо минало (историци, политолози, социолози). Последните се делят на две. Едните виждат социалистическото общество като тоталитарно и наблягат на дисконтинуитета – старата система, трябва да бъде унищожена напълно и от нея да останат само отломки,

върху които да се гради неолиберализъм. В тази идейна рамка икономисти предлагат „шокова терапия“ – либерализация на цените, стабилизация и приватизация, тъй като смятат, че пазарът може спонтанно да създаде нов свят, ако стария бъде напълно разрушен. Вторите наблягат на постепенна еволюция, вместо революция, разглеждайки социалистическото общество като автономна сфера в и отвъд комунистическата държава. Новият посткомунистически ред трябва да бъде изграден върху съществуващите вече основи, т.е. те виждат континуитет. За Бъровой и Вердери „шоковата терапия“ е категорично грешен подход, „не само заради праволинейния интерес да разрушава, но и защото дестабилизира институционалната рамка на вземането на икономически решения“. Двата виждат анализите на изследователите, опериращи в рамките на представата, че промените са еволюция и разглеждащи процесите „отдолу“, като доближаващи се далеч по-сполучливо до достоверна интерпретация, но „дори и те не успяват да уловят теоретично спецификите на прехода като процес.“ (Burawoy, Verdery 1999: 4-6).

Критиката на теориите за прехода е обобщена от антрополога Мандухай Баянделгер (Buyandelger 2008) от Масачузетски технически университет в САЩ (MIT), която въвежда понятието „пост-пост-преход“ (post-post-transition) като обяснение на трансформациите, случили се в посткомунистическия свят като опира анализа си на редица антропологични изследвания върху фактическите процеси в обществата, провокирани от политическата промяна. Както и авторите, които вече разгледах, Баянделгер критикува подхода на изследователите на прехода и в частност предположението, приемано по презумпция, че „всички общества са част от глобален континуум на развитие, базиран на глобална икономика, чиято движеща сила е свободата на предприемачество.“ (Buyandelger 2008: 236). Тя смята, че определението „пост-пост-преход“ за състоянието на бившите социалистически държави и общества е по-адекватно, тъй като то „акцентира върху сложността на проблема на няколко нива“. Първото ниво е емпирично, т.е. определението разкрива факта, че преживяванията и опита на хората, чийто живот минава едновременно през разпада на комунистическата система и „набързо наложените неолиберални промени“ са многопластови. Продължителността на тези преживявания според нея показват, че „няма осезаема и конкретна разграничителна линия между т.нар. „преход“ и т.нар. „очаквана дестинация“ и по този начин определението „започва да деконструира теориите за прехода“. На теоретично ниво терминът „пост-пост-преход“ ни извежда „извън

предварително определените идеи за преход към много по-нюансирани и неочаквани нововъзникващи практики и идеи“. Третото ниво Баянделгер дефинира като „иронично“ – терминът е един вид критика на идеята за „шокова терапия“ като мост между социализъм и неолиберален капитализъм, тъй като в крайна сметка ”преходът не довежда до обещания свят на капитализма“. Следователно „теориите върху пост-пост-преход са базирани върху изследването на преживяванията на обществата, които се приспособяват към, съпротивляват се срещу, интерпретират и оформят живота си в зависимост и въпреки провалените преходи, стоварени върху тях.“ (Buyandelger 2008: 237). В направения от нея преглед, тя базира анализа си върху изследванията на редица западни и източни антрополози върху различни аспекти от състоянието на бивши социалистически общества и практиките за адаптация към новата ситуация, тъй като смята, че „силата на антропологията“ идва от това, че се допитва до хората, а не просто „предполага какво е най-добро за тях“. Заключение до което стига е, че теориите на транзитолозите се оказват неработещи, тъй като „постсоциалистическият морал и ценностната система, в комбинация със западни идеи, провокира неочаквани резултати и неолибералните принципи не отговарят на ценностния пейзаж на тези общества“ (Buyandelger 2008: 239). Това, което Баянделгер вижда като „пост-пост-преход“, не е никакъв логичен етап, следващ завършил вече преход, а практическата реализация на една промяна, която не се е случила така, както идеолозите на западните теории за прехода са очаквали. Причина за това разминаване е презумпцията, че развитието на бившите социалистически общества е линейно и предопределено. Въпреки дебатите върху начина по който промените ще се стекат, за икономистите например „бъдещето е само едно: капитализъм по учебник“ (Burawoy, Verdery 1999: 4). Картината, която Буравой и Вердери показват на практика е малко по-различна: „Фокусът върху ежедневните реалности на постсоциализма разкрива много по-двусмислената представа за трансформацията, обявена с такова благоволение от модернизационните теории и тези за пазарен и демократичен преход. Всяка от тези теории има ограничен поглед върху взаимодействието и взаимното проникване на системния и жизнения свят, макро и микро, глобално и локално; вместо това трябва да се занимаваме много повече с това, как разгръщащата се несигурност на макроикономическите институции засяга практиките в микро световите, а също и как семейството, работата и общностите се преобразуват в противоречие с това, което правителствата планират.“ (Burawoy, Verdery 1999: 6-7).

След така изложените различни концептуални рамки на понятието „преход“, заемам позицията, че най-подходящото определение на процесите, разгръщащи се в бившите комунистически държави е „пост-пост-преход“ на Баянделгер. Според мен обяснява до голяма степен състоянието на посткомунистическото общество, тъй като терминът е многопластов и се базира на вече натрупани изследвания на различни контексти и вариации на феномени. Освен това избягва нуждата от хронология, т.е. слагането на времеви граници и конкретизиране на една единствена общовалидна рамка на „прехода“. Както стана ясно той не е един, а зависи ексклузивно от различните контексти, които могат да бъдат както държава, така и определен процес вътре в едно общество. От друга страна времевите граници са проблематични, тъй като все още няма консенсус относно края на прехода в България, въпреки формалните маркери възприемани от някои, като приемането ни в ЕС през 2007 г. например. В разговорите ми с информатори от София обаче стана ясно, че мненията и усещането за времевите рамки на прехода са разнообразни. В Словакия проблемът за прехода е малко по-различен. В България „преходът“ се изживява като травма – дълъг, изнурителен период на промени, без да има яснота какъв трябва да бъде резултата и какъв е изходът. Част от респондентите го определят като „нормален живот“, но отново липсват конкретни рамки. В Словакия представата за преход и особено като травма не се усеща. Най-често информаторите говорят за промени и то визирайки конкретните събития от 1989 г. и няколко години след това. Въпреки това, приемат, че сегашният период също има своите проблеми. „Преход“ се използва в политоложката и икономическа литература като преход към демокрация и пазарна икономика, но не и в ежедневно говорене. По-популярно дори в литературата е определението „справяне с миналото“ (coming to terms), което се изразява в следването на няколко конкретни стъпки, базирани на източно германския пример. А те са бързо отваряне на архивите на държавна сигурност, демонтиране на репресивните машини на комунистическата система, създаване на места на памет за жертвите, съдебни процеси за извършителите на престъпления и не на последно място пълна лустрация, както на бившите партийни функционери, така и на бившите служители на ЩАЗИ (Методиев 2013:159).

Библиография:

- Баева, И. 2010.** Българският социализъм след Втората Световна Война като изследователски проблем. – В: *Изследвания по история на социализма в България 1944-1989*. София. 7-24
- Беновска-Събкова, М. 2001.** *Политически преход и всекидневна култура*. София
- Груев, М. 2013.** За близкото минало и за неговите рефлексии в настоящето. – В: *Българският комунизъм – дебати и интерпретации*. София. 87-104
- Груев, М. 2015.** Българският преход – опит за контекстуализация и периодизация четвърт век след началото му. – В: *25 години промени. Граници и периодизация на прехода, институции и качество на демокрацията в България*. София. 16-32
- Даскалов, Р. 2009.** *Българският комунизъм в историографията*. История на Народна Република България. София. 661-708
- Джордано, К., Д. Костова. 1997.** Реприватизация без селяни. За устойчивостта на една пагубна българска традиция. - *Български фолклор*, 23(5). 57-69
- Знеполски, И. 2008.** *Българският комунизъм. Социокултурни черти и властова траектория*. София
- Знеполски, И. 2009.** Тоталитаризмът – из историята на един незавършен дебат. – В: *История на Народна Република България*. София. 29-90
- Кабакчиева, П. 2013.** Дебатите за комунизма в България – в търсене на методологическо осмисляне. - *Пирон*, 2. Достъпен на: <http://piron.culturecenter-su.org/> [посетен на 25 Януари 2018]
- Медаров, Г. 2013.** Нашият преход не е преход“ – употреби на понятието преход в разказите на шуменци. – В: *Преходът в България – памети и рефлексии*. София. 79-94
- Методиев, М. 2013.** Осмислянето на комунизма в България: оптимистичната гледна точка. - В: *Българският комунизъм – дебати и интерпретации*. София. 158-174
- Огнянов, Л. 2008.** *Политическата система в България 1949-1956*. София
- Фотев, Г. 2008.** *Дългата нощ на комунизма*. София
- Burawoy, M., Verdery, K. 1999.** *Uncertain Transition: Ethnographies of Change in the Postsocialist World*. Boston.
- Buyandelger, M. 2008.** Post-Post-Transition Theories: Walking on Multiple Paths. - *Annual Review of Anthropology*, 37. 235–250.
- Velikoja, M. 2009.** Lost in Transition. - *East European Politics and Societies*, 23(4), 535 – 551. <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0888325409345140>. [Посетен 15 Декември 2017]
- Verdery, K. 1996.** *What was socialism and what comes next?* Princeton University Press: Princeton
- Szomolányiová, S. 1995.** Central European transition paths, parallels and differences the case of Slovakia Soňa Szomolányi. - *Sociológia*, 27. 19-31.

Някои аспекти от развитието на влашките общности в Подунавие то през социализма

Надя Тошмакова,

докторант,

Исторически Факултет,

Великотърновски университет „Св.Св. Кирил и Методий“

Влашките общности представляват етническа група, която е относително непозната за научната литература. От съществено значение е извънредният брой на списание „Българска етнология“ от 1995 г., който е изцяло посветен на власите. Друг труд, който се характеризира с изчерпателност по отношение на влашкото население е монографията на Тодор Балкански „Никополските власи: етнос, език, етнонимия, ономастика, просопографии“. Откъслечни данни се намират и в книгата на Екатерина Атанасова – „Етничност, традиция, власт - Етюди за прехода“.

В придунавските райони на Северозападна и Централна Северна България, най-силно са представени власите. Техните обитания са концентрирани в областта на град Никопол, като голяма част от селата в периферията на града са или напълно влашки, или по-голямата част от населението е с влашки произход. Видин и Белене също притежават значително влашко население.

Първите писмени данни за появата на влашко население в разглежданата територия сочат, че процесът датира от втората половина на XVIII в. и продължава до първата половина на XIX в., като доста продължителен миграционен поток (Нягулов 1995: 53). Густав Вайганд прави изчисление в края на XIX век, според което около 12 000 от общо 86 000 дунавски власи в България са родени извън българската етническа територия. В такива случаи обикновено се приема, че бащите и дедите на родени по това време в България или в българските земи от Подунавие то са с влашко или австрийско (от Банат) поданство при рождението (Weigand 1907: 104).

За никополските власи пише румънският лингвист Виргил Нестореску, който публикува статията „Румънците в България“ (Nestorescu 1995). Теренното си проучване в Никополско (Гулянци), румънският лингвист провежда през есента на 1993 г. Той не стига до никакви исторически податки за заселването на власите в този край на България.

За самия град Никопол няма данни да има в състава си влашко население или ако има такова, то е в незначителен брой. Този етнос по-скоро е разпръснат из прилежащите селища. Селата в Никополско се характеризират със сравнително пъстър състав за размерите си. Освен традиционното българско население, голяма част от тях дават дом и на сравнително висок брой преселници от Македония и Егейска Тракия.

Село Гиген е съставено от значителен брой влашко население. В него е представен и ромският етнос с численост приблизително 100 индивида. В селото към 40-те години на XX в. са заселени и приблизително 300 души – преселници от Западните покрайнини. Често последните са определяни от местното население като турлаци. Трудно може да се даде точен и еднозначен отговор за етническия състав на населението, тъй като по спомени на жителите, властта е била изключително безпощадна относно самоопределението в различен етнос от българския. Към днешен ден, страхът от гонения все още съществува. Това ясно може да се проследи в самоидентификацията на населението. То се обозначава на база език. Преобладаващото самоопределение е „румъно-говорящи“. Друго подобно самоназоваване е с произход „отатък реката“. Този факт неминуемо говори и за гонения, които са се състояли през социалистическия период.

Подобно е и положението в село Дебово. В демографски аспект, броят на населението е както следва: 1946 г. - 2115 души, 1956 г. - 1753 души, 1965 г. - 1714 души, 1975 г. - 1368 души, 1985 г. - 1181 души. Тук е трудно да се идентифицира точният брой на влашкото население, тъй като селото има смесен етнически състав. Голяма част от тях отнасят мястото, от което произхождат към Турну Магуреле и Молдова. В етническия състав на селото присъстват и словенци, които се изселват през 1946 г. – с изключение на няколко семейства. Спад бележи и населението в Долни Вит. През 1946 г. в него живеят - 1317 души, 1956 г. - 1296 души, 1965 г. - 1255 души, 1975 г. - 1148 души, 1985 г. - 1049 души. Тези села са съставени от изцяло влашко население и в този смисъл може да се приеме, че абсолютните стойности могат да се отнесат към броя на власите в тях. Максим Младенов представя град Искър (Гигенска махала) с “изцяло влашко население”, което не е вярно, но не посочва точен брой на етноса. Динамиката на населението варира в следния ред: 1946 г. - 1612 души, 1956 г. - 1601 души, 1965 г. - 1554 души, 1975 г. - 1133 души, 1985 г. - 817 души. Видимо е, че населението на град Искър намалява за сметка на урбанизацията (Младенов 1995).

Село Ленково се характеризира с преобладаващо влашко население, както следва: 1946 г. - 1978 души, 1956 г. - 1684, 1965 г. - 1408, 1975 г. - 1004, 1985 г. - 786

човека. Селото чувствително намалява, като изселването засяга в еднаква степен и власи и българи.

В региона се отличават и няколко села, които са с изцяло влашко население. Село Дъбован се характеризира с изцяло влашки облик. Населението му е както следва - 1946 г. - 1777 души, 1956 г. - 1607 души, 1965 г. – 1613 души, 1975 г. - 1322 души, 1985 г. - 1079 души. Драгаш воевода с динамика на населението: 1946 г. - 1259 души, 1956 г. - 1255 души, 1965 г. - 1275 души, 1975 г. - 1317 души, 1985 г. - 1248 души. Загражден с население: 1946 г. - 2113 души, 1956 г. - 1722 души, 1965 г. - 1649 души, 1975 г. - 1190 души, 1985 г. - 883 души. Сомовит е с население през 1946 г. - 1794 души; 1956 г. - 1675 души; 1965 г. - 1627 души; 1975 г. - 1479 души; 1985 г. - 1306 души. Черковица (или накратко Черквица) е с население към 1946 г. - 900 души; 1956 г. - 858 души; 1965 г. - 881 души; 1975 г. - 891 души; 1985 г. - 780 души (Балкански 1999: 96).

Представените по-горе селища се характеризират с чисто влашката си принадлежност, доколкото това твърдение може да се потвърди от местното население. Както е видно и от резултатите от преброяванията те поддържат един относително стабилен темп на развитие. Макар в периода на социализма селищата практически да не показват темп на положително демографско развитие, те запазват относително стабилен брой население. В този интервал населението им върви в негативен аспект. Ако действително се приеме, че населението на тези села е чисто влашко, можем да обобщим, че броят на този етнически субстрат е 9 170 през 1946 г.; 8 413 през 1956 г.; 8 300 души през 1965 г.; 7 347 души през 1975 г.; 6 386 души през 1985 г.

Въпросът за етническо самоопределение и държавната политика по отношение на хората, които се самоопределят като власи, също е сложен. По време на социалистическия режим, извън цялостната политика за асимилация, не са документирани никакви специални мерки срещу техните общности или пък специални забрани за употреба на езика. Може да се предположи, че е имало значение, че по това време Румъния също е управлявана от социалистически режим, както и наличието в тази страна на значително по брой българско малцинство. Доколкото има податки за издевателства над влашкото население, то те са незначителни, което не следва да значи, че липсват.

Трудностите при дефиниране на точния брой на влашкото население са обусловени и от факта, че в никоя от проведените преброителни анкети в България не съществува изнесена диференциация за тази група.

Смята се, че първите власи се заселват в село Ленково към 1905 г., когато напускат залетия от водите на Дунав Черчелан (Дъбован). Впоследствие към дъбованската общност в Ленково се присъединяват и милковски власи. Така се оформя „Влашката махала“ на селото, наричана още и „Цолната махала“. Тук показателен е наративът от село Ленково за граничния офицер Мустаков, който „дерибейства“ в селото, изпълнявайки мисията си да българизира населението. През 1942 г. той изселил принудително в Румъния И. Костадинова и мъжа ѝ К. М. от Милковица, защото се смятали за румънци. Бащата на К. М., секретар - бирник в Съвета, е интерниран. Тогава се изселват и сестрата на И. К., - С. Г., заедно с мъжа си Г. Л. (от Гулянци) и се установяват в Тимишоара¹. Днес в селото има 30 влашки къщи.

В село Милковица отново присъства наративът за офицер от граничната застава в село Дебово - Мустаков, който е изпратен като емисар на правителството през 1942 г. Според разказите той започнал да безобразничи, да къса всичко влашко, да забранява езика и да гони „румънците“².

След 1934 г. властта започва да преследва употребата на румънски език в Милковица. Споменатият Мустаков интернирал дори при най - лека прояви на румънска идентичност. Според наратива, той създава такава страхова психоза, че жените дори не смеели да оплакват на гробищата мъртвците си на румънски език. По време на войната кметът, Кръстьо Ненов, българин от друго село, установява своеобразно самовластие като бие хората, които говорили на румънски по улицата. Попът (свещеник Йордан Банов) също има сериозни неприятности, тъй като изпълнява службата на черковнославянски, но словото държал на румънски. Свещеникът е и автор на загубена селищна история. За тези си прояви, той е интерниран от комунистическия режим в Белене. Синът му е бил затворник в Куциян. По-късно в разказите на един от надзирателите в Беленския затвор става ясно, че въпросният граничар е комендант на Свищовския полк на граничната застава в село Дебово³.

¹ Д.Р. 70 години. с. Гулянци.

² Ф.С. 65 години. с. Милковица.

³ ТВО Белене: „Тука да умират гадовете“ ЕДНО ДОКАЗАТЕЛСТВО;
<https://www.facebook.com/notes/%D1%84%D0%BE%D0%BD%D0%B4%D0%B0%D1%86%D0%B8%D1%8F-%D0%BE%D1%81%D1%82%D1%80%D0%BE%D0%B2-%D0%B1%D0%B5%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%B5-belene-island-foundation/%D1%82%D0%B2%D0%BE-%D0%B1%D0%B5%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%B5-%D1%82%D1%83%D0%BA%D0%B0-%D0%B4%D0%B0-%D1%83%D0%BC%D0%B8%D1%80%D0%B0%D1%82-%D0%B3%D0%B0%D0%B4%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D1%82%D0%B5-%D0%B5%D0%B4%D0%BD%D0%BE->

По-късно, румънският език се бил допускан на общоселските събрания. В училището обаче е забранен. В някои селища жените насила са карани да учат български и са им давани фалшиви дипломи за завършено четвърто отделение. Така, в резултат на описаната обстановка, е създадена вероятно версията за това, че старият език на населението е българският, изоставен, след като жителите на селото започват да се женят за румънки, които идвали по замръзналия Дунав. В селото е създаден дори устойчивият израз: "Влашкият език е дошъл с влахините през Дунава".

Влашкият етнос е по-слабо представен в източния дял на Северна България. В тази част за подобна общност може да се говори единствено в град Белене. Тук трудно може да се даде какъвто и да е приблизителен брой на самоидентифициращите се с този етнос, тъй като не е лесно да бъде отличен по какъвто и да е начин. Ономастичният подход, който в повечето случаи би дал относително добри резултати, тук е затруднен поради факта, че в антропонимията на града присъстват и голяма част имена, присъщи за католическата именна традиция. Влашко население може да се локализира и в Силистренско, което обаче по-скоро има ромски характер.

В края на XVIII и XIX век в редиците им се влива мощна струя цигани от Румъния. Преселването е известно като "келдерарска инвазия". Тези цигани са православни, говорят румънски и усядат в Северна България сред дунавските власи. Тази група сред ромите е известна като "влашки цигани" или рудари, като се дели на две подгрупи: мечкари и копанари, но съществуват още лингурари и вретенари. Размесването им със заварените власи (вероятно обикновени румънски селяни от XV-XVI век) до голяма степен циганизира власите.

Не малко влашко присъствие има и в Северозападния дял на страната. Рестрикциите по отношение на самоопределението във влашка етническа принадлежност трудно могат да бъдат проследени, тъй като огромна част от населението на тези региони се самоопределя като българско. Малка част от тях обаче все пак, след падането на социалистическата власт, се опитва да проследи своето родословие, свързано с Румъния: *„Сега, след като минаха проблемите, решихме да направим история на нашия род. Да знаят внуците от къде сме дошли и да помнят. [...] Нашият род идва от Румъния. Там имаме и родини и можеме да си говорим с тях*

на нещо като румънски, ама не баи. Разбираме се! Преди не ни даваха да казваме, че идваме от Румъния....“⁴.

Времето на социализма успява да постигне значителни резултати по отношение на „претопяването“ на влашкото население, тъй като за поколенията родени след 50-те години тази идентичност започва да се губи. Ако не е загубена, то до голяма степен е притъпена. Влашкият език е практически неразбираем за по-голямата част от родените след края на 50-те години. По отношение на влашката идентичност е интересно сливането на влашките и традиционните български празници. По забележителното в случая е, че се празнуват българските християнски празници, но се привнася допълнително и от влашката обредност и храна. В някои случаи дори традиционните българските празници получават имена на влашки език.

Библиография:

Балкански, Т. 1999. *Никополските власи. Етнос. Език. Етнонимия. Ономастика. Просопографии.* Велико Търново.

Младенов, М. 1995. Влашкото население в България (Разпространение, произход и топонимия). - *Българска етнология*. 1995. кн. 5, 7–27

Нягулов, Б. 1995. Проблемът за власите в България между двете световни войни (политически фактори и аспекти). - *Българска етнология*. 1995, извънреден брой.

Nestorescu, V. 1995. Un rai romanesc din Bulgaria, Scurte, observatii si texte - *Fonetica si ilialectologie XIV*, p. 141-148.

Weigand, G. 1907. *Rumanen, und Arumunen in Bulgarien.* Leipzig. VIII und p. 104.

⁴ И.Ф. 78 – години. с. Плакудер.

Децата като обект на изследване и източник на информация. Антропология на детството.

Надежда Иванова, докторант,

катедра „Етнология“,

Софийски Университет „Св. Климент Охридски“

Темата за детските игри е изследвана и развивана от българските и чуждестранните антрополози. Повечето изследвания се съсредоточават върху често наричаната „традиционна игра“, като в това название се влага смисъл за игрите, които децата от изследваното общество играят в отдалечен във времето период (напр. XIX в.). Редно е да се отбележи, че голяма част от информацията за тези игри е събрана още в края на XIX – началото на XX в. от съвременни етнографи. Впоследствие в изследванията се използват основно тези стари сведения както и резултатите от теренни изследвания, които са съсредоточени върху издирването на реликти от съответния период. По този начин с течение на времето, много етнографи сякаш забравят или по-скоро оставят на заден план развитието на детската игра, еволюцията на старите и появата на нови игри. За събирането на информация по темата изследователите използват метода на интервюто и автобиографичния разказ, а информаторите са зрели хора, които разказват спомените от детските си години. Проблемът, който може да бъде открит при събирането на информация относно детството на човека чрез този метод е, че възрастният човек разказва за отдавна преживени събития от настоящата си гледна точка. При всяко положение гледището на детето за настоящите му дейности и това на вече зрелия човек за същия, но вече отминал период, се различава значително. В такъв случай изследователят получава информация от личност, която вече е променила вероятно многократно своя мироглед, имала е години, за да осмисли и преосмисли игрите и възприятията си от детството, а образованието и опитът, добити през годините го подтикват несъзнателно сам да анализира собственото си поведение през целия си живот. А колкото повече време е минало човекът би бил толкова по-склонен да забрави или да се отнесе критично към различни моменти от своето минало. Позицията му на родител също допринася за евентуална критична оценка към детските активности, без значение дали става

дума за неговите деца или като цяло за децата в настоящето. Често погледът на възрастния към детството е субективен и той е склонен да изпада в полюсни отношения към тези спомени, особено когато се стигне до момент, в който се съпоставя „собственото“ детство с това на „сегашните“ деца - от идеализиране до осъждане. Възникването на подобни проблеми е характерно за всички области, които етнологията изследва и всеки изследовател достига момента, в който констатира и анализира тези проблеми. Те не представляват пречка, нито омаловажават стойността на получената на терен информация. Наличието им само по себе си дава важна информация, която обогатява познанието за когнитивното развитие на човека¹

Още по-голяма яснота за това развитие и промяната в отношението към собствените преживявания бихме могли да добием отново с изследването на периода на детството, но не чрез разказите на вече порасналите, а като се обърнем за получаване на информация към самите деца. В този случай може да не получим данни за игрите в миналото, но бихме имали възможност да вникнем в особеностите на детското поведение, в това как детето възприема своите връстници, възрастните, обществото в което живее, как то се социализира, каква е природата на детската игра и каква е нейната роля за развитието в детска възраст. Сравнявайки сведенията от интервютата относно предходни периоди с информацията получена от най-младите информатори бихме могли да проследим развитието на различни игрови практики, до каква степен те се предават през поколенията и устояват на времето, докато други се изменят или дори спират да съществуват и съответно как протичат тези процеси.

Едни от най-емблематичните трудове за детството и юношеството от гледна точка на антропологията принадлежат на Маргарет Мийд. Тя разглежда както процеса на усвояване на културата, така и ролята, която децата и юношите имат в обществото, в което живеят (Мийд 2016, Мийд 2017). Именно това е посоката, в която са насочени изследванията на антропологията на детството и подходите на която дисциплина ще разгледам, като се позовавам основно на теоретичната рамка и работата на американският социолог Уилям Корсаро.

Психологията и социологията разполагат с огромен обем от изследвания на този период от човешкия живот, като са се оформили различни школи, подходи и теоретична база. Именно представителите на тези науки са класифицирали и дефинирали етапите на развитие в детска възраст и различните видове детски игри и съответната връзка между възрастовите групи и различните форми на игра. В изданието „Детска психология“ на Висшия педагогически

¹ <https://www.simplypsychology.org/piaget.html> MacLeod, Saul. „Jean Piaget“. In website „Simply Psychology“ 2015

институт от 1988 г. е направен следния разбор на периодите на развитие в детството: новородено (0-1 месец), младенческа възраст (1-12 месеца), яслена възраст (1-3 год.), предучилищна възраст (3-6 год.) (Пеев 1988: 60-133). Роберт С. Немов дава подобна, но по-разширена категоризация: младенческа възраст (0-1 год.), ранно детство (1-3 год.), ранна и средна предучилищна възраст (3-4-5 год.), късна предучилищна възраст (от 4-5 до 6-7 год.), ранна училищна възраст (от 6-7 до 10-11 год), подрастващи (10-11 до 13-14 год.) и ранно юношество (от 13-14 до 16-17 год.) (Немов 1994: 28). Обикновено дадените категории са тясно свързани с конкретния период, в който са съставени. Срещаме се с възрастови етапи като „предучилищна“ възраст и възраст определена като „ранна училищна“. Това подсказва, че чрез тези класификации се дефинира детството във време и място, където е налична развита образователна система. Именно тук възниква проблем с използването на тези категории от етнологията, която търси културната страна на същите явления, но във всички възможни условия на човешките общества. Как бихме разбрали детството, ако в даденото място и време няма училище или възприятията на хората за неговата роля в живота на децата се различават от тези в Европа през XX век? Етнологията се нуждае от различен поглед към детството. Поглед, който може да се адаптира към различните култури и социални явления. За целта е важно преди всичко детството да се разглежда като универсален за всички хора период от живота и впоследствие да се открият различните начини по които то проти ча при представителите на отделните общества.

Детството е период, който в живота на индивида се явява непрекъсната и непрекъсваема житейска константа на бурно личностно, психическо, физическо и социално развитие. Според психологията всеки от етапите на формиране на личността на индивида в детството отговаря на определен процес: адаптация – присъединение на индивида към обществените норми и ценности; индивидуализация – откриване или утвърждаване на „Аз“-а, изявяване на собствените интереси и възможности, особеностите на характера, установяване на индивидуалността; интеграция – влияние върху начина на живот на околните хора, допринасяне за живота на другите (Петровский 1987: 17). Именно детството е времето, в което се формира личността като пълноценна част от обществото. В този период детето създава механизми за многостранна комуникация с другите хора, които са обособени от възприятията в културата в която то расте и към която принадлежи.

Въпросите за намирането на най-подходящ подход за разбиране и дефиниране на детството и за процесите, които протичат в този възрастов период, са на дневен ред от дълго

време. Въпреки научните спорове и дискусии по поставеният въпрос са формирани са три основни теории. Основният дебат в изработването на тези теории е каква е ролята на възрастния за формирането на личността у детето и доколко съществува такава роля. Дали отношенията между възрастните и децата са в низходяща или възходяща посока или пък са от хоризонтален тип (относно йерархичното разпределение на комуникацията); дали и доколко този процес преминава през институцията като посредник между различните възрасти (институцията е създадена от възрастните с конкретната цел да се окаже влияние върху посоката на развитие в детска възраст); какво е отношението на детето към подходите, които упражняват възрастните за неговото възпитание; какво е отношението между децата и как те реагират и опонират на възрастните. Това са въпроси, разглеждани през годините от различни автори, които са обособили отделните теории. Както ще видим от описанията на подходите за изучаване развитието на детето, както ги е обобщил американският социолог Уилям Корсаро, промяната която настъпва в теоретичен план е напълно съотнесима към развитието на схващанията и търсенията на историческите периоди, в които те се развиват:

1. Поведенческа (бихейвиористка) теория – до средата на 60-те години на XX век повечето теории за развитието на детето са поведенчески, като акцентират върху моделирането и подкреплението, които се явяват ключовите елементи в учението. Използвайки влиянието на възрастните и техния контрол върху ценените културни ресурси, бихейвиористите наблягат на влиянието на подходите, които възрастните влагат във възпитанието на децата. Ролята на децата е сведена до пасивна, а социализацията се разглежда като едностранен процес, в който възрастните оформят децата. Като цяло, поведенческият подход отдава малко внимание на социалните контакти и култура. Използването на индивидуалистични подходи и наблягането на процеси като имитацията за обясняването на толкова сложен и многостранен феномен като детството довежда до силна критика към направлението. Един от резултатите от съмнението в акуратността на поведенческата теория е приемането и използването на конструктивистката теория в психологията на развитието (Corsaro & Eder 1990: 198, Corsaro 1992: 160, Corsaro 1993: 64-74).

2. Конструктивистка теория – най-добре е представена в теорията за познавателното развитие на Ж. Пиаже. Конструктивисткият подход набляга на активната роля на детето в неговото развитие. Според него децата интерпретират, организират и използват информацията, която добиват от заобикалящата ги среда и в този процес усвояват уменията и знанията на

възрастните (Corsaro & Eder 1990: 198, Corsaro 1992: 160, Corsaro 1993:64-74).

3. Интерпретативна теория – тази теория придобива по-широка популярност след превода на теоретичните разработки на съветския психолог Л. Виготски. Вижданията на Виготски разширяват конструктивисткото гледище върху детството до ниво на разбиране, че дейностите на децата не просто са интерактивни. Те са основополагащи за създаването и поддържането на културни системи. Въпреки че Виготски представя основите за разглеждането на социализацията като културен процес, по-голямата част от изследванията му са върху индивидуалното развитие. Интерпретативният подход разглежда процеса на социализация в детството като колективен акт, който се развива повече с обществен, отколкото с личен обхват. Подходът е изключително интерпретативен, като набляга на това, че децата разкриват свят наситен със значения, които споделят помежду си и си помагат по време на своето развитие чрез взимането на участие в ежедневни общи занимания. Нивото на участие на децата в подобни занятия варира според културните ценности и нараства с възрастта и натрупания опит. Интерпретативният подход поставя под въпрос праволинейния модел на социализацията, който разглежда детството само като ученически период, който подготвя децата за образовано участие в обществото на възрастните. Този подход разглежда развитието по-скоро като процес на възпроизводство. Децата навлизат в социални мрежи и чрез общуването, и преговарянето с други деца в различни ситуации те придобиват познания и разбирания, които се превръщат във фундаментални социални умения, върху които те непрестанно надграждат. Интерпретативният модел използва минимално понятията за възрастово развитие, като разглежда развитието като продуктивен и репродуктивен процес на нарастване на честотата и промените в познанията, които следват измененията в развитието на познавателните, езиковите и социалните умения на детето. Основна роля в промяната на света на детето е излизането извън семейството. С контактуването с връстници в организирани групи и детски градини децата създават първите от много партньорски култури, в които познанията на детството активно се изменят в познанията и способностите, които са нужни за пълноценно участие в света на възрастните (Corsaro & Eder 1990: 199-200, Corsaro 1992: 160, Corsaro 1993: 64-74).

Използвайки похватите и категориите дадени от психологията, можем да добием представа за тези процеси, които са свързани с дадените възрастови категории, но това не означава, че съответните процеси протичат само и единствено в конкретния възрастов отрязък. Именно поради социоактивното поведение на подрастващите, всяко дете се сблъсква с

нагласите² и проблемите на различните възрасти в целия период на детството. Тясно свързване на етапите на развитие на личността в детството и контактът на детето с образователните институции се отнася за конкретния период и конкретната политическа и образователна система, които неизменно диктуват културното развитие на обществото.

Именно поради разнообразието в човешките култури и форми на обществено устройство, прилагането на универсалните дефиниции на детството и неговата периодизация, които използва психологията, в много отношения са неуместни и в голяма степен неефективни приложени от етнологията. Би било смело и почти невъзможно да се създаде подходяща дефиниция на детството, която да може да се прилага наравно при изследването на всяка една общност. Това представлява теоретичен проблем, който в стремежа си да компенсира, изследователят използва интердисциплинарен подход, като се обръща към различните научни дисциплини, които се занимават с тази материя. Явен пример за това е работата на Корсаро, който в горните описания на развитието на подходите в изучаването на детството се позовава на работата и на психолози, и на социолози. Самият той фаворизира метод, който по своята същност е „по-либерален“ и позволява гъвкавост в прилагането му. Използвайки го, той успява да разгледа отношенията между самите деца, между децата и възрастните, начина по който децата повтарят поведението на възрастните в игрите и отношенията помежду си, и възприятията за децата, за себе си, и за другите. В този случай децата и периодът от живота на човека, наречен детство са както обект на изследване, така и източник на информация. Изследователят се превръща в наблюдател на техните активности, но и в пряк участник. Интегрирайки се в средата на детето той успява да осъществи пряко наблюдение върху възприятията и реакциите на своите информатори, което на свой ред предоставя максимално изчистен от субективност поглед върху детството и характерните за него активности. Но достигането до момента на провеждане на подобен вид теренно проучване е път осеян с препятствия, които ученият невинаги има възможност да преодолее. За превръщането на децата едновременно в обект и субект на изследването е нужно разрешението на техните родители, често одобрението на институцията, в която ще се проведе изследването (детска градина, училище и др.), както и на самите деца. Ако някой от тези фактори не позволи проучването да се осъществи, изследователят няма друг избор освен да

² Нагласата е несъзнателно състояние, което се появява при наличието на възникнала актуална потребност и стремеж тя да бъде задоволена. Теорията за нагласите е развита от съветският психолог Дмитрий Узнадзе (Вж. Блейхер, В. М. Толковый словарь психиатрических терминов, 1995, Воронеж.)

опита отново. Това е свързано със сериозна и дълга подготовка на терена предварително, често свързана с бюрократични процедури. Нерядко тези пречки са причина етнографските проучвания да се съсредоточават върху възрастния информатор, макар предварително да е ясно, че информацията може да е предоставена от субективната гледна точка, тъй като е получена като резултат на изминалите години. Въпреки потенциалните трудности, произтичащи от методиката на изследванията, в които децата са както обектът на проучване, така и източникът на информация, ползата от тях би била огромна и би допълнила получената картина от по-възрастните поколения като ни предостави възможност да добием представа за същността на детството в съответното общество, промените в поколенията и най-вече - как детето усвоява културата на своето общество и става пълноценен и незаменим участник в неговия ритъм.

Библиография:

Мийд, М. 2016. *Да пораснеш в Самоа.* София: „Ерове“

Мийд, М. 2017. *Да пораснеш в Нова Гвинея.* София: „Ерове“

Немов, Р.С. 1994. *Психология*, кн. 2, Москва. изд. „Просвещение“

Пеев, Ст. 1988. *Детска психология.* Висш педагогически институт. Благоевград

Петровский, А. В. 1987. *Психология развивающейся личности.* Москва: изд. Педагогика

Corsaro, W. and Eder, D. 1990 Children's Peer Cultures. - *Annual Review of Sociology.* vol. 16, 197-220. 1990

Corsaro, W. 1993 Interpretive Reproduction in Children's Role Play. - *Childhood* vol. 1/no. 2. p. 64-74. May 1993

Corsaro, W. 1992 Interpretive Reproduction in Children's Peer Cultures. - *Social Psychology Quarterly.* vol. 55/ no. 2, 160-177. 1992

MacLeod, Saul. 2015. „Jean Piaget“. <https://www.simplypsychology.org/piaget.html> In website „Simply Psychology“

Детските конкурси за красота

Надежда Иванова

Студент, спец. „Етнология“,

ИФ на СУ „Св. Кл. Охридски“

Детските конкурси за красота започват да се провеждат през 60-те години на XX в. в САЩ, 40 години след провеждането на първия конкурс за красота в света. Децата се оценяват на базата на външен вид, способности, присъствие на сцената, съвършенство и увереност. Представят се в различни тоалети – спортно облекло, бански костюми, официален тоалет, демонстрират таланти като пеене и танцуване. Децата са разделени в категории според възрастта им. Законите за борба с експлоатацията на детския труд според „Конвенцията за правата на детето“ не преследват конкурсите, понеже участието на децата в тях не се счита за полагане на труд, въпреки че победителите получават материални възнаграждения. С времето участието на децата в конкурсите се превръща в основна цел на много родители. Те се заемат лично с „тренировките“ на децата за подиума, или пък плащат за специални курсове. Понеже децата са в училищна възраст те са задължени да ходят на училище, но това в комбинация с множеството разнообразни извънредни курсове често идва като допълнително натоварване за родителите и те започват да се затрудняват в изпълнението на всички тези дейности наведнъж. Много от родителите и децата таят очаквания за кариера като модел, за което няма никаква гаранция и често шансовете са почти никакви. Тази надежда обаче кара децата да не се вълнуват твърде много от образованието си и да се съсредоточават най-вече в „моделството“. Родителите от своя страна дават всичко, за да видят дъщеря си на първо място като най-красивото дете. Позволено е да се правят различни „подобрения“ с цел доближаване и имитация на външния вид на големите модели – грим, оскъдно облекло, изкуствен тен, подпльнки, изкуствени зъби, лещи за очи, изкуствени мигли и други.

Детските конкурси за красота в САЩ, а и в много западни страни, включват демонстрация на голота и сексуалност от децата. С цел те да изглеждат „по-красиви“ родителите се опитват да ги направят да изглеждат като възрастни модели според актуалните модни тенденции за красив външен вид на жените. Това включва изкуствен

тен, изкуствени зъби, цветни контактни лещи, боядисване на косата, премахване на веждите и рисуване на нови, изкуствени мигли, тежък грим, оскъдно облекло. Има случаи деца да бъдат „тематично” облечени като персонажи от филми, като проститутката от „Хубава жена”, или пък да бъдат сложени подплънки, които да внушават илюзия за формите на зряла жена. Майка от Калифорния дори инжектира ботокс на 8 годишната си дъщеря „за да не си личат бръчките ѝ”.¹

Във връзка с това в Щатите и Западна Европа все по-често се повдига въпросът за „сексуализирането на децата”. В труд на Американската психоложка асоциация се посочват причините и последствията от „сексуализирането” на момичетата. Съответно за причинители се посочват всички околни човешки фактори – медии, родители, учители. Като последици се изтъкват само негативни такива: затруднение в съсредоточаването, хранителни разстройства, депресия и занижено самочувствие, когато не може да се отговори на очакванията за външния вид, а също така отбелязват, че налагането на „идеален” образ има своето отражение върху момчетата, които е възможно да изпитат затруднение в намирането на „подходящата” жена.²

Вследствие достигането до крайности от страна на родителите на деца, участващи в конкурсите за красота, в Щатите от години се наблюдава надигане на множество движения против конкурсите и/или против „загубата на детското” в тях. След изнасилването и убийството на 6-годишната „миска” Джон Бенет Рамзи в САЩ през 1996 г. настава смут и отрицание по отношение на конкурсите. Дълго време имат лоша слава и много хора си задават въпроса дали е правилно малки деца да бъдат излагани на подобна показност. Краят на тази тенденция настъпва с началото на популярните риалити шоу-програми като „Honey Boo-Boo” и “Toddlers & Tiaras” след 2000г., когато конкурсите отново стават популярни именно заради интереса към демонстрираното „скандално шоу”. Признанието на майката на момичето, дълго време подозирана в съучастие в убийството, че е знаела, че е болна от рак и е искала да види дъщеря си като голяма, следвайки нейните собствени стъпки на подиума, понеже знаела, че това реално няма да се случи, дава основание да се предполага, че тя, както и

¹ Kelly Hagan, Sarah Kunin, Sabina Ghebremedhina, Good Morning America, ABC News, <http://abcnews.go.com/Health/mom-year-daughter-botox-young-young/story?id=13580804> , 15.05.2015

² American Psychological Association, Sexualization of Girls, 2007 <http://www.apa.org/pi/women/programs/girls/report.aspx> , 15.05.2015

други родители, пренася собствените си желания и дори вътрешно страдание върху детето си.

Днес, бих казала, отношението към детските конкурси за красота е силно поляризирано. Това, което по-горе определям като „скандално шоу” привлича вниманието на много родители, които искат децата им да са номер едно в това отношение и да набират популярност, в същото време други родители организират протести срещу конкурсите, трети пък организират алтернативни конкурси, където децата се представят в „по-натурален” вид. Пример за стремежа към промяна на формата на състезанията е филмът „Мис Слънчице”, където лишеното от изкуствен блясък момиче обира овациите на всички. Във Франция през 2013 г. е приет проект за забраната на детските конкурси за красота. Хората, които застават зад конкурсите, изтъкват идеята, че обличайки се като „принцове и принцеси” малките момичета и момчета се борят със страха от сцената и придобиват умение за публична изява, противно на мнението, че се превръщат в живи кукли. И все пак малко са хората, които отхвърлят идеята за конкуриране между децата за това кое е по-хубаво и по-способно. Стремежът на родителите да изразят себе си чрез своите деца, в които най-вероятно съзират своето „ново начало” намира своя израз в състезателен формат.

В България детските конкурси за красота са видимо различни от тези зад океана. През 1998 г. модна агенция „Визаж” започва провеждането на конкурса „Визаж мини моделс”, като цели „да внесе повече радост в ежедневието на децата, като им дава възможност да разкрият артистичния си потенциал на голямата сцена”.³ Участниците могат да бъдат на възраст между 4 и 15 години, разделени в четири групи, а на победителите се дава възможността да работят като професионални детски модели за агенцията.

Агенция „Интерсаунд” организира конкурс „Мини Мис и Мистър България” от 2003 година, като предварително се провеждат регионални конкурси, а спечелилите националното състезание участват на световните и европейски формати. Подобно на американските конкурси и в България децата демонстрират външен вид, облечени по различен начин, както и различни таланти и способности. И тук родителите се стараят да доведат децата си до „съвършенство” като се набляга най-вече на уроци, които да

³ Мамино детенце, „Капитал”

http://www.capital.bg/light/tema/2014/06/05/2310177_mamino_detence/?sp=0#storystart . стр. 2. 15.05.2015

развият талантите и уменията на детето – пеене, танцуване, гимнастика, други спортове.

На международните конкурси участниците от различните държави обменят опит и тенденции. Така най-успешно демонстрираните белези се разпространяват и налагат като цел на всяко едно дете, което се стреми към първото място, или по-скоро неговите родители. В България, макар и не широко популярни, конкурсите за красота събират много участници от различни възрасти. Тук липсват тежките гримове и др. подобрения, характерни за задокеанските формати. Облеклото не е толкова оскъдно и голяма роля в представянето играе дефилирането в носии и изпълняването на песни, танци и други таланти. У нас конкурсите за таланти имат доста по-голяма популярност, отколкото тези за красота. Широко разпространената представа за детския конкурс за красота се налага основно от медиите, където най-вече се представят американските конкурси и участващите в тях деца със семействата им. Всички респонденти, които разпитах по темата, нямат минимална представа какво представляват родните конкурси, но имат отлична представа за американските. Мнението на респондентите е изключително негативно и всички споделят позицията, че това е недопустимо и не може малки деца да се гримират и да се „заличава детското в тях”. Някои изразяват мнение, че е по-добре да има конкурси за таланти, танцови състезания и т.н., вместо за красота, тъй като не гледат с добро око на това децата да „парадират” с външен вид, но никой не отхвърля състезателния характер и конкуренцията помежду им. Представата за сценичното представяне на децата под формата на културно мероприятие за таланти до голяма степен е повлияна от културната политика на българската държава през 70-те и 80-е години на XXв., като инициативата, представляваща върхов момент в това отношение е организираната под егидата на Людмила Живкова, председател на Комитета по култура, асамблея „Знаме на мира”. Тя се провежда от 1979 г. до 1989 г. с участието на хиляди деца от цял свят. На асамблеята децата демонстрират своите таланти и умения под девиза „Единство. Творчество. Красота” (Генков 1989:12-20).

Политиката за всестранно развитие на личността намира пряк израз в педагогическата практика в България. Насърчаването на развитието на талантите, както и идеята за „народната култура” като емблема на България оставя отпечатък върху живота и възгледите на поколения българи. Именно това е причината у нас всички детски конкурси за красота да наблягат преди всичко на детското и на талантите на участниците, а централно място във всеки един конкурс да заема дефилирането в

народни носии, играта на народни танци, пеенето на народни песни. Двадесет и пет години след политическите промени в България, културният модел наложен през последните две десетилетия в социалистическа България продължава да регулира представата за „добро” и „лошо” по отношение на отглеждането и възпитанието на децата, като това прави западния модел на конкурсите за красота неприложим в България, тъй като обществото не би приело подобен формат за изява на деца. Желанието на българските родители да видят своето дете на първо място като най-талантливо и изпъкващо сред всички останали не се различава по размер от амбицията на родителите от Щатите и Западна Европа, а по формата на проявление. Това, че форматите на конкурсите за красота за деца у нас са съобразени с културата и възгледите на българина не гарантира широка популярност и поради това, че повечето родители предпочитат да запазят чувството за това, че собственото дете е най-хубаво за семейния кръг и не излагат подобни „лични” неща публично. Елемент, широко разпространен в българската традиция, е взаимоотношенията на членовете на семейството да си остават вътре в семейството или най-широкият обхват на „сравняването” да е вътре в общността, най-вече между младежите на възраст за женене (Маринов 1995: 105-122).

Темата за отглеждането и възпитанието на децата е наситена с различни пластове на културно развитие и в същото време е пример за устойчивостта на традицията. Конкурсите за красота са израз на разнообразните подходи за изразяване на амбициите на възрастните и насочването на децата в руслото на професионалната реализация от най-ранна възраст. Те са отражение на популярните тенденции в света на възрастните, проектирано в „умален” размер, предназначен за деца.

Библиография:

Генков, Р. 1989. *Движението „Знаме на мира” в социално-педагогическия процес.* София.

Маринов, Д. 1995. *Българско обичайно право.* София: АИ „Проф. Марин Дринов”

Конвенция за правата на детето, ООН.

http://www.unicef.org/magic/media/documents/CRC_bulgarian_language_version.pdf

Мамино детенце, „Капитал”

http://www.capital.bg/light/tema/2014/06/05/2310177_mamino_detence/?sp=0#storystart ,
15.05.2015

Alissa J., M. Baume. French Senate Approves Ban on Pageants for Young Girls, NY Times,
http://www.nytimes.com/2013/09/19/world/europe/french-senate-passes-ban-on-beauty-pageants-for-girls.html?_r=2 , 15.05.2015

American Psychological Association. Sexualization of Girls, 2007

<http://www.apa.org/pi/women/programs/girls/report.aspx> , 15.05.2015

JonBenet Ramsey, Biography

<http://www.biography.com/people/jonbenet-ramsey-12986606> , 15.05.2015

Kareen Nussbaum. Children and Beauty Pageants,

<http://www.minorcon.org/pageants.html> , 15.05.2015

Kelly Hagan, Sarah Kunin, Sabina Ghebremedhina, Good Morning America, ABC News,
<http://abcnews.go.com/Health/mom-year-daughter-botox-young-young/story?id=13580804>
15.05.2015

Динамика на младежките ритуали на преход от края на XX и началото на XXI век.

*Илиана Страхилова, магистър
катедра „Етнология“,*

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Настоящата публикация е част от по-мощно изследване, свързано с абитуриентския бал в района на област Перник в края на XX и началото на XXI век. Събитията около завършването на училище и промените, които се случват в живота на зрелостниците обуславят един цялостен обреден комплекс, анализът на чиито компоненти обрисова картината на конкретното явление и на неговата роля в съвременния всекидневен живот на изследвания район. Акцентът в проучването не пада толкова върху теорията за ритуалите на преход, колкото върху динамиката и промените при празнуването на събитието. Причината за това е защитената през 2008 г. дипломна работа от Славка Каракушева, на тема „Абитуриентският бал в България като съвременен ритуал на преход“ при катедра „История и теория на културата“, Философски факултет на СУ „Св. Климент Охридски“, която засяга основно темата около ритуалите на преход. Темата е изключително обширна, затова е нужно да се регистрират и анализират възможно най-много аспекти и специфики на комплекса от обредни действия. М. Беновска проследява някои остатъци от традиционни практики свързани с абитуриентския бал. Например „водата като символ на успешното действие, цветята, трапезата, мотивирана от представата, че съвместното обредно хранене ще донесе здраве и успех на индивида“ (Беновска 2001: 322). Цвета Тодорова посочва, че „абитуриентските тържества са конкретна форма на празнична обредност със социална зрелищно-развлекателна комуникативна функция и светски характер. Този вид празничност, свързан с училищната институция, се утвърждава като традиция в българския обществен и семеен бит още през Възраждането и постепенно се модернизират във времето, за да се превърне в празнично явление с общонационално разпространение и значимост на съвременния етап.“ (Тодорова 1998: 117). Абитуриентските балове имат и своята публична перспектива: „Обичаен елемент от градския майски пейзаж, те всяка година представляват празнично украсените и с надути клаксони коли, които обикалят градските улици с подадени от прозорците и скандиращи от 1 до 12, момчета и момичета. Те привличат не само погледите на

случайните минувачи. Към тях се проявява силен медиен интерес, стават неизменна част от новинарските емисии, отбелязвани са като „събития на деня“ (Станоев 2015).

Също така статията ще обърне внимание и на икономическото развитие на град Перник. Този елемент в изследването е важен, защото спомага за разбирането на социалното положение и нагласите на жителите, както и за динамичната промяна на идеите за „престижно училище“ в края на XX и началото на XXI век.

През социалистическия период Перник отбелязва своя икономически и културен подем. Бурното развитие на града в тези години увеличава престижа му спрямо другите градове в областта. Това се вижда ясно в изказване на Тодор Живков, който дава висока оценка на дейността на пернишката работническа класа: „Град Перник е бил, е и ще бъде несъкрушима крепост на Българската комунистическа партия, на революционното работническо движение, на комунизма...“ (Велчев, Панайотов 1986: 45). От изведените до тук данни се вижда, че Перник освен, че се обособява като административен и икономически център на областта, се оформя и като пример за образцов, социалистически град. Най-големите и влиятелни предприятия в града са свързани с тежката и хранително-вкусовата промишленост и минното дело. По-голямата част от населението осъществява своето професионално развитие именно в тези сектори и поради тази причина повечето училища в областта са с такава насоченост. „Миньорският град“ се оформя като населено място, чието население принадлежи основно към работническата класа. И тук се появява един съществен въпрос. Дали в съвременността подобно заключение все още е актуално или в градското пространство са настъпили съществени промени? Логично е, че както се променя политическата и икономическа система в страната, така настъпват и съществени изменения и в област Перник. По същия начин стои и въпросът със социалното положение на жителите в областта. Тук ще дадем пример със завод „Пектин“, който до 1997 г. (когато е приватизиран) произвежда конфитюри, желета, компоти, сладка, пулпове, шипково брашно и люспи, сушени плодове и др. След 1956 г. продукцията на сушени плодове и пектин е в основата на производството в завода. От 1960 г. влиза в действие цехът за пастьоризирани ябълкови сокове, а по-късно започва и производството на ракия. В края на 90-те години обаче заводът спира да функционира. По този начин хората, заемали длъжности там, вече не са част от този сектор в града, тъй като чрез закриването на завода този отрасъл спира или поне намалява своята производителност. От тук следва че училищата, които подготвят кадри в тази сфера стават по-малко атрактивни и желани, поради невъзможността за реализация в конкретната област.

След 1989 г. политическата ситуация в България се изменя драстично, което води със себе си промени и размествания както в социален, така и в културен план. „Преструктурирането на икономиката води до ликвидиране на цели клонове от промишлеността, както и на почти цялата местна промишленост, създадена в предишните десетилетия главно по регионални и социални причини, но неспособна да издържи на свободната конкуренция. Тези преобразувания лишават милиони хора от социална сигурност, от работни места, от ясни перспективи за бъдещето на каквито са свикнали при патерналистичната система на държавния социализъм“ (Калинова, Баева 2010: 389). В годините на прехода голяма част от предприятията в Перник са приватизирани и по този начин започва да се развива и частният сектор. Разбира се, все още съществуват някои от предприятията, но под друго име. Например бившият завод „Ленин“ сега е преименуван на „Стомана-Индъстри“ АД, заводът за електрожени „Кракра“ днес фигурира под името „АСФ Холдинг“. В настоящия момент продукцията вече не е свързана толкова с тежката промишленост, а по-скоро може да се приеме като съвкупност от фирми, които се развиват в различни сектори като проектиране и изграждане на енергийни обекти, извършване на ремонтни дейности по ел. уредби и инсталации, високо и ниско напрежение, комплексно проектиране и изграждане на луксозни жилищни и обществени сгради, строително-монтажни ремонтни дейности, търговска дейност с отпадъци от черни и цветни метали, излезли от употреба моторни превозни средства и излезло от употреба електронно и електрическо оборудване и др. Данни на Националния Статистически институт разкриват, че икономическото равнище на Перник, съпоставено с останалите региони в национален мащаб, може да се характеризира като средно за страната.

След като беше обърнато внимание не просто на икономическото развитие на града, а и на икономическото развитие и социалното ниво на гражданите на Перник, трябва да се пристъпи и към празничната система на града. Според Веселин Хаджиниколов социалистическата празнично обредна система се развива и утвърждава след Априлския пленум на ЦК на БКП през 1956 г. „Като всяка празнично обредна система, социалистическата празнично обредна система е част от цялостния културен живот на обществото... В същото време празниците и обредите са част от бита на хората, който обхваща тяхната непроеизводствена и непрофесионална сфера на живот, в която човек задоволява своите материални и духовни потребности.“ (Хаджиниколов 1984: 8). По-нататък в статията се разкрива и идеята, че съществена част от празнуването е свързана и с наличието на материални съоръжения като „клубове,

обредни домове и комплекси, трибуни“ (Хаджиниколов 1984: 9) и че доста често определените случаи изискват и специални дрехи, общо хранене, съвместни процесии, манифестации, игри и т.н. Ученият се опира и на идеята на Иван Хаджийски за южнославянската заедница, като по този начин аргументира „склонността на българина към масови семейни тържества и веселия, която довежда до „вдигане“ на големи сватби, до устройване на многолюдни изпращания на новобранци в казармата и т.н.“ (Хаджиниколов 1984: 14).

Относно празничната система Тодор Ив. Живков предлага своеобразно тяхна категоризация в културата. Условно той разделя празниците в три групи. Първата се основава на „българската фолклорна празнично-обредна култура“ (Живков 1984: 23), където попадат традиционните семейни и календарни празници. Втората група, която той обособява, е свързана с религиозните празнично-обредни традиции, като уточнява, че тези празници често имат локални прояви и се възприемат от различни групи в обществото по различно време. Третата група, всъщност, е най-важна за настоящата разработка. Според Т. Ив. Живков тя включва „новата светска празничност и обредност, която можем да свържем с появата на новия тип градска култура през Възраждането и с онези промени в социално груповата структура на обществото, които се определят от развитието на българската нация и на българската държава. Това е една динамична празнично-обредна традиция, чието начало се поставя с празнуването на Деня на братята Кирил и Методий и която по-късно е съсредоточие на сложни класови борби и противоречия.“ (Живков 1984: 24).

Настоящото изследване, няма да обръща специално внимание на семейните празници, каквито са сватбите и изпращанията на новобранци, а по-скоро за тези, които провокират и събират общността. Сред основните празници за жителите на Перник е „Ден на града“, който се чества на 19 октомври. На този ден общината организира празнична програма за жителите. Най-често те вземат участие в празненствата с мотива *„слизам по центъра да видя какво се случва с празника на града“*. Празнуването на Нова година също е едно от забележителните събития, което събира гражданите на едно място. Заглавието на статия от 01.01.2017 г. в местната електронна медия zapernik.com гласи: „Десетки перничани посрещнаха новата 2017 година на площад „Кракра“. По-нататък се описва как празненството е протекло с фойерверки и, че въпреки мразовитата новогодишна нощ на централния площад „Кракра“ да се стекат десетки хора, които са станали съпричастни на общоградското веселие. Празненствата в новогодишната нощ трудно могат да се сравняват с числеността на посетителите по

време на вече ежегодния маскараден фестивал „Сурва“, които се провежда в центъра на града. Освен традиционните дефилета на маскирани, общината подсигурава и празнична програма при откриването и закриването на фестивала. Основна причина „Сурва“ да бъде едно от най-мащабните събития в града е това, че фестивалът привлича хиляди туристи, които идват да наблюдават маскарадната процесия. Разрастването на това събитие е провокирано и от влизането на „Сурва“ в Представителния списък на ЮНЕСКО за нематериално културно наследство през 2015 г.

Сред най-посещаваните празници от жителите на Перник са и тържествата, свързани с абитуриентските балове. Обикновено шествието на абитуриентите в града продължава цяла седмица. Зрелостниците от всички училища от областта, които изпращат випуск в конкретната година, се събират на едно и също място и по този начин празненството им става достояние на цялата общност. Посещаемостта на това събитие е в пъти по-голяма отколкото на празненствата в новогодишната нощ. Един от показателите за засиления интерес от страна на гражданите на Перник към тържествата на абитуриентите е и броят на преглежданията на новините, свързани с баловете. Така например, новина за новогодишната нощ, която има малко над 100 преглеждания в сайта на местната медия, може да бъде сравнена с новина, свързана с първия ден от седмицата на баловете, която има над 320 прочитания. Интересното при това явление е как едно такова събитие може да се превърне и в празник за общността. По-нататък ще бъдат проследени мотивите, които масово провокират жителите на града да наблюдават протичането на абитуриентските балове и по-този начин непряко да бъдат съучастници в празненството. Ще бъде направен опит и да се проследи връзката зрител-абитуриент, както и да се открият различните групи наблюдатели.

Икономическите и исторически предпоставки влияят и на спецификите на културата на всяко едно общество. Проследяването на икономическото развитие не само показва промяната в нагласите на общността спрямо образователната система, но и трансформацията на идеята за престижност и професионално развитие. Закриването на повечето държавни предприятия налага и промяната в кариерното развитие на жителите, защото голяма част от предлаганите специалности в професионалните гимназии вече не носят такова възможност за личното развитие и израстването в социален план в града. Именно поради тази причина едно от най-елитните училища в Перник - ПТГ „Юрий Гагарин“ губи своя престиж и постепенно това води до закриването му през 2015 г. Приемането на България в Европейския съюз през 2007 г. и възможността за свободно пътуване, обуславят и преориентацията към усвояване на

чужди езици. Така най-желаните училища в града стават езиковите гимназии, които подготвят своите възпитаници именно в тази насока.

Както вече беше споменато, по време на абитуриентската седмица голяма част от жителите на града се събират, за да наблюдават зрелостниците и тяхната абитуриентска вечер. Обикновено, когато започне учебната година започват да пристигат различни предложения от ресторанти, които приканват зрелостниците да празнуват своя бал именно в тяхното заведение. След 1989 г. се забелязва една тенденция, при която различните випуски избират да направят своя бал на място далеч от града, в който са учили. *„На нашата абитуриентска, понеже ние сме випуск '89 и общо взето бяхме последните по време на социализма, спазвахме определени правила. Нашият техникум беше в Трън и си беше задължително балът да ни бъде в Трън. После вече нещата станаха по-свободни и започнаха да обикалят абитуриентите насам-натам.“*¹ Само една година по-късно се очертава тенденцията всеки един клас да избира различни места за своя бал. От разкази на информатори се очертават две основни направления при избора на друг град, където да празнуват своята абитуриентска вечер. *„Ние като випуск 1990 г., а пък и от елитно училище, имахме някакъв порив за бунт и не искахме да се свързваме с предишния строй. Затова класът решихме да нямаме абитуриентски бал, а да отидем на екскурзия в Унгария и Германия. Така имахме самочувствието, че сме много различни и сме новатори. А и още повече до преди една година беше немислимо всеки да може да излезе навън, затова и решихме да си вложим парите в екскурзия“*² Това, разбира се, е един частен случай, на отказали се от бала. След края на 90-те години на XX в. редица зрелостници започват да съчетават абитуриентската вечер с екскурзия, която е няколко дни след бала. Това явление се обособява като „втора абитуриентска вечер“, която най-често се осъществява в чужбина или по българското Черноморие.

През цялото десетилетие след 1989 г. празненствата се провеждат най-често са или в столицата, или в провинцията. На базата направените интервютата, може да обобщим, че основни места, които се избират от зрелостниците за тяхната специална вечер са Боровец, Пампорово или Пловдив: *„Едните ходиха в Пловдив, другите в Пампорово, на Варна имаше, ама тогава стана нещастен случай и спреха да ги водят на Слънчев бряг, после години след това пак почнаха. Ние ходихме на Пампорово после.*

¹ Ц. С - собственик на частен бизнес, випуск 1989 г., чиято дъщеря е била абитуриентка през 2011 г. от ГПЧЕ „Симеон Радев

² Д. М - счетоводител, възпитаничка на ПГИ Перник, випуск 1990 г.

По морето не си спомням кой да беше. Или на Боровец се ходеше, най-често, или Пампорово. Тогава ние, 1996 г., кои бяхме там? Езиквата си спомням бяха на Боровец. Тука Първа гимназия и те бяха на Боровец, повечето абитуриентски там се правеха. Некои бяха за 3 вечери там. Некои бяха за 2, имаше и за една вечер само.“³ „В петък си спомням с коли отидохме до Боровец. Петък, събота и неделя... спяхме там и у неделя си тръгнахме от Боровец. Всички го правеха така и ние така го правихме. Ние от Техникума по Енергетика „Н.Й Вапцаров“ и Прашното от Радомир се изнесохме в Боровец всичките и включително гимназията в Радомир. И трите училища бяхме в Боровец“⁴ Както се вижда от разказите до тук, тенденцията за празнуване в Боровец е била силно застъпена. По този начин не се получава разделяне на първа и втора абитуриентска вечер, както се случва през последното десетилетие. При случаите, когато е избран ресторант в София често празнуването се ограничава само до една вечер, а възможността за екскурзия отпада: „Тука в Перник нямаше абитуриентска. „Струма“ тогава не работеше и всичките тея випуски - '95-'96-'97-ма, може би до '99-та не празнувах в Перник. Всичките ходеха на друго място- по Боровец, Пампорово, ние бяхме в Новотел „Европа“ в София. Всичките ходихме с коли, а ни прибираха с автобус, то си беше организирано“⁵. Ситуацията с избор на място за празнуване в Брезник до 2000 г. е по-различна. Информаторите свидетелстват, че зрелостниците от двете училища празнуват своя бал в местен ресторант. Абитуриентите от град Трън, които до 1989 г. са били задължени да празнуват в същия град, където е било училището им, също се придържат към втория модел за избор на място и най-често избират ресторанти в София: „Аз бях випуск 1992 г. от ТСА „Владо Тричков“ и ние отидохме в хотел „Родина“. Мен трябваше да ме кара лелинчо ми, обаче закъсна и аз изпуснах всичките тия парлами, които се случват. Нито имам снимки с курса, нито са ме видели как изглеждам. Ние първо се събирахме на площада в Трън и от там тръгнахме целия конвой към София. Аз обаче, нали закъснах, и затова отидох направо в София. Ние там бяхме събрани групи от всякъде, бяхме нашият клас, имаше от София, от други училища, май и от Перник имаше абитуриенти. После се прибирахме с рейсове от София. „Родина“ май беше около „Пирогов“ и там сутрин си минават с автобуси към Перник и ние всички си се качихме на

³ Й. Г- шивачка, възпитаничка на Спортно училище „Олимпиаец“, випуск 1996 г.

⁴ М. М - електротехник, възпитаник на ПТГ „Н. Вапцаров“ гр, Радомир, випуск 1995 г.

⁵ И. И - автомонтър, възпитаник на СПТУ „Н. Вапцаров“, гр. Перник, випуск 1997 г.

междуградския транспорт и се прибрахме после към Брезник“⁶ От тези разкази може да се направи извод, че нито един от компонентите на абитуриентския бал не може да се приеме за константа. Дори и изборът на място през 90-те години на XX в. е имал няколко съществени вариации. Този ритуал е изключително динамичен. Интересен момент е, че през 2004 г. се появява официална забрана за празнуване на абитуриентската вечер извън областта: *„Ние през 2004 г. бяхме първият випуск, който беше задължен да празнува в ресторант „Струма“ в Перник. Малко преди това беше станал инцидентът с учениците в река Лим и тогава ни забраниха да излизаме навън. Вече после имаше вариант за втора абитуриентска вечер и няколко човека от класа отидоха в Кушадъсѝ.“*⁷ При теренно проучване в гр. Вършец през януари месец 2017 г. излезе същата информация. Жена, която работи в местната гимназия заяви, че до преди 04.04.2004 г., когато се случва инцидентът с българските ученици в р. Лим, е било обичайна практика абитуриентите да излизат извън града и областта, но след този случай, за известен период от време, баловете се провеждат в рамките на града.

От 2004 г. насам в гр. Перник започва да се наблюдава масовизация на събитията около абитуриентския бал, когато всички випуски от областта се събират в х-л „Струма“. Именно от тук произтича интересът на местните към събитието, като по този начин в последните години празнуването на абитуриентите започва да се превръща в зрелищно събитие за самата общност и жителите на града. Въпреки че се избира официален фотограф на събитието през последните 6 години се забелязва и една любопитна тенденция. Пред самия ресторант стоят и чакат фотографии от почти всички фото студия в града и снимат всеки абитуриент. По-късно може да се отиде до някое от студията и да се прегледа каталог, в който са събрани всички снимки от абитуриентските вечери и ако зрелостникът или родителите му желаят, могат да закупят снимката: *„Спомням си през 2011 г. като видях в „Кониката“ на колко снимки я има дъщеря ми и пръснах толкова много пари, за да взема всяка една снимка, че да имам спомен от събитието“*⁸ Всеобщата тържественост и превръщането на събитието в обществен празник води до необходимостта от налагането на определени правила от страна на градската управа. Във времето преди седмицата на абитуриентските балове започват да се предприемат различни мерки за сигурност поради мащабността на мероприятиято. През 2016 г. се провежда среща между ръководството на Областна

⁶ Д. С - общински служител, възпитаник на ТСА „Владо Тричков“, випуск 1992 г.

⁷ М. И - продавач-консултант, възпитаничка на ПТГ „Мария Кюри“, випуск 2004 г.

⁸ Ц. С- собственик на частен бизнес, випуск 1989 г., чиято дъщеря е била абитуриентка през 2011г. от ГПЧЕ „Симеон Радев“

дирекция, директорите на училищата и Регионалния инспекторат по образованието. В организацията по опазването на реда се включват районните полицейски управления в областта. Служителите на реда се задължават да дават дежурства около училищата, маршрутите по придвижването на абитуриентите и местата на баловете и тържествата. Също се правят и предварителни проверки на ресторантите, клубовете и дискотеките, относно пропускателния режим през седмицата с абитуриентски балове. Това е и моментът, когато се засилва контролът по отношение на огнестрелните оръжия и пиротехнически средства на обществени места. Създадена е организация за безопасността и сигурността на движението по пътищата от региона. Активният превантивен контрол е насочен към организираното придвижване на абитуриенти и придружаващите ги преди и след приключване на баловете в нощните часове. Също през 2016 г. се появява иновация в контрола, като са въведени видеокамери за документиране на събитията в дворовете на училищата. Всички заведения подлежат на проверка от експерти на Регионална дирекция „Пожарна безопасност и защита на населението“ - Перник. Тези мерки може би изглеждат адекватни и биха били сметени за задължителна регулация, но преди периода по масовизацията на събитието и отварянето му към общността, организацията на баловете е протичала самосиндикално, като често срещани са случаите, когато зрелостниците сами са се занимавали с въпросите, свързани с подготовката на бала. През 90-те години на XX в., когато общността не е била така обвързана с празника на зрелостниците, институциите на са били ангажирани с осигуряването на регулации, които да спомагат за по-лесното протичане на цялостното събитието. В началото на XXI в. ситуацията се променя и седмицата около абитуриентските балове започва да добива вид на празнична програма. Дни преди началото на шествията на абитуриентите в местната електронна медия излиза график, който посочва в кой ден определените училища имат бал. Благодарение на тази информация зрителите добиват представа какво да очакват през тази натоварена седмица.

Друг важен момент, преди дните в които има балове е реорганизацията на движението в града. Тъй като ресторант „Струма“, където по традиция празнуват всички абитуриенти, се намира в центъра на града в този кратък период от годината се затварят три от главните улици в града между 17:00 и 20:00 ч., за да може цялото шествие от автомобили да протече безпроблемно и зрителите да наблюдават спокойно събитието. Освен това около ресторанта се поставят и метални заграждения, като по този начин се обособява една своеобразна сцена, където зрелостниците дефилират

преди да влязат в ресторанта. Така се постига сигурността на абитуриентите, но и в същото време се осигурява и по-добра видимост за желаещите да наблюдават празника.

Самият ресторант също полага усилия да допринесе за организацията на събитието. Например от 2011 г. насам пред входа на ресторанта започва да се поставя и червен килим. С. Станфил, главен уредник на “Victoria and Albert Museum” в интервю за BBC обяснява символиката и промяната на значението на червения килим. Според нея, аленият цвят е бил труден за постигане, следователно е бил и доста скъп, затова се превръща в символ на царственост и престиж. По този начин и със символичното поставяне на червен килим пред ресторант „Струма“ се внушава идеята за значимост и елитност на събитието и на самите участници. При наблюдение на абитуриентските балове през 2017 г. се открие и още един символ. От тази година, пред входа на ресторанта се поставя и арка, направена от червени балони, която да допринесе още повече към усещането за празничност и триумфалност.

Посещаемостта на събитието е показателна, че отварянето на празничния цикъл към общността провокира интереса на зрителите. Наблюдаващите събитието могат да се разделят на четири основни групи. Това разпределение е условно и групите не са еднородни, т.е. не отговарят на един и същи профил и характеристиките им често биват смесени. Първата група от наблюдатели са ученици, на които след години им предстои да участват в същия комплекс от обреди. Чрез наблюдението на събитията бъдещите абитуриенти усвояват поведенческите модели и етикета на ритуалите. Така, когато дойде моментът на техния бал, те започват да възпроизвеждат моделите, които са вече усвоени. Чрез непрякото си участие в събитието се обуславят условия и предпоставки за изграждането на социални връзки: „Формата на социалната структура трябва да се описва чрез моделите на поведение, към които индивидите и групите се приспособяват в действията помежду си. Тези модели частично са формулирани в правила, които в нашето общество разграничаваме като правила на етиката, морала и правото. Правилата, разбира се, съществуват само доколкото са признати от членовете на обществото: или вербално, когато са изказани като правила, или когато се съблюдават в поведението“ (Радклиф-Браун 1997: 222).

Втората група се състои от бивши абитуриенти. Тук е нужно уточнението, че това са хора, които наскоро са преминали през същия ритуал. Обикновено споменът от еуфорията на конкретното събитие все още е пресен в съзнанието на тази група зрители. В този случай те се явяват като оценители на събитието и мотивите, които ги водят до това наблюдение са свързани точно с това. По този начин се оформя идеята за

превъзходство над по-младото поколение. Личностите, вече преминали през този ритуал, имат самочувствието на по-възрастни, тъй като са променили своя социален статус и окончателно са приключили с периода на училищните години.

Третата група, която се обособява, е съставена от приятели и роднини на абитуриентите, които имат желание да ги наблюдават, тъй като някои от зрелостниците избират да пропуснат частта от ритуала, която включва домашно празненство с приятели и роднини или пък събирането се е осъществило в много тесен семеен кръг.

Четвъртата група зрители, която се разкрива при масовото наблюдаване на абитуриентското шествие, е най-любопитната от всички. В нея попадат гражданите, които по ред причини излизат, за да „видят абитуриентите“. При наблюдение на абитуриентското шествие в град Перник през май месец 2017 г., бяха открити някои от основните мотиви, които тласкат именно четвъртата група към тези действия. При разговори с жителите в неформална среда едни от основните доводи на мъжката част от наблюдателите е: *„Бате, дошъл съм да видя колите и да ги снимам, че да си ги качим у фейсбук“*. Според И. Дичев: *„Наблюденията на новите млади показват един нов виртуален синтез, свързан с появата на дигиталния свят. От една страна, неимоверно нарастват ролята и лекотата на практикуване на слаби-далечни-връзки по Мрежата. Виртуалната мобилност няма нуждата от подкрепата на каквато и да било социална държава - във Facebook можеш да срещнеш съвсем непознат човек с две кликания на мишката на принципа „приятел на приятеля“. Нещо повече, самите силни връзки вътре в малките топли общности, пренесени във виртуалното пространство, се отварят, стават достъпни за външни хора без доказана морална свързаност с групата.“* (Дичев 2009: 39). Друг мотив на зрителите от тази група е свързан с усещането за празничност, което се създава в града. При разговори с местни жители излезе сходна информация: *„Аз много обичам абитуриентските. Всяка година, ако имам възможност, излизам и ги гледам. Става ми едно такова мило и се сецам за моя бал. Това си е важно събитие. Може да имаш три сватби, но абитуриентската е само веднъж!“*⁹

Ролята на местната медия също е важна за засилването и поддържането на интереса към събитието. Статиите, които се публикуват относно абитуриентските балове, са най-четените и споделяни от жителите на града. Политиката на zapernik.com е да прави снимки на абитуриентите и после да ги качва в интернет пространството. За самите абитуриенти, техните родители и познати, е истинска гордост, когато тяхна

⁹ М. И - продавач-консултант, възпитаничка на ПТГ „Мария Кюри“, випуск 2004 г.

снимка попадне на страниците на местната електронна медия, защото по този начин се създава илюзията за значимост и този акт се асоциира и със стремежа на младежите да бъдат успешни и най-вече известни. „Родителите ги окуражават във виртуалните им начинания, тласкат ги към мобилност, пазят ги, радват се на потреблението им и изобщо рядко влизат в ролята на институция, която регламентира и забранява“ (Дичев 2009: 35). Друг аспект от ролята на zarernik.com е стремежът на медията да провокира читателския интерес и поради тази причина борави с изпитани журналистически похвати, които успяват да заинтригуват читателите. Обикновено гръмките заглавия и „пикантни“ моменти от събитието излизат като „топ новина“. Примери за това са статии, публикувани през май 2017 г., които гласят: „Модно шоу с много стил и сексапил в третия ден от абитуриентските балове – Езиковата, Гагарин и гимназията в Брезник“, „Деница от 12Д на Езиковата смая погледите на перничани с лайм „Макларън“ – СНИМКИ НА АБИТУРИЕНТИ ОТ 24 МАЙ 2017 г.“ или „Бомба! „Макларън“ чудо на Слави Транспорта докара нова абитуриентка днес в Перник! Вижте кое момиче излезе от тузарското возило, шофирано от собственика на пицария „Дийп Диш“ Николай Баралайката + СНИМКИТЕ ОТ 25 май 2017 г.“ От дадените за пример заглавия се разбира, че ключовите думи в подредбата са ориентирани към гражданите и се очаква поне една от тях да провокира техния интерес. Най-типичен пример за това е втората статия, посветена на скъпия автомобил, защото там се споменава за дъщерята на местен бизнесмен. Любопитството и очакванията спрямо „елита на града“ вълнуват изключително много жителите и зрителите са с нагласата, че техните очаквания ще бъдат оправдани.

Естествено, за да има сензационни новини и висок зрителски интерес спрямо абитуриентските балове нещо трябва да ги провокира и да поддържа вниманието на жителите на града. Поведението на младежите по време на абитуриентските балове условно ще бъде наречено ритуално поведение, тъй като това събитие има своите елементи на ритуал на преход: „В своето търсене на ново чувство за континуитет и тъждественост, което сега трябва да включи и половата зрялост, някои юноши започват да се борят с кризите от по-ранните години, преди да могат да намерят идоли с дълготрайно значение и идеали, изпълняващи функцията на стражи на окончателната идентичност. Те се нуждаят преди всичко от мораториум върху интеграцията на елементите на идентичността, приписани на предшестващите детския етап, само че сега детската среда се замества от по-широка единица - „Обществото“, която е смътна в своите очертания и същевременно належаща в изискванията си.“ (Ериксон 1996: 172).

Мотивацията на младежите за определен тип поведение е провокирана от различните схващания за моделите и символите на престиж.

Много от елементите при обредното поведение по време на абитуриентския бал се налагат точно по този начин - чрез имитация. Безсмислено е пак да се повдига въпросът за скъпите коли под наем, защото в последните години почти всеки абитуриент извършва тази практика. За това ще дадем пример с по-екстравагантните решения. Отново става въпрос за транспортното средство, но този път изборът варира в много посоки- от каруца, през трактор, дори и кон. Видът на транспортното средство може да е различен, но моделът на поведение е един и същи. Избира се нещо, което да бъде нетипично на пръв поглед, но в същото време вече е прилагано и от други.

Нужно беше да се обърне внимание точно на този вид поведение, тъй като в медиите се избират именно крайните прояви на абитуриентите и така те стават еталон, който влияе на обществените нагласи. Именно заради това голяма част от обществото асоциира абитуриентските балове с непристойно поведение и неуместни прояви, без да се прави опит да се вникне в причините за това държание. Затова беше приложен анализ точно на тези примери. Така по-ясно може да се обясни сложността на някои от особеностите на социалното поведение при младежите.

Естествено, в поведението на момичетата по време на абитуриентския бал съществуват определени стереотипи, които влияят върху разбиранията на обществото. Често абитуриентският бал и поведението на момичетата се характеризира като показност, кич и чалга: „Женската хипостаза на изпълнителя отговаря на няколко изисквания за външен вид: Първо жената трябва да е млада. Да има дълга разпусната коса. Трябва да е облечена с лъскава мини рокля, която излага на показ едри бедра и заоблени колене. Роклята да е с голямо деколте, което откроява разкошен бюст. (Иванова 2002: 137). Разбира се, по-необичайните и крайни случаи правят по-силно впечатление на общността. Такива случаи съществуват, но те не са представителна извадка, чрез която да се отъждествява цялостното поведение и визия на абитуриентките. Това отново е пример за един от моделите на престиж, благодарение на който е продиктувано и конкретното поведение.

Разтълкуването на различни частни случаи спомага за разбирането на целостта на ритуала и ритуалното поведение на младежите. Друго явление, което през последните години прави изключително силно впечатление на обществото, е практиката някои момичета да се подлагат на пластични операции специално за абитуриентския бал, като по този начин, след ритуала, влизат вече в ролата на жена в

обществото: „Ролята на родителското семейство в социалната реализация на младата личност е многозначна, т.е в определени аспекти жизнено необходима, незаменима и изключително полезна, в други - навреждаща и дори опасна поради завишени родителски амбиции и прекомерна закрила и помощ по отношение на подрастващите и израсналите деца.“ (Динекова 1985: 73). Това е една от основните причини, поради които абитуриентите демонстрират блясък и пищност, които често могат да бъдат в ущърб на младежите.

Последният модел на демонстриране на престиж по време на бала е свързан с авторитета на училището. Както вече беше споменато, заявката за определен статус, предполага и оправдаването на предварителни очаквания, създадени от общността. Учениците от по-престижните училища демонстрират друг вид обредно поведение. Повечето абитуриенти се стремят към изчистена визия и демонстрация на класа, чрез която се стремят да внушат своето превъзходство. По-горе в текста, вече беше изяснена темата със създаването на двете езикови гимназии в града, но тук ще обърнем отново внимание на този въпрос. Въпреки че първоначално са били едно училище, след разделянето им и обособяването на две отделни институции, започва съревнование за престижност. Учениците от ГПЧЕ „Симеон Радев“ имат самочувствието, че превъзхождат СУРИЧЕ „Д-р. Петър Берон“. По време на теренното изследване, свързано с дипломната работа, беше проведено съвместно интервю с представителки на двете училища: *„Според мен няма разлика между училищата, кое е по-престижно и кое не е. Всички сме еднакви на бала“*¹⁰ Това изказване на възпитаничката от СУРИЧЕ „Д-р. Петър Берон“ предизвика ответна реакция от страна на представителката на другото училище: *„Да, бе, да! Езикова та сме the best! Ние държим изпити след седми клас, за да влезем и там ни спукват от учене“*¹¹ Тази реакция не е частен случай. По време на абитуриентския бал, когато класовете се събират пред ресторант „Струма“, зрелостниците от ГПЧЕ „Симеон Радев“ започват да броят до 12 на чуждите езици, които се изучават в училището- английски, испански, френски и немски. По този начин те демонстрират своето превъзходство над останалите училища и задоволяват изискванията на общността, като защитават предварителните очаквания за статуса на учениците.

Определените очаквания към абитуриентите и тяхното удовлетворяване, очертават и определени норми на поведение. Най-често срещаните примери се

¹⁰ Е. Г. – 25 г., възпитаничка на СУРИЧЕ „Д-р Петър Берон“, випуск 2011 г.

¹¹ Д. И – 25 г., възпитаничка на ГПЧЕ „Симеон Радев“, гр. Перник, випуск 2011 г.

утвърждават и се превръщат в общоприети модели: „Следователно към описанието (неусетно!) се добавя и оценка. Тоест „норма“, „нормален“ не само описват актуалното състояние на нещата, но добавят и представата за тяхното желателно състояние. Не само как е, а и как трябва да бъде. И то, забележете, не само в технически аспект (от гледна точка на тяхната правилност, т.е. спазването на правила, стандарти), а и в естетически, от гледна точка на „правдата“, „справедливостта“, съблюдаването на „права“. Най-мощните, най-действените етически ориентири се наричат норми.“ (Колева 2002: 21). В този ред на мисли всеки един от моделите на поведение и престиж започва да се възприема като нормален. Въпреки това има няколко отклонения от нормата, които будят неразбиране у общността: *„Майка ми много държеше да бъда с рокля на бала. Аз обаче казах, че ще бъда с черен костюм. Никога не бях обличала рокля преди това, защо да се правя на нещо, което не съм?“*¹² „Ако младият човек чувства, че средата се опитва да го лиши прекалено драстично от всички форми на изразяване, които му позволяват да развива и интегрира следващата стъпка, той може да се противопостави с дивата сила, срещана при животните, внезапно накарани да защитават живота си. Защото в действителност в социалната джунгла на човешкото съществуване чувството, че си жив, не може да съществува без чувство за идентичност.“ (Ериксон 1996: 73). Подобно заявяване на определена идентичност или принадлежност по време на абитуриентския бал обикновено присъщо на младежи, които принадлежат към определени младежки субкултури, движения и културни течения: *„Аз исках на бала да съм с метъл тениска, кожен елек, черни развлечени панталони и вериги, даже ме беше яд, че не можах да си пусна достатъчно дълга коса...*

- *Да, ама аз и майка му не му позволихме, защото абитуриентският бал е официално събитие, което изиска определен вид облекло“*¹³ „Представата за автентичност се развива независимо от изместването на моралния акцент в тази идея. Според първоначалното виждане, вътрешният глас е важен защото ни казва какво е правилното нещо, което трябва да направим. От значение тук е да сме в досег с нашите морални чувства като средство за постигане на правилно действие“ (Тейлър 1999: 44). В този случай се наблюдава сблъсък между двете противоположни идеи за „правилно“, гледната точка на участника и конвенционалните норми, възприети от обществото:

¹² Б.С- Детска учителка, възпитаничка на ПГСС „Никола Вапцаров, гр. Брезник, випуск 1998 г.

¹³ С.Б- IT специалист, абитуриент през 2009г. от СОУ „Васил Левски“, гр. Брезник и Б.Б- пенсионирани полицаи, чийто син е бил абитуриент през 2009г. от СОУ „Васил Левски“, гр. Брезник (баща и син)

„Когато дъщеря ми заяви, че на бала ще бъде с кецове, се сетих как като беше малка любимата ѝ анимация беше „Пепеляшка“. Един ден обаче беше гледала нещо по телевизията за Пепеляшка, която носи кубинки и каза „Ето! Аз съм Пепеляшка с кубинки“. Затова не бях учуден, защото си помислих: „Ето ти сега Пепеляшка с кецове! Тя си е такава от малка, няма как да се боря с това, което е“¹⁴ Когато Чарълз Тейлър анализира мултикултурализма, откроява една от основните му характеристики – политиката на признаване, която е характерна за демократичните общества (Тейлър 1999: 41). През новото хилядолетие, такива прояви са често срещано явление, което обаче нерядко среща неразбиране от страна на обществото: „Като чух идеята за рокля и кецове бях шокирана, но след това я приех. Но на абитуриентския бал, едни съседни, които имаха дъщеря абитуриентка в същия ден, ме попитаха „Толкова ли нямахте 160 лв. за едни хубави обувки, та го пратихте детето с маратонки на бала“. А сега виж какво се случва. Дадже и булките се омъжват с кецове“¹⁵

Заявяването на идентичност и принадлежност от страна на индивида е един от маркерите на постмодерните общества. С описанието на следващия частен случай леко ще се отклоним от границите на област Перник. Въпреки това, примерът е важен, защото показва някои бавно навлизащи културни трансформации, които са изцяло в разрез с обществените нагласи и ценностната система на българското общество. През март месец тази година в медиите се появиха следните заглавия: „Отказаха на абитуриент от третия пол рокля за бала“ ; „Шок в Кюстендил: Абитуриент се тръшка, че иска да отиде с рокля на бала, вече си сложи сутиен!“ Според статиите момчето е претърпяло хирургическа намеса, но училището му забранява да присъства на абитуриентския бал, ако не е облечено в официален костюм. „Колективните изпитания помагали на младите да се освободят от чувството за трансгресивна вина. Изправени сами на прага на прехода, без да разчитат на каквато и да е подкрепа, те го преживяват като престъпване на някакви норми. Самият преход е трябвало да се извърши под въздействието на заплахата, чрез действителен сблъсък с определено препятствие. Така престъпването се превръща във въздигане и страхът да изнасилиш или бъдеш изнасилен (или кастриран) е преодолян. Плановите за бъдещето не могат да заменят ритуала на прехода, но може би помагат да се мине през него. Ритуалът на преход бил за обществото, изправено пред необходимостта на всяка цена да запази членовете си,

¹⁴ С.С- строителен инженер, абитуриент от випуск 1989 г., чиято дъщеря е била абитуриентка през 2011 г. от ГПЧЕ „Симеон Радев

¹⁵ Ц. С - собственик на частен бизнес, випуск 1989 г., чиято дъщеря е била абитуриентка през 2011 г. от ГПЧЕ „Симеон Радев

средство да задържи всички млади в клана, като ги кара да преодоляват препятствия вътре в племето: това е т.нар. изпитание на посвещението. Те са ужасни. Достоеен си, ако оцелееш. Обществото дава модела. Днес, когато вече не съществува семеен или социален модел, когато синът все по-рядко избира пътя на баща си, ритуалът на преход няма вече своето оправдание. За сметка на това може би планът за бъдещето, който отговаря на търсенето, на предизвикателството, макар и с известна предпазливост, може да помогне за сбогуване с детството, за да се достигне по-високо равнище на самообладание в колективния живот.“ (Долто 1995: 91).

Мнението на френският психоаналитик изцяло кореспондира с описаната ситуация. Мотивите на абитуриент(ката) са обвързани с идеята за промяна на статуса. Точно абитуриентският бал се явява отправният момент, когато индивидът заявява промяната в своя социален статус. Реакцията на обществото обаче противоречи на тази идея, заради неконвенционалността на желанието, което влиза в разрез с общоприетите норми за социално поведение на младежите по време на абитуриентския бал.

Настоящата публикация цели да илюстрира и обясни динамичните промени, настъпващи по време на абитуриентския бал в края на XX и началото на XXI в. Използван е терминът „динамика“, защото за близо три десетилетия се забелязват отчетливи разлики в начина на празнуване, ролята на общността и институциите. Смяната на идеите за престижност в обществото силно рефлектират върху идеала за престиж и у зрелостниците, които от своя страна отявлено демонстрират своята идентичност и нагласи по време на абитуриентския бал. Това регионално изследване на елемент от съвременната българска култура цели да се противопостави на медийно наложения генерализиран образ на абитуриентите, като обясни логиката на част от поведението на зрелостниците.

Библиография:

Беновска, М. 2001. *Политически преход и всекидневна култура.* София

Велчев, А., И. Панайотов. 1986. *Пернишки окръг.* София.

Динекова, М. 1985. *Младежта - проблеми и изследвания.* София.

Дичев, И., О. Спасов. 2009. *Новите млади и новите медии.* София.

Долто, Фр. 1995. *Тийнейджърите.* София.

Ериксон Е. 1996. *Идентичност, младост, криза.* София.

Живков, Т. Ив. 1984. Развитие и съвременно състояние на социалистическата празнично-обредна система. - В: *Проблеми на социалистическата семейна празнично обредна система*. София.

Иванова, Р. 2002. *Култура на кризата - криза в културата*. София.

Калинова, Е., И. Баева. 2010. *Българските преходи 1939-2010*. София.

Каракушева, С. 2008. *Абитуриентският бал в България като съвременен ритуал на преход* - дипломна работа.

Колева, Д. 2002. *Биография и нормалност*. София.

Радклиф - Браун, А. 1997. *Структура и функция в примитивното общество*. София.

Станоев, Ст. 2015. Абитуриентските балове: Поглед към 50-те години на XX век и извън тях. - В: Анастасова, Е., Г. Лозанова, Ст. Станоев. (Съст) *Празникът на Кирил и Методий. Пространства на духа*. София. Парадигма, 281-303

Тейлър, Ч. 1999. *Мултикултурализъм*. София.

Тодорова, Ц. 1998. Абитуриентският бал – празник или зрелище. - В: Овчаров, Д., Д. Василева. (Съст.) *Празници и зрелища в съвременната култура. Материали от Международната научна среща, посветена на 70-годишнината на Варненския музикален фестивал Варна*. София: Гуторанов, 117–126.

Хаджиниколов, В. 1984. Социалистическата празнично-обредна система и душевността на съвременния българин. - В: *Проблеми на социалистическата семейна празнично обредна система*. София.

<http://www.dnes.bg/stranata/2017/04/04/13-godini-sled-tragediata-v-lim-vremeto-teche-tiah-gi-niama.337122> (последно посетен на 25.08.2017 г.)

<http://zapernik.com/2017/05/16/28251/> (последно посетен на 25.08.2017 г.)

<http://zapernik.com/2016/05/17/5084/> (последно посетен на 25.08.2017 г.)

<http://www.bbc.com/culture/story/20160222-where-does-the-red-carpet-come-from> (последно посетен на 25.08.2017 г.)

<http://zapernik.com/2016/05/24/5442/> (последно посетен на 25.08.2017 г.)

<http://zapernik.com/2017/05/24/29051/> (последно посетен на 25.08.2017 г.)

<http://zapernik.com/2017/05/25/29121/> (последно посетен на 25.08.2017 г.)

<http://zapernik.com/2016/05/25/5514/> (последно посетен на 25.08.2017 г.)

<http://www.bulnews.bg/article/288594> (последно посетен на 25.08.2017 г.)

https://www.blitz.bg/obshtestvo/regioni/shok-v-kyustendil-abiturient-se-trshka-che-iska-da-otide-s-roklya-na-bala-veche-si-slozhi-sutien-snimka-18_news497636.html (последно посетен на 25.08.2017 г.)

<http://zapadno.com/2017/05/25/%D0%BF%D0%BE%D0%BB%D0%B8%D1%86%D0%B8%D1%8F%D1%82%D0%B0-%D0%B1%D0%B5%D0%B7-%D1%81%D0%B0%D0%BD%D0%BA%D1%86%D0%B8%D0%BE%D0%BD%D0%B8>

[D1%80%D0%B0%D0%BD%D0%B8-%D0%B7%D0%B0-%D0%B0%D0%BB%D0%BA%D0%BE%D1%85/](http://zapadno.com/2017/05/15/%D0%B0%D0%B1%D0%B8%D1%82%D1%83%D1%80%D0%B8%D0%B5%D0%BD%D1%82%D0%B8%D1%82%D0%B5-%D0%BE%D1%82-%D0%B2%D0%B8%D0%BF%D1%83%D1%81%D0%BA-2017-%D0%BD%D0%B0-%D1%83%D1%87%D0%B8%D0%BB%D0%B8%D1%89%D0%B5%D1%82/) (последно посетен на 25.08.2017 г.)
<http://zapadno.com/2017/05/15/%D0%B0%D0%B1%D0%B8%D1%82%D1%83%D1%80%D0%B8%D0%B5%D0%BD%D1%82%D0%B8%D1%82%D0%B5-%D0%BE%D1%82-%D0%B2%D0%B8%D0%BF%D1%83%D1%81%D0%BA-2017-%D0%BD%D0%B0-%D1%83%D1%87%D0%B8%D0%BB%D0%B8%D1%89%D0%B5%D1%82/> (последно посетен на 26.08.2017 г.)

Евровизия – сцената на европейците

Деница Брезоева,

студент - бакалавър по Етнология, ВТУ

Песенният конкурс Евровизия е почти непознат за българската аудитория форум. Поради слабия интерес, той не е бил задълбочено изследван от етнологите в България. Вдъхновение за настоящия труд е репликата на британския журналист Пади О'Конел, че Евровизия „може да бъде изследвана. Трябва да бъде изследвана! Това е историята на модерна Европа“ [“East vs West” 2011]. Тазгодишният знаменателен 60-годишен юбилей на шоуто е също така повод за създаването на труда.

Евровизия е голямата международна сцена, на която европейците взаимно опознават своите културни характеристики; арената, чрез която се сближават, а понякога демонстрират своите вражди. Използван е за укрепването на националната идентичност и за създаване на паневропейска такава. Конкурсът е средството да се предават глобални послания чрез езика на музиката. Той често се превръща в отражение на стария континент и събитията, които го спхождат през десетилетията. Евровизия далеч не е просто песенна надпревара, а един многопластов европейски микрокосмос.

Изследването цели да хвърли нов поглед върху потенциала на евровизионната сцена като универсален способ за комуникация. Събирателският процес включва използването на журналистически статии и документални телевизионни програми, свързани с Евровизия, както и самите издания на конкурса. За структурно-функционалния анализ са употребени етнологичните методи наблюдение и беседа, а дългогодишният интерес на автора към темата дава основание широко да се работи и по метода на рефлексията.

Исторически очерк: След края на Втората световна война, когато разпокъсана Европа е все още във възстановителен процес, Европейският съюз за радио и телевизия (ЕСРТ) излъчва специална комисия, която да изнамери начин за сплотяване на страните, членувачи в него. Амбициозният проект се оказва много успешен и в Лугано, Швейцария през 1956 г. се провежда първото издание на Евровизия. В него взимат

участие седем държави. В интервю 87-годишната Лис Асия си припомня: *„Хората бяха много щастливи да слушат хубава музика, да виждат положителни лица, да усещат, че всичко това се случва. Те се отваряха един към друг отново. Беше приказно чувство. Много се радвам, че бях първият победител за моята малка страна Швейцария и за Европа, разбира се.“* [“East vs West” 2011] Това показва, че още в самия си зародиш Евровизия успява да вдъхне надежда за по-човешко и приятелско бъдеще на континента. Изданието бързо привлича голям интерес и в следващите десетилетия последователно се включват много други европейски страни.

През този исторически период обаче, Европа е разделяна от „Желязната завеса“, като в Евровизия взимат участие единствено държавите от Западния блок и някои неутрални. Нещо повече, по време на Студената война Източният блок постепенно започва да губи културната битка, а в нея Евровизия се явява едно от оръжията на Запада. Според Доналд Сасун Евровизия „може да бъде разглеждана и като опит да се установи западно-европейска идентичност срещу комунизма“ [“East vs West” 2011]. Лидерите на ХХ в. са съвсем наясно с нейното влияние. Източният блок решава за най-удачно да създаде своя имитация на конкурса. Така през 1961 г. се провежда за пръв път Сопотският международен фестивал в Полша, по-късно заменен от т.н. Песенен конкурс Интервизия. Както твърди Каталин Миклоси, *„те искаха да предоставят нещо свое, да кажат: Ние също можем да ви забавляваме, не само Запада. Ние също можем да произвеждаме наша си популярна музика“* [“East vs West” 2011]. През 1980 г. след стачка на полските работници е сложен край на Интервизия, а Евровизия не просто надживява своя източен еквивалент, но и набира все по-голяма популярност. Това е една от символичните победи на Запада срещу Изтока, предричащи и по-нататъшния изход от Студената война.

След промените в Европа през 1989 г. Евровизия посреща много нови попълнения, идващи от бившия Източен блок. През 2005 г. България също за пръв път изпраща свои представители. През 2015 г. бе направен прецедент – далечна Австралия бе поканена за участие в 60-годишното юбилейно издание на конкурса.

Аудиторията на Евровизия дава възможност на държавите-участнички да покажат своите достижения в сферата на музиката. Затова те често изпращат най-обещаващите си или вече утвърдени изпълнители. Някои от артистите придобиват международна слава именно след своята изява в надпреварата. Такива са шведите от

АББА, победителката за Швейцария Селин Дион, ирландецът Джони Лоугън и много други. Както твърди един събеседник, *„дори човек, който не следи конкурса, знае коя е Кончита“*. Мащабността на тази музикална „олимпиада“ задължава много високо ниво на организация. Друг събеседник разказва: *„Още от първото ми гледане на Евровизия бях впечатлен от заснемането и играта на камерите. Дотогава не бях гледал нещо подобно, толкова лъскаво и професионално направено, камо ли в български ефир“*. Затова голямата евровизионна сцена се явява и арената, на която различните националности правят опит да затвърдят мястото си в Европа. За целта те с различни способности демонстрират пред останалите възприятието си за своята идентичност, онова което е най-представителна извадка, според тях, от същността им.

Идентичността в Евровизия: „Представителната идентичност“ е нещо обичайно, дори логично, за подиума на Евровизия. Страните често залагат на мотиви от родния музикален и танцов фолклор за утвърждаване на своя принос към голямото европейското семейство. Това става по-осезаемо към края на XX и началото на XXI в., когато в надпреварата се включват почти двойно повече държави и започва един засилен процес на взаимно опознаване.

През 1994 г. Ирландия е домакин и специално за интервала в Евровизия е сътворен танцът Riverdance. Оттогава той придобива международна популярност и става един от символите на ирландската фолклорна култура. През 1996 г. Ирландия отново залага на келтската си идентичност и печели с етно-баладата „The voice“. Нейният компонент *„Чуй, дете мое - ти ми каза/ Аз съм гласът на твоята история/ Не се страхувай, последвай ме“* прави индиректна препратка към ирландските корени.

Скандинавските държави също понякога си служат с вдъхновение от свето нордическо наследство. През 2006 г. Норвегия се представя с етно-песента „Alvedansen“ /в превод: „Елфски танц“/, в която изпълнителката пее на диалектен норвежки. През 2009 г. Александър Рибак прави рекордна победа с песента „Fairytale“, в която звучната му цигулка покорява Европа.

Едни от най-ярките примери за „представителна“ идентичност в образа на модернизирания фолклор идват обаче от Балканите. През 2005 г. Гърция печели с етно-поп песента „My number one“. На сцената се развива хореография, която включва традиционен гръцки танц и имитация на критска лира. Гърците имат маниер в използването на елементи от своя фолклор в Евровизия още от дебюта си през 1974 г.,

когато на сцената прозвучава бузуки. При своето домакинство през 2006 г. интервалът на финала в Атина е наречен „4000 години гръцка песен“. С това Гърция напомня на останалите за своя изконен принос към музикалното изкуство за Европа и света.

През 2003 г. нейната съседка също печели с етно-поп песен. Турция бързо осъзнава, че ориенталската ѝ култура е онова, което я прави интересна за европейците. През 2009 г. източната държава се опитва да повтори победата си с песента „Düm Tek Tek“, при сценичното изпълнение на която са използвани елементи от турските народни танци, а изпълнителката е облечена в bellydance костюм.

През 2006 г. албанската песен „Zjarr E Ftohtë“ съдържа елементи от автентично албанско пеене, а изпълнителят е придружен на сцената от гайдар и беквокалист в автентични традиционни костюми. Подобно е решението на Хърватия през същата година. В изпълнението на песента ѝ участват беквокали и музикант на гусла в далматински носии.

Молдова печели овации с етно-пънк песен през 2005 г. Освен групата, на сцената присъства възрастна жена в традиционно облекло, която бие тъпан. През 2009 г. молдовската песен се нарича „Hora din Moldova“/в превод: „Хоро от Молдова“/, където участниците изпълняват фолклорен танц под звуците на родна мелодия. На стилизирани етно-елементи в музиката и облеклото залага и Армения през 2009 г, както и редица други държави. Примерите за такава „представителна“ идентичност са много и България не прави изключение в това отношение. Нашите изпълнители през 2007 г., 2009 г. и 2013 г. са убедени, че българският фолклор е марката, с която трябва да се изявява страната.

Някои държави изпитват потребност от „представителна“ идентичност, за да разчупят негативните стереотипи за себе си. При Азербайджан конкурсът Евровизия дори се превръща във въпрос национална кауза. През 2011 г. държавата успява да извоюва победа и приема правото да домакинства. За да не се злепостави в очите на цяла Европа, Азербайджан се наема със строежа на арена, където да се проведе събитието. „Кристал хол“ възлиза на стойност от стотици милиони евро. Освен това правителството нарежда събарянето на старите блокови постройки в близост до арената, защото те не са „представителна“ идентичност на Азербайджан. Страната се смущава от социалистическото си минало, което гостите от Европа могат да видят. Според събеседник *„Азербайджан имат много кривици – права и свободи, диктатори,*

конфликти със съседни държави, но е факт, че полагат изключително сериозни по мащаб и последователни във времето усилия, за да оставят този имидж назад. Вместо това промотират красотите на родината си, пращат хубави песни на Евровизия и искат държавата им да се асоциира с “Land of Fire” (в превод: „Огнена страна“), забележителностите и бляскавия Баку. (...) Това, което показаха на света по време на Евровизия, беше един уникален и космополитен град – мост между древно и съвременно. Ако аз бях западен инвеститор като гледам продукта Азербайджан, доста сериозно бих си помислил дали да не инвестирам в тази държава, представляваща се и работеща по този целенасочен начин.“

За разлика от тях, през 2013 г. шведите в лицето на водещата Петра Меде на шега си признават: „Печелейки този конкурс, ти получи шанса да домакинстваш шоу, което не можеш да си позволиш.“ На Запад ситуацията въобще е малко по-различна. За победителката през 2010 г. Томас Шрайбер твърди: „Лена е една модерна представителка на Германия, а не типичната блондинка, облечена в дирндл, която да потвърди киселото клише“ [“East vs West” 2011]. Повечето западни държави не изпитват необходимост да представят себе си чрез своя фолклор, защото техните отличителни белези са отдавна утвърдени в Европа.

Евровизия е свидетел и на опитите на някои страни да представят наднационална идентичност. През 2010 г. Сърбия се явява с песента “Ovo je Balkan” (в превод: „Това е Балканът“). През 2009 г. Румъния изпраща песента “The Balkan girls” („Балканските момичета“). Нюанси на панславистична идентичност у поляците се открояват в песента им “My Słowianie” (в превод: „Ние, славяните“) през 2014 г., в която заявяват: „Това е нашата гореща славянска кръв /Това е нашият славянски повик.“

Реалността на континента Европа понякога силно проличава в песните, участващи в конкурса. Както твърди Карън Фрикер, „вградено е в ДНК-то на конкурса песните да означават повече от музика – техните текстове, техният символизъм и тяхното сценично представяне. Те означават повече, защото артистите не представят себе си, а своите нации. Не забравяйте, че името на тяхната държава, а не тяхното име или това на песента, за която се гласува, се появява на екрана.“ [Fricker, 2015]

Европейската реалност в песните: Немалко са случаите, когато страните се възползват от тази международна трибуна и изпращат песни, които да ангажират европейската общественост с наболял проблем.

През 1976 г. Гърция отваря пред Европа своята рана чрез песента „Panagia mou” (в превод: „Богородице“), която е демонстрация на несъгласието си с турската инвазия в Кипър. В нея се заявява:

Това не е къмпинг за туристи, ох, Богородице!

Те са само бежанци.

Богородице, майко моя, утеши сърцето ми! (х2)

И ако видиш разбити руини, ох, Богородице!

Те не са от друга епоха.

Изгорено е с напалм, ох, ох, Богородице!

От вчера има безброй потрошени скали.

Споменаването на Божата майка също е неслучайно. То подсказва дълбоките културни различия между исляма на турските заселници в противовес на традиционното гръцко православие в Кипър. Молитвата към Нея е и молитва към Европа, посредством еуровизионната сцена да се обърне внимание на случващото се на острова.

През 1980 г. Норвегия се представя с песента „Sámiid Ædnan“ (в превод: „Саамска земя“), която подкрепя гладната стачка на саамските активисти срещу план за изграждане на ВЕЦ в Лапландия. Свeрг Кьелсберг заявява: „*Пред парламента, където те стояха, йойкът им се чуваше ден и нощ*“, а Матис Хета е облечен в традиционен саамски костюм и изпълнява йойк – саамският музикален фолклор. Целта да се подсили ефекта на посланието, като се добави и доза автентичност.

Една от най-емблематичните песни в Евровизия е „Insieme: 1992” (в превод: „Заедно: 1992“). Тя е изпълнена от италианеца Тото Кутуньо през 1990 година, скоро след свалянето на социалистическите режими в източна Европа. Това е песен, която проектира бъдеще, защото числото в името ѝ се отнася за годината, когато е било

планирано да се изгради Европейският съюз. Текстът ѝ е ясен израз на европейската солидарност и силна прегръдка за строшилия своите окови източен европеец:

Заедно, обедини се, обедини се, Европа!

С теб, толкова далечен и различен.

С теб, приятел, когото мислех, че съм загубил.

Аз и ти, ние имаме една и съща мечта.

Заедно, обедини се, обедини се, Европа! (...)

Ние сме все по-свободни.

Вече не е мечта и ти вече не си сам.

Ние сме все по-обединени.

Поддай ми ръка и ще видиш, че летиш.

Европа вече не е далеко.

Това е една италианска песен за вас.

Заедно, обедини се, обедини се, Европа!

Песента на Норвегия от същата година е озаглавена „Brandenburger Tor” (в превод: „Бранденбургската порта“). Тя празнува едно историческо събитие, осъществено само месеци преди конкурса, а именно разкриването на Бранденбургската врата под руините на съборената Берлинска стена:

Беше късно през декември.

Ние споделяхме това с целия свят.

Войници разбиваха телените огради.

Хора се катереха по Стената.

Издигаща се в сърцето на Берлин,

ние можехме да видим Бранденбургската порта.

Хайде да отидем до Бранденбургската порта!

Ръка за ръка, като че ли беше вчера.

Мечтите се сбъдват пред Бранденбургската порта.

Ние виждаме Бранденбургската порта!

Беше време да се подготвим.

Чакахме този момент да дойде.

Хората се смеят и танцуват с непознати.

Децата играят през граничната линия.

Заслепени само от сълзи след толкова много години.

Ние сме най-сетне пред Бранденбургската порта!

Така европейската реалност през 1990 г. и атмосферата на приемственост в голямото европейското семейство е пресъздадена на сцената на Евровизия.

През 1993 г., при разпада на Югославия, в Евровизия дебютират Словения, Хърватия и Босна и Херцеговина. Последните две към този момент все още воюват за своята независимост. Песента, която изпращат босненците, се нарича “Sva bol svijeta” (в превод: „Всичката болка на света“). Тя цели да вдъхне надежда и кураж у страдащото население в тази размирна точка на Балканите, а също така и да акредитира Босна пред Европа и света. Фрагментът „*Все още имам сили, за да победея/ Ако бяхме заедно, по-лесно щеше да е*“ може да се тълкува и като молба за не само морална помощ в конфликта. Послание за душевен мир и хармония носи хърватската песен “Don’t ever cry” (в превод: „Никога не плачи“) през същата година:

Дай ни мир, дай ни мир.

Небе от любов, небе от любов.

Никога не плачи, никога не плачи. (...)

Никога не се сбогувай, мое хърватско небе!

В тази песен хърватите търсят признание в единствения безпристрастен свидетел – небето, защото земята може да е спорна, но само то знае и вижда кому принадлежи тя.

През 2009 г. Грузия прави отявлена провокация към страната-домакин Русия с името на своята песен - „We don’t wanna put in”, една фонетична игра на думи, която ще рече „We don’t want Putin” (в превод: „Не искаме Путин“). Това изразява отношението на грузинците към тогавашния руски министър-председател, няколко месеца след Руско-грузинската война в Южна Осетия. ЕСРТ приканва да бъдат направени корекции върху песента, но Грузия предпочита да се откаже от участие и да заплати неустойка, отколкото да обезличи своето послание.

През 2007 г. Украйна изпраща атрактивна песен със звучното име „Dancing Lasha tumbai”. Всъщност това също е един фонетичен подбор, който звучи повече като „Russia, goodbye!” (в превод: „Русия, довиждане!“). Това се потвърждава и от спонтанната реплика на руски език, която Верка Сердючка добавя по време на изпълнението си: „Русские, русские, ну, ну, ну!” (в превод: „Руснаци, руснаци, хайде, хайде!“). По този начин изпълнителят привидно ги приканва да танцуват на песента му, но в действителност това е заявление да оттеглят намесите си във вътрешните дела на Украйна.

През 2015 г. се отбелязват 100 години от „първия геноцид на XX век“, както го нарече папа Франциск – арменският. По този повод арменската телевизия решава да събере шестима етнически арменци от пет континента. Името, което е избрано за специално сформирания група, е „Генеалогия“. Тяхната песен е в един почти заповеднически тон:

Времето лети, а ти продължаваш да си мислиш, че заблуждаваш сърцето си.

Затова... Не отричай! Никога не отричай! Чуй, не отричай!

Такова е настойчивото искане на Армения към Европа и онези, които вече цял век продължават да отричат арменския геноцид.

Съвсем реално „Евровизия е като микрокосмос на историята на Европа. Всичко, което се е случило в миналото, се отразява в песните и гласуването“ [“How to win Eurovision” 2013].

Европейската реалност в гласуването: Широко се дискутира формирането на блокове от държави, които редовно взаимно си разменят високи точки. Такива са т.н. Скандинавски блок, Югославски блок, Съветски блок, Балтийски и други. В тях винаги присъстват съседни държави или принадлежащи към един и същ историко-географски регион. Британецът Пол Джордан е категоричен, че този феномен е на културна основа: *„Балканските държави едва преди около десетилетие бяха въввлечени в пълномащабна война и въпреки това, тук те гласуват една за друга на Евровизия. Това политика ли е? Бих казал, че е нещо далеч по-малко пикантно... това е културата“* [Dr. Eurovision 2013].

В един международен форум, какъвто е и Евровизия, всеки интуитивно наднича в „паницата“ на своя съсед – онзи, с когото има изградена от векове традиция на общуване, конкуренция или сътрудничество; онзи, когото познава най-добре. Сходните музикални и визуални предпочитания, общият мироглед, понякога и близките езици неминуемо повлияват в гласуването на държавите, споделящи един и същ европейски ареал.

Музиката в Евровизия често се оказва най-добрият посланик. През 1982 г. Германия извоюва първата си победа с *“Ein bisschen Frieden”* (в превод: „Малко свобода“). Изпълнителката Никол с насълзени очи споделя в интервю: *„Това, което ме докосна най-много, бяха 12-те точки от Израел, въпреки нашата тъмна история с тази страна. Това беше едно протягане на ръка за мир“* [“East vs West” 2011].

През 2003 г. публиката силно аплодира моментът, когато говорителят на Кипър съобщава: *„Европа, мир за Кипър... Турция – 8 точки!“*. Противоречията между двете страни са превъзможани на сцената на Евровизия.

Не така стоят нещата със случая Армения - Азербайджан. Двете кавказки държави не поддържат дипломатически отношения поради конфликта им за областта Нагорни Карабах. Спорът е пренесен на сцената на Евровизия през 2009 г. Азербайджанецът Ровшан Насърли споделя пред репортер: *„Когато дойде ред на изпълнението от Армения, азербайджанската телевизия спря излъчване. Затова в знак на протест аз гласувах за Армения“* [“Eurovision’s dirty secret Azerbaijan” 2012]. Общо 43-ма азери дават своя глас за Армения и това се разглежда от властимащите органи в Баку като акт на държавна измяна и родоотстъпничество. При съобщаването на вота, арменската говорителка Сирушо преднамерено държи в ръцете си папка, на

чийто гръб е изобразена скулптурата „Татик папик“ – един от символите на Нагорни Карабах. Когато през 2012 г. Азербайджан е домакин на конкурса, Армения се оттегля от участие, завръщайки се през следващата година в Швеция. Така на сцената на Евровизия двете страни открито демонстрират своите непреодолими вражди.

Потвърждава се, че „Евровизия е една контактна зона между европейските култури, на чиято сцена се разиграват променящите се реалности в съвременна Европа“ [Fricker 2015]. Шестдесет години Евровизия – шестдесет години история на Европа.

Библиография:

“East vs West”. *The Secret History of Eurovision*. Dir. Stephen Oliver. BBC Worldwide. 2011. Writ. Stephen Oliver, Phil Craig. Contr. Paddy O’Connell, Lys Assia, Donald Sassoon, Katalin Miklossy, Thomas Schreiber, Nicole Hohloch et. al.

Eurovision’s dirty secret Azerbaijan. *Panorama*. Rep. Paul Kenyon. Prod. Howard Brandburn. BBC One. 2012.

Dr. Eurovision. Eurovision: It’s all political though isn’t it? BBC. 10.05.2013. Извлечено от: <http://www.bbc.co.uk/blogs/eurovision/entries/18aa5cc2-0f94-3882-9c57-07fdec46dc5b>

Fricker, Karen. What Eurovision has taught us about Europe. Eurovision Song Contest: 60th Anniversary Conference. London. 24.04.2015.

How to win Eurovision. Present. Creg James, Russel Kane. Prod. Tom Cohen. Executive Prod. Mark Cossey. BBC Three. 2013.

Относно „щедрата социална държава“

*Димитър Панчев, докторант,
катедра „Социология и науки за човека“,
Пловдивски университет „Паисий
Хиландарски“*

Бедността = дефиниционен проблем?

Проблемите, свързани с бедността, социалните политики и „зависимостта“ от социалното подпомагане са обвързани с разгорещени дебати не само в медийното и публичното пространство, те са се превърнали в част от нашето всекидневие, но както рядко се случва, и тук често липсва цялостна информираност, а боравенето с факти само по себе си е селективно. Затова и целта на този анализ ще бъде да представи първоначално едно резюме на позициите и изследванията, проведени през изминалите няколко години от „десни“ анализатори, най-малкото защото те служат като основен двигател за формирането на обществено мнение, а след това те ще бъдат съпоставени с част от теренните наблюдения и интервюта, които бяха събрани през 2016 г. в кв. Столипиново, гр. Пловдив. За целта, първата част от настоящия текст ще представи проблемите и предизвикателствата пред „социалната държава“ така, както те са анализирани от Института за Пазарна Икономика, чийто идеи за по-малко зависимост от държавата могат да бъдат мислени съпоставително с дискурсите, които подобни десни тинк-танкове¹ отвъд Атлантика пропагандират и в крайна сметка успяват да приведат под формата на „социална политика“. Крайната цел е да бъде показано, че аналитичната абстрактност и статистизирането на бедността, както и нейното показване под формата на числа не успяват да обхванат преживяването на бедността и справянето с нея във всекидневието, а също така и да бъде предложена една алтернативна интерпретация на мита за „щедрата социална държава“, а именно – хората не могат да преживяват от социални помощи.

¹ В рамките на настоящия доклад под тинк-танк ще се разбира институт или група от експерти, занимаващи се с изследването на обществени проблеми свързани с икономиката и/или политиката.

Основните проблеми на българската система за социално подпомагане се коренят както в несъществуващите оценки за въздействието от провеждането на дадена социална политика, така и от липсата на целенасоченост, последователност и взаимосвързаност между отделните политики. Видима е и нуждата от редица структурни и законодателни промени, които да спомогнат както за подобряването на обществените услуги, така и за оптимизирането на публичните разходи. Нужно е да се гарантира максимално ефективното насочване на бюджетните разходи към хората, които най-много се нуждаят от тях. Подобна логика следват и анализите на десни тинк-танкове в България, единият от които лобира за въвеждането на подоходен критерий като метод за разпределението на ресурсите на „социалната държава“.² Това само по себе си би било временно решение на проблема, но имайки едно наум за големината на сивия сектор в страната и факта, че голяма част от жителите на квартал Столипиново дори и да са наети от работодател, не винаги имат сключени трудови договори с него, тъй като самите форми на заетост не всякога предполагат сигурно работно място и доход, които може да бъде получен на края на месеца. Тук се натъкваме на проблема за „сивата бедност“, какво точно представлява тя и дали може да бъде измерена. Това е чисто дефиниционен проблем, който обаче дава своето отражение и върху начина, по който мислим „бедността“ изобщо.

Когато се говори за бедност, общественото възприятие обикновено е, че става дума за някаква форма на обективно измерена бедност или нещо сходно с идеята за абсолютна бедност. Макар от подобен тип да са индикаторите, които използва Световната банка при дефинирането и измерването на крайната бедност в развиващия се свят (например линия на бедност от един или два долара на ден), в рамките на ЕС бедността се измерва по различен начин. Т.нар. линия на бедност (в България нейният еквивалент е 314лв³. и е въведена в края на 2006 г.), показва каква част от хората попадат под определено равнище на доход. Спецификата на този показател идва от това как се дефинира линията на бедност – дали представлява фиксирана граница като 1 или 2 долара на ден (по паритет на покупателната способност, тоест коригирана за различните ценови равнища в съответните държави), дали е линия, базирана на определено минимално потребление (например сумата, необходима за набавянето на определен минимум от калории и т.н.) или е относителна линия на база на равнищата

² Става дума за Института за Пазарна Икономика, анализи от които са използвани и в настоящия текст.

³ Показателят се изчислява в зависимост от данните в изследването „Наблюдение на домакинските бюджети“, което се провежда всяка година от НСИ.

на доход в съответната страна (например процент от средния доход). В ЕС под линия на бедност се разбира последния вариант, тоест тя е дефинирана относително.

Най-широко използваната линия на бедността в ЕС е дефинирана като 60% от средния еквивалентен разполагаем доход в съответната страна или регион. Това на практика означава, че не се мери бедността като възможност за посрещане на основните нужни (абсолютна бедност), а като бедност, съотнесена към равнището на доходите в една страна (относителна бедност). Както е посочено и от Евростат: „този индикатор не мери богатство или бедност, а ниски доходи в сравнение с останалите в страната. Това не предполага задължително нисък стандарт на живот“ (ИПИ 2015б: 3). Разликите в материалното благосъстояние в ЕС достигат в някои случаи 3-4 пъти, което прави използването на една матрица за лишения донякъде проблематично. За да може тази матрица да отчете материални лишения дори в богатите страни, това предполага завишени критерии за първите и съответно много високи нива на ограниченията за минимален доход в по-бедните страни – именно това се наблюдава и в данните за ЕС. Въпреки това, „безспорно предимство на този подход, а именно – еднаква матрица, е, че позволява много добри сравнения на международно ниво“ (ИПИ 2015б: 4).

Социалното неравенство и бедност

Измерването на неравенството също е предимно фокусирано върху материалното неравенство и то конкретно по отношение на доходите. Специфичното при показателите за неравенство е, че движението им в една или друга посока не може да бъде автоматично интерпретирано като добро или лошо, без да се приложи допълнителен анализ. Макар и обикновено увеличение на неравенството в съвременното общество да се разглежда като негативна тенденция, то без допълнителен анализ на факторите, които стоят зад това нарастване, или на динамиката на бедността, абсолютни изводи по-скоро не бива да се правят. Например остава дискуссионен въпросът как третираме евентуално нарастване на доходите на средната класа и ограничаване на бедността, но паралелно увеличаване на неравенството спрямо най-маргинализираните групи, които може дори да покачат доходите си, но с по-бавни темпове спрямо средната класа. Тоест, данните за неравенството и бедността следва да се гледат в цялост и да не се правят генерални изводи от един-единствен показател. Дори и такова комплексно показване на бедността обаче няма как да обхване относителният характер на бедността и лишеността. С други думи, съществува много голям риск да отхвърлим с лека ръка самото понасяне на бедността и начина, по който

тя се изживява посредством съпоставката с тези, с които живеем в непосредствена близост (а това се превръща в още по-важен проблем, когато трябва да бъдат пресъздадени различните измерения на бедността).

По последни данни относителният дял на бедните в България е около 21% (2013 г.), тоест малко над 1,5 млн. души попадат под линията на бедността (при линия 60% от средния доход). През последните години се наблюдава леко спадане на относителната бедност, но трябва и да се отчита фактът, че линията на бедността не се покачва чувствително и дори остава под нивата от 2010 година, с други думи, макар относителната бедност леко да се свива, замръзването на медианния доход говори за сериозни проблеми пред „средната класа“ (ИПИ 2015а: 3). Но това само при положение, че можем да определим и посочим коя част от населението съставлява тази средна класа, още по-спорно е дали въобще можем да говорим за такава хомогенна социална група! Разликата между това как тези, които са финансово стабилни определят и мислят себе си и как те биват мислени от анализаторите, които буквално създават представата за тази група се разминават коренно. С други думи, доходите, които биха гарантирали някакъв стандарт на живот, които се свързва с въображаемата “средна класа” в България не трябва непременно да се вземат като доказателство, че такава наистина съществува или че тя обединява хора със сходни стилове на живот, които (ако направим сравнение с филмът „Неравенство за всички“ на Робърт Райш за свиването на американската средна класа, която прогресивно изчезва) по подразбиране трябва да стимулират икономическото развитие на страната.

Данните показват, че близо 10% от населението попадат под най-ниската линия на бедността (40% от медианния доход), тоест почти половината от коментираните по-горе 21% бедни (спрямо класическата линия от 60% от средния доход) изостават сериозно от средната класа. Движението на бедните над тази линия е сравнително равномерно, като с налагането на всяка следваща линия (50%, 60% и 70% от средния доход) делът на бедните се покачва в рамките на 5-7 процентни пункта. Това е в някаква степен очаквано и означава, че „над 10-те процента в дълбока бедност, разпределението в скалата на доходите е сравнително равномерно. Движението на данните през годините показва, че групата бедни, която е над 10-те процента от населението в дълбока бедност, е по-чувствителна на промените в икономическата среда и най-вероятно с променлив състав, особено в горната си част“ (ИПИ 2015а: 4).

Далеч по-сериозни изглеждат нещата при тези близо 10%, които чувствително изостават от средната класа и са в дълбока бедност. Движението при тях през последните години е устойчиво негативно, тоест „относителният дял на хората, които са под линия на бедност, равна на 40% от средния доход, се увеличава постепенно от около 8,5% през 2008-2009 г. до около 10% през 2012-2013 г. Тези процеси изглежда не се повлияват много от икономическия бум през 2007-2008 г. и последвалата криза от 2009-2010 г. С други думи, най-дълбоко бедните в обществото не се влияят от икономическия цикъл и по-скоро се увеличават“ (ИПИ 2015а: 4-5).

Различията в относителната бедност по критерии за икономическа бедност и по икономическа активност са много големи. Нормално, бедността при заетите е чувствително по-ниска от тази за страната – едва 7-8% от тях попадат в риск от бедност, тази група е голяма и обхваща почти 3 млн. души, което означава, че около 210 хил. заети попадат под линията на бедността. Тези, които попадат в риск от бедност, са предимно хора с минимални възнаграждения и на непълно работно време. Те попадат в определението „работещи бедни“, но трудно могат да бъдат класифицирани като водеща рискова група. Заетостта на практика гарантира получаването на някакъв доход, което прави малко вероятно „работещите бедни“ да изпаднат в дълбока бедност, тоест да са съставна част от тези 10% от населението, чиито доходи са под най-ниската линия на бедността. Наистина, при налагане на най-ниската линия на бедността (40% от средния доход), едва 2,2% от заетите са в риск от бедност или това са около 65 хил. души.

Данните, анализирани от Института за Пазарна Икономика категорично показват, че поне четири фактора влияят на бедността в отделните области – заетост, образование, демография и етнически групи⁴. Домакинствата с три или повече зависими деца са особено рискова група, като 2/3 от тях са в риск от бедност. Този феномен се провокира не толкова от броя на децата, колкото от типа на домакинствата, които имат повече деца - проблем с етническо и културно изражение - „Такива домакинства често *живеят в гета и на практика възпроизвеждат бедност (подч. авт.)* тоест децата също не успяват да избягат от капана на бедността. Ключови фактори тук са образованието и пазарът на труда като естествените пътища за решение на проблема. Без тях социалната система не постига никакви резултати в тези

⁴ Не е по-различна логиката на Чарлз Мъри, свързан с десния тинк-танк Манхатън Институт в средата на 80-те години на XXв. (ср. Вакан 2004).

домакинства и това е видно от големия процент на такива домакинства в дълбока бедност, тоест дори и с наличната социална система те изостават чувствително от средната класа. Гъвкави форми на образование и умения, които са приложими на пазара на труда, могат да дадат много по-устойчив резултат“ (ИПИ 2015а: 20).

В обобщение, ако 1/5 от населението е в риск от бедност, то половината от тях или един на всеки десет е в риск от дълбока бедност. Именно тази група, която сериозно изостава от средната класа, най-малко се влияе от промените в макроикономическата среда и на практика е изпаднала в дългосрочна и възпроизвеждаща се бедност. Сред най-рисковите групи по отношение изпадането в дълбока бедност „са безработните и неактивните, а често – и зависимите от тях деца. Ключово тук е, че голямата част от дълбоката бедност засяга населението в работоспособна възраст, което отново препраща към образованието и пазара на труда“ (ИПИ 2015а: 21).

България в сравнение с Европа

Според последните сравнителни изследвания на разходите за социално подпомагане, по-богатите държави заделят средно 1,9% от своя брутен вътрешен продукт за влизащи в обхвата им програми, докато при по-бедните този дял е 1,1%. Средният дял за света е около 1,6% от БВП. За България този дял е около 1,3%, което е малко по-ниско от средното в повечето държави от Централна и Източна Европа.

Според последните данни на ASPIRE, системите за социално подпомагане в България обхващат около 38,4% от населението. В същото време размерът на самите социални помощи остава сравнително нисък, което може да се обясни както с по-ниската степен на социално-икономическо развитие спрямо други страни от Централна и Източна Европа, така и с някои от структурните недостатъци на самата система за социално подпомагане (ИПИ 2015в: 7-8).

Увеличаването на ГМД (гарантиран минимален доход) и съответно на социалните помощи оказва ефект върху стимулите за активно трудово включване от страна на бенефициентите по програми за социално подпомагане. Широко използван индикатор за оценка на тези стимули е т.нар. „капан на безработицата“ (КБ). „Последният измерва процента от brutния доход, който бива отнет, когато безработно лице се върне към заетост. Той онагледява финансовите стимули при прехода от безработица към нископлатена заетост и се изчислява за едно самостоятелно живеещо

лице без деца и с доход 67% от заплатата на т.нар. „среден работник“ “ (ИПИ 2015в: 26).

През 2012 г. КБ („капан на безработица“) за България възлиза на 81,6%, което е и най-високото ниво за периода 2003-2012 година. Този коефициент показва, че в „състояние на заетост, лицето би получавало допълнителен приход в рамките на едва 18,4% от brutния си доход. С други думи, 81,6% от допълнителният му доход ще бъде отнет под формата на данъци и социални осигуровки, от една страна и загуба на обезщетението за безработица и съпътстващи социални помощи, от друга“ (ИПИ 2015в: 26-27).

Поради обстоятелството, че загубата на трудов доход предоставя възможности за достъп до обезщетения за безработица и определени социални плащания, колкото по-нисък е потенциалният трудов доход на едно лице, толкова по-малко вероятно е то да потърси възможности за заетост пред алтернативата да получава пасивен доход от системата за социално подпомагане и от социално осигурителната система (или поне такава е вътрешната логика на анализите на ИПИ). Това важи с особена сила за изгубили работата си нископлатени лица, чиито потенциален нов трудов доход е по-нисък от получавания в предишни периоди – явление, което се среща често в период от икономически спад и нарастваща безработица.

В такива условия данъчното и осигурителното бреме и загубата на социалните и социалноосигурителните плащания натежават срещу потенциалното увеличение на нетния доход на лицето от заетост. Често това води „до продължителни периоди на икономическа неактивност, до загуба на трудови навици и намаляване на конкурентноспособността на работника – фактор, оказващ по-нататъшен натиск върху потенциалния му доход, поне до момента, в който последният бъде лишен от правото да получава обезщетение за безработица“ (ИПИ 2015в: 28).

Капанът на ниската икономическа активност и капанът на ниското възнаграждение за труд в България са сред най-ниските в ЕС – фактор, който би следвало да води до повишена активност при търсенето на възможности за завръщане на пазара на труда, увеличаване на квалификацията или полагането на допълнителен труд. Така по презумция всъщност би трябвало да наблюдаваме ясни тенденции не просто към завръщане на пазара на труда непосредствено преди или след прекратяването на обезщетения за безработица, но и тенденции на преквалификация, или казано с други думи – стимул за „учене през целия живот“, ако трябва да

използваме такъв неологизъм. Защо, след като липсата на сигурен финансов доход би трябвало да стимулира активното търсене на работа на пазара на труда, то негативните ефекти от изброените по-горе икономически капани не водят до ясно обозрима икономическа мобилност?

Според ИПИ, кумулативното разглеждане на тези три индикатори (завръщане на пазара на труда, увеличаване на квалификацията и полагането на допълнителен труд) показва, че традиционно нископлатените безработни лица в България нямат особено стимул да търсят възможности за заетост преди изтичането на срока, в който имат право да получават помощи за безработица. Финансовите стимули „нарастват едва когато обезщетенията за безработица бъдат преустановени. В същото време, въпреки сравнително благоприятните показатели на капана на ниската икономическа активност и капана на ниското възнаграждение за труд, икономическата активност на населението остава сравнително ниска“ (ИПИ 2015в: 29).

Така представено положението в анализите на Института за Пазарна Икономика (сам по себе си пряко свързан с поддръжката и лобирането на десни и неолиберални политики) звучи не само необнадеждаващо, но дори граничещо с апокалиптичното. Изправени сме пред сериозен проблем – едно прогресивно обедняващо население, което обаче не може да бъде измъкнато от капана на системната и константна безработица, сегменти от обществото, които са крайно зависими от помощта на „социалната държава“, която не функционира и в този смисъл само възпроизвежда дефекти, за които тя самата е виновна до голяма степен. Иначе казано – трябва да накараме бедните да работят, защото за тях прекомерно се разхищават данъците, наливани в държавната хазна от работещата (но несъществуваща) средна класа. На всичкото отгоре тази бедност е расиализирана, има своето етническо, пространствено и демографско измерение. Но дали наистина е точно така, прекалено щедра ли е „социалната държава“, може ли да се живее само от социални помощи? На тези въпроси ще се опитам да дам отговор в следващите редове.

Към размагьосването на един мит

Обвързването на проблема за социалното подпомагане, зависимостта и етноса са проблеми, които не могат и не трябва да бъдат ограничени само в рамките на България. Такива тенденции могат да бъдат наблюдавани в голяма част от икономически развитите държави в Западна Европа и отвъд Атлантика (тук трябва да подчертаем, че тези държави се характеризират посредством своята икономика, която е пост-

индустриална, и в този смисъл – ориентирана към икономика на услугите). Разбира се от само себе си, че дебатите за зависимостта на бедните от „щедрата социална държава“ и услугите, които предоставя социалното подпомагане не са нещо ново, дори напротив – те стоят в основата на политиката на Роналд Рейгън и Маргарет Тачър за ограничаването на отговорностите, които държавата има към своите граждани. Така, вместо в контекста на един нов икономичен модел да видим опити да бъдат спасени тези, които са пряко засегнати от затварянето на големите фабрики, заводи и индустриални комплекси (каквото е случаят и в България след 1989г.), всъщност започва формирането на една политика, която цели наказването на бедността, нейното криминализиране и превръщането на тези, които едва успяват да свържат двата края, в изкупителни жертви. Да бъдеш беден става равнозначно на това да не можеш сам да поемеш отговорност за собственото си благосъстояние, благополучие и успех. Това от своя страна е подплатено със силна доза евтина телевизионна и медийна пропаганда, чиято цел е не просто трупането на популярност, но и предоставяне на публиката на един обобщен и събирателен образ на този, който трябва да носи отговорност за случващото се в обществото: Ромите живеят на социални помощи; „Социалните помощи са твърде щедри, обезкуражават хората да работят, създават паразити“ (Григорова 2016: 11) – манипулацията вече е неоторима. Тя се е превърнала в нещо като аксиома – твърдение, което не подлежи на доказване, но изглежда очевидно, защото е общосподелено знание.

Това са прости послания, които сами по себе си са далеч от истината, стига да бъдат подложени на конструктивна критика, но всяко друго послание или апел за алтернативно представяне на ситуацията някак си остава заглушено от виковете на народния човек, който при всяка подобно новина започва да роптае, свива юмрук срещу неговият невидим враг и се заканва. Оттук и необходимостта да бъде представен един друг поглед, опирайки се на теренните проучвания, проведени в кв. Столипиново, град Пловдив през 2016 г., а именно, че жителите на кв. Столипиново няма как да живеят само от социални помощи!

Да започнем от идеите на десните икономисти, които налагат тезата, че тъкмо заради социалните помощи в България има безработни – помощите демотивират хората да работят, несправедливи и разточителни са. Голяма част от българския национален бюджет се харчи за социално подпомагане, твърдят те. Помощите за социално слабите напоследък се сочат и като причина за увеличаващия се външен дълг на страната.

Консолидираният държавен бюджет показва, че 51,6% от текущите разходи за 2014 г. се използват за „Социално осигуряване, подпомагане и грижи“. Но това съвсем не означава, че тези средства са социални помощи. „60% от разходите за социално подпомагане и осигуряване всъщност са разходи за пенсии и по-малко от 6,7% са използвани от Агенция за Социално Подпомагане за помощи“ (Григорова 2016: 7). В допълнение, „отчетите на АПС сочат, че за 2015 г. са подпомогнати 52 279 лица и семейства, като средномесечният размер на помощта за едно домакинство е 84,67 лв“. (Григорова 2016: 19). В такъв случай едва ли можем да говорим за „прекалено щедра социална система“.

В един от предишните ми текстове⁵ вече стана дума за това как в климата на една налагана от десетилетия неолиберална политика гражданите постепенно се превръщат в потребители на социални услуги, „клиенти“. Така, дори и тези, които реално се нуждаят от социално подпомагане стават „клиенти на социалните институции“. Тези клиенти, след като започват да ползват определени услуги, се превръщат в потребители. Тук обаче по пътеката на нашата логическа верига се натъкваме и на малък препъни-камък. Да бъдем потребители означава, че имаме правото да правим избори. А дали всъщност „потребителите“ на „услугите“ така щедро предоставени от Агенцията за социално подпомагане имат право на глас и избор? Те по-скоро биват поставени в патова ситуация, в която или трябва да опит да използват това, което по презумпция им се полага като членове на обществото, а с това и да наследят определен стигматизиращ етикет, които ги определя като *зависими, мързеливи* и пр., или да се откажат от минималното, което могат да получат (а то наистина е минимално) и да търсят алтернативи за справяне със ситуацията, в която се намират. При символичните размери на социалното подпомагане ефективност на помощите у нас не може да се търси, както не можем да очакваме, че подхвърлен лев на просяк ще го извади от крайна бедност. И ако има бедност, която е видима, то още по-голям проблем е т.нар. „сива бедност“, която остава извън официалната статистика. Но въпреки че е документално невидима, „сивата бедност“ безспорно съществува. Социалните помощи не само не успяват да извадят нуждаещите се от бедността – те са недостатъчни, за да осигурят дори прехрана за крайните получатели. А хората в неизследваната и необхванатата част – „сивата бедност“, изобщо не попадат в графите на социалните служители и нямат възможност да получат и тези минимални социални

⁵ Вж. „Активистка етнография и убийството на метода“

помощи. Тук трябва да включим и групата на „работещите бедни“, а такива има и сред хората от кв. Столипиново, с които поддържам регулярно контакт. Какво научих от тях до този момент относно социалното подпомагане и липсата на достъп до него? Много често критериите, които трябва да отсяват крайно нуждаещите от тези, които се справят сравнително добре финансово, не работят и в резултати на това първите понякога остават невидими за радара на социалната система. В моментите когато те трябва да преговарят с представители на АСГ често се явява и ефектът на „вторичното виктимизиране“, където нуждаещите се, бидейки потърпевши от отрицателните ефекти на една агресивна пазарна икономика, стават жертви и на структура, която би трябвало да постави основите на способ за превъзможване на нищетата и крайната бедност. Стигматизирането на бедните, болните и безработните води до отнемане на социални придобивки, от което впоследствие потърпевши са всички.

По последни данни на Евростат, България е сред страните в Европейския съюз с най-много граждани, живеещи в тежки материални лишения. Макар общо ситуацията в ЕС да се подобрява, в България тя се влошава – почти 2,5 млн. се затрудняват или не могат да покрият сметките си за комунални услуги, да поддържат дома си достатъчно топъл, да покриват жизнените си нужди. Въпреки това, точният брой на бедните българи не може да бъде определен. Използват се различни методики за оценка: „2,5 млн. живеят в материални затруднения (Евростат); 600 000 са работещите бедни (експертни оценки); 460 000 – здравноосигурените поради дълбока бедност (НАП); 303 678 са безработните с ниски или никакви доходи; почти 1,3 млн. са пенсионираните граждани, които изпитват материални лишения. Общият брой на социално слабите с висока степен на достоверност е сумата на последните четири групи, а именно 2 621 782 български граждани или 36% от населението“ (Григорова 2016: 15).

Не говорим ли тогава за бедност, която няма етнически оттенъци, а за нова форма на бедност, която пряко касае над 1/3 от населението на страната? Това обаче бива изгласкано настрана, защото говоренето отново приема за изкупителна жертва ромите, които са безработни, обаче взимат помощи, те точат социалната система и не правят нищо. А всъщност картината изглежда по доста по-различен начин. По данни на НОИ, средният брой на безработните лица за 2015 г. е 330 816. От тях 73% не получават обезщетение за безработица – нямат трудов стаж или е изтекъл срокът, в който имат право на обезщетения (ср. Григорова 2016). В тази група влизат и трайно безработните лица, които нямат работа повече от една година. Те може да са

получавали обезщетение, но срокът вече е изтекъл, тъй като максималният период, за който се покрива този осигурителен риск, е една година, дори на служители с трудов стаж над 25 години. Обезщетението за безработица само по себе си обаче не трябва да бъде мислено като социална помощ, защото то е в пряка зависимост от това на какъв доход е осигурявано дадено лице, с други думи, това, което се удържа под формата на данък върху осигурителният доход много наподобява внасянето на вноски в застрахователен фонд, т.е. безработицата вече се мисли като риск, срещу които всеки трябва да се осигури. Защо това е проблем? Част от моите контакти в кв. Столипиново са диспропорционално изложени на риск от дългосрочна безработица, най-малкото защото местата, на които те иначе биха работили вече ги няма. След като тези работни места ги няма, тогава стигаме до проблема за необходимостта от преквалификация или работа в сивата икономика, най-малкото защото няма помощи за безработните. Това от своя страна изисква иновативни стратегии за справяне и преживяване, развиването на определен усет и опит относно нещата, които биха могли да бъдат вършени в рамките на една неформална икономика, която трябва да поддържа живущите в едно домакинство:

„- Не са бедни хората. Хората искат работа, има работа, обаче не дават. Затуй сме бедни, затуй ни водят бедни хора. Всички са могъщи хора. Всички са работливи. Могат всичко да направят. Могат всичко да направят и ся да кажем, един човек, нали, един човек ето се разхожда или няма пари. Ся в момента да кажем един човек няма пари. Тоя човека са мисли - Всеки един човек е тука такъв - умен, много е умен. Обаче няма възможности. Мисли човекът . . . аз мога да направа лампа, да кажем, аз мога да направа лампа. Обаче няма пари да взема инструмент да си го направя. И да си го продавам. Няма човека ни диплома, не е отишъл на училище, нито професия е карал за тая работа. Научил е отнякъде, нали, умен човека и хвацал вече, знае да го прави, знае как става. Обаче няма пари - да вземе части да си го направи. И тоя човек какво прави - първо слиза, със свой брат, тука: търси работа. От богатите или отива от фирмите, където има работа. Дават ли му работа - работи известно време, 1-2 години, събира се пари, излиза от работата, отива се взима части, направи си един работилница и почва да си го произвежда. Сам. Ний сме такива.

- Значи предпочита сам да работи отколкото да работи за друг?

- Щото, ся, то вика, има работа, ела ще работиш. Отиваш да работиш и да кажем колко ще му плаща, той пита „Колко дават на месец?“. Той вика 300 лв. или 400 лв.

на месец. Тоя човека има. А българите същата работа работят - 800-900 лв., най-малко 800 лв. заплата“⁶

В този случай официално можем да говорим за активност на пазара на труда, която би била определена като „безработица“. А всъщност говорим за иновативни форми на предприемачество, които позволяват поддържането на определен жизнен стандарт без да се стигне въобще до изпадане в крайна бедност и нейното възпроизводство в следващите поколения. Дори и тези, които имат собствен бизнес и плащат данък на общината за ползването на определен парцел в квартала, също изпитват необходимостта да работят дори и на две места, за да могат да подпомагат бизнеса си в моментите, когато не е печеливш:

„- А тогава имаше ли много пари да се вкарат да започне бизнеса? Трудно ли беше в началото?

- Много трудно беше в началото, понеже няхах и средства. Тамън зимата почна, пък строителство зимата не са работи. И след 3-4 месеца наех ново апартаментче и почнах да работя.

- Вътре пак строителство?

- Да, строителство и там, дето зимах онея пари и ги влагах тука в магазина. И след това подновихме магазинчето изцяло. И почна бизнеса. 1 година беше перфектно. Например, 40 лв. съм взимал надница, тук си ги вадих.

- А колко време мина, преди да започнеш да печелиш от магазина?

- Хич не е минало да ти кажа. Все инвестирам мои пари тук. Дето работя частно и вкарвам тук.

- Ти работиш и частна, допълнителна работа?

- Аз като си намеря работа, отивам, работя“⁷

В условията на изчезващи постоянно работни места, тяхната замяна с почасова работа и голямата доза несигурност, търсенето на възможности за препитание изискват и разчитане на добре изградена мрежа от контакти сред нашите познати и приятели,

⁶ Извадка от интервю с бръснар, мъж, 34-годишен, собствен бизнес в квартала. За по-голяма автентичност е запазен специфичният изказ, който имат жителите на квартала. Разликите, които се наблюдават при използването на родовете са резултат от липсата на родова система в турския език

⁷ Извадка от интервю с предприемач, собственик на магазин за битови стоки, м, 37-годишен.

както и постоянното търсене на възможности, от които да бъде припечелено някакъв доход:

„- Ти притесняваш ли се от този момент (питам жена му). Тя как се оправя, като няма пари?

- Няма, трябва да намеря. Тя, жена ми, не съм я оставил така да мисли. И няма да я оставя. Тя като види че няма... Примерно, аз ако спя в къщи и няма (т.е. мързелува, бел. авт.), това е друго. Тя гледа, че аз се мъча, разбираш ли? Това не е няма. Това не означава, че няма. Аз мога да намеря, имам шанс, нали, щом се мъча, докът съм вънка, аз се мъча да намеря някой лев. Това не означава че няма – аз ще намеря, задължително ще намеря. Нямам шанс да оставям гладно това дете (посочва малкото момченце, бел. авт.).

...

- А ти официално безработен ли си? За държавата?

- Безработен съм. Дължа пари на банка, изтеглих кредит 6 000 лв. Имах намерение да си купя апартамент, собствен, тогава бяха много евтини, обаче не можах да си намеря. И вложих парите в борсата (зеленчуковата борса, бел. авт.). Опитах тая работа.

- Спечели ли нещо или ги загуби?

- Направо ги загубих. Нямах време поне малко да се забавя. Та чушки, та картофи, та не знам какво, намерих, това взех. Една трета или си хванах от парите или не.

- Помечтал си на борсата как ще спечелиш.

- Не. Аз като търсех да купя апартамент, тогава от една страна разпитвах как да не си изгубя парите от ръцете. Да си ги вложя някъде, защото пари настрани не могат да седят в това време. Изтеглих парите, на третия месец ме съкратиха. Иначе си бях добре. 50 лв. надница“⁸

В тези условия се развива зависимостта и необходимостта да се разчита на разширеното семейство, тъй като в повечето случаи именно финансовите ресурси, с които разполагат и вече пенсионираните негови членове (макар и те самите също да са минимални), могат да известна степен да тушират иначе пагубните ефекти на временната заетост:

⁸ Извадка от интервю със стъклар, около 35 год., има работилница и малък собствен бизнес в квартала.

„- А на теб колко ти е пенсията тук?

- 160 лв. Това пари ли е!? Тока ли да плащаш, водата ли да плащаш, ти ли да ядеш? Или на децата да даваш някой лев? Те децата, внучетата искат: „Дядо, дай 1 лев, дядо, дай 50 ст.“ - А недей давай, де!? Аз няма да ям! Аз ще спя, ще пия някоя чаша вода и ще лягам.

- Според мен, след някоя възраст трябва вече на теб децата да дават.

- Аз за внучетата, за малките говоря. Децата, гледаш ги, тая вечер примерно нямат. Имам 5лв., 10лв. Аз да ям, а те да спят гладни ли, бе? Аз ще спя гладен! Ще взема една чаша вода, утре „Аллах керем!“ Ние казваме по турски „Аллах керем!“ Господ, доверяваш му се. Утре може да изкарам 20 лв! Може да изкарам 5 лв. Берекет версин!

- Добре, а случва ли се това? При вас? Вечер да няма какво да ядете?

- Случва се разбира се.

Б: Оооо, олеее, оле, то колко са тука!

Н: Примерно, аз, всяка вечер обикалям. То не е хубаво да се каже... И имам момчета дете не ме разбират грешно – им събирам остатъка от храната, примерно. Ии, има две-три семейства дете обикалям и им ги давам. Да имат и да нямат! Аз не питам, просто им оставям. Един магазинер, той като ме видя: „Какво правиш?“ И аз го дръпнах настрани и му обясних какво правя. „Всяка вечер ще минеш оттука“ – нали, той е продавач, не му пречи един хляб или два хляба да дава. И се мъча...

- За други семейства?

- Да.

- А джамията помагат ли така?

- Религията помага, ама хората от религията не помагат“⁹

Мрежите за социално подпомагане вътре между членовете на общността създават не само трайни връзки на доверие, но също и усещането за споделеност и сплотеност, необходимостта да направиш всичко по силите си, за да гарантираш съществуването си в една крайно несправедливо подредена икономическа и социална действителност. Ако си представим света като един зле скроен колодрум, на който се

⁹ Извадка от интервю със стъклар, около 35 год., има работилница и малък собствен бизнес в квартала и неговият баща, който е пенсионер.

провежда пробягване с крайна дестинация „успех и сигурност“, всъщност ще видим, че шансовете не са разпределени наравно. Едни започват надпреварата с голяма преднина, просто защото за тях и самото разстояние за пробег е много по-скъсено, втори правят опит да пробягат цялата дестинация, но не винаги успяват да финишират, а трети дори нямат право да участват в самата надпревара, те са просто зрители на зрелище, до което им е отказан достъп, макар да са платили своя билет за състезанието предварително. Нещо подобно се случва и с програмите за подпомагане на безработните (които както описахме в по-горните редове всъщност действат като застрахователен механизъм, а не като инструмент за по-справедливо разпределение на ресурси и възможности за реинтегриране на пазара на труда). Дори вътре в самата общност фактът, че човек може да бъде охарактеризиран като „безработен“ носи известна стигма, това е белег за невъзможност да се справи с лишеността си от способности „да си изкара хляба“, което трябва да разбираме напълно буквално, а не като клиширан метафоричен израз. Дисфункционалната система за „безработните“ често дори пречи повече, тъй като тя разчита на видимостта на „безработицата“, без всъщност въобще да взема предвид прекомерните ограничения, които сама по себе си налага, и то в замяната на доход, които е крайно недостатъчен за едно нормално съществуване. Поставянето на етикета „безработен“ не значи, че неговите носители не внасят своя дан в държавната хазна:

„ - Циганите не плащали данъци? Аз ли не плащам? За апартамента всяка година данък 130 лв., за колата 200 и толкоз лева. За ток плащам всеки месец 130 лв. И аз плащам колкото и ти плащаш, и за мен хляба е 1,20, не е 60 ст.! Е, има някой в махалата, който е социално слаб, ама извинявай, те за две седмици работа изкарват 36 лв!¹⁰

„ ... или получават социални, няма. Той ще вземе 100 лв. или примерно 150 лв. социална помощ, 15 дена ги карат да работят. Според мен, тези 15 дена дето ги карат да работят, повечето е да са сигурни, че не работят. Ти си на лице, на работа си. Два часа да е, все пак си на лице. И като е 15 дена, то си личи, че не работиш никъде - и го заслужаваш.¹¹

Дори когато програмите за временна заетост към Бюрото на труда се мислят като нещо, което е „заслужено“, поне в очите на тези, които не зависят от тях, то тези, които са адресати и получатели на този тип „социална услуга“ споделят собственото си

¹⁰ Извадка от интервю със собственик на оказионна къща, мъж, ок. 37-40 годишен.

¹¹ Извадка от интервю със стъклар, около 35 год., има работилница и малък собствен бизнес в квартала.

разочарование и недоволство от системата. Информацията относно сумата, която местните получават като обезщетение варира предвид тяхното осигуряване, но е крайно недостатъчна за преживяване: „С М.П. (около 50-годишен, има трима синове, двама от тях работят във Франция, третият наскоро се е върнал оттам, и в момента работи в строителството) сме седнали на маса пред лавката, която се намира най-близо до домът му. По-рано днес е ходил да се подписва за помощите, които получава като безработен и разпалено ми разказва за задължителните 15 дни, в които трябва да работи нещо към програма. „За 40 лева на месец, кое по-напред? Да плащам пътните ли, за вкъщи ли да гледам да има?“ Малко след това по моя молба отива до тях и ми донася документите му от социалните, подава ми ги да ги разглеждам и виждам, че той е на борсата от септември 2015 г. Преди това не е получавал такива обезщетения. Задавам му въпрос с какво се е занимавал преди да го съкратят от работа: „Преди това бях две години охрана на белодробната болница, а седем години преди това бях там като общ работник. Обаче сега като стана така и няма никъде работа. Жената работи към „Чистота“, обаче парите не стигат, от синовете не искам да ми пращат, те имат семейства, да си ги гледат, това съм им казал – за тях да има. Ето, жената след малко ще се прибере от работа, аз днеска не съм изкарал нищо, един лев нямам да ѝ дам утре да пътува с автобуса, направо не знам как ще се оправяме ...“¹²

Такива са проблемите на „безработните“, но те не са единствената група, която е обсебила съзнанието на човека от улицата. Друг такъв образ е този на непълнолетната майка с няколко деца, която живее на помощи. Затова следващата част от текста ще се опита да представи едно алтернативно обяснение на този феномен.

Мигът за детските надбавки

Над 42% от бюджета на АСП се отделя за изплащане на детски добавки. Следващото голямо перо са добавките за социална интеграция, които се отпускат на хора в т.ч. и деца с увреждания – 15% от бюджета. 9,5% съставляват месечните добавки за деца с увреждания. По-малко от 6% от социалното подпомагане е насочено към лицата с крайна нужда – чл. 9 от Правилника за прилагане на Закона за социално подпомагане (Григорова 2016: 17).

¹² Теренни записки Д.П., месец март, 2016г.

През 2016 година обаче може да бъде проследена интересна промяна - сумата за две деца остава непроменена, за едно и три деца леко се увеличава (37 лв. и 45 лв. съответно), но за четири и повече рязко се орязва. Основният аргумент за подобна реформа е пряко свързан с разбирането, че така се насърчава тридетният семеен модел. Всъщност, тази реформа има за цел по-скоро да накаже семействата с 4 и повече деца, отколкото да насърчава тези с три деца. Диспропорционално биват санкционирани семействата, чиито деца имат повече от 5 неизвинени отсъствия от училище, като тази помощ вече им се отказва в продължение на една година от регистрирането на отсъствията. Тази санкция засяга обаче само най-бедните домакинства. Ако дете от семейство, което не получава социални помощи, отсъства от училище, то не се наказва. Изглежда целта е не децата да посещават редовно училище, а да се спестят средства и то от социално слабите. С тези промени биват спрени и детските надбавки за деца, които са станали родители – важен детайл е, че тази „реформа“ наказва само момичетата, станали майки, тъй като малолетните и непълнолетни бащи всъщност не могат да бъдат „уличени“ в бащинство. А на майките под 18-годишна възраст помощта се предоставя в натура, по преценка на социалния работник. По оценки на Министерство на труда и социалната политика, „в България има около 3300 непълнолетни майки“ (Григорова 2016: 21). Картината обаче изглежда съвсем различна, ако обърнем внимание на данните от преброяването през 2011 г. НСИ сочи, че „273 жени до 19-годишна възраст имат по три деца, група до 17 г. няма. Броят на майките от ромски произход до 19 години с три деца е 128, за другите етноси не са публикувани данни, тъй като са конфиденциални“¹³ (Григорова 2016: 32). Въпреки това, социалната политика действа по презумпция, че диспропорционално етническата принадлежност е свързана с непълнолетното майчинство. Проблемът има съвсем различно естество и той отново е свързан със структурата на пазара на труда. Ясно изразена е тенденцията за отлагане на раждане на първо дете (явление, което се наблюдава и в страните от Западна Европа и САЩ), с цел да бъде натрупат повече трудов стаж, повече квалификации, повече сигурност. Търсенето на сигурност води до наслагването на повече несигурност, несигурността носи със себе си търсенето на група от изкупителни жертви, която да бъде обвинена, и на която сякаш се предоставят помощи и социални услуги наготово. За съжаление всичко това е следствие на липсата

¹³ Което само по себе си не обяснява защо такава статистика за ромите е направена публично достояние, но не съществува такава разбивка и за останалите етноси в България.

на информираност и посредствено вторично натрупано знание. А действителността сякаш е съвсем друга.

Вместо заключение (Едно отклонение или другото измерение на социалните помощи)

„Д., 34-годишна, българка, е родена и живее в курортен град като управител в магазин за телекомуникационни услуги, живее заедно с местен бизнесмен, без да имат обаче сключен брак. Сумарният им месечен доход значително надвишава средния месечен доход на семейство. Въпреки това, когато се ражда първото им дете, тя се премества да живее при майка си, за да може да се възползва от положението си на „самотна майка“ и да получава „повече помощи, защото аз съм ги заслужила“, както тя самата се изразява“¹⁴ Дори тя да не е била одобрена за помощи, за нас в случая интерес представлява самата ментална нагласа за това какво е дължимо някому и какво не е, тук дори не говорим за справедливо разпределение на ресурси. Преброяването на населението от 2011 г. показва, че „почти 532 000 деца не получават детски надбавки. Част от тях са завършили средно образование, друга част са отпаднали от училище, но има и деца, които не получават помощи, защото семейството им не изпълнява доходните критерии, нямат имунизации или родителите им са се отказали да кандидатстват въобще. 16% от децата до 14-годишна възраст към 2011 г. също не получават детски надбавки, при това тук говорим за най-всеобхватната социална помощ в България“ (Григорова 2016: 22). Голяма част от семействата, на които детските надбавки са необходими остават извън обхвата на тази „спасителна мрежа“. Този проблем е симптоматичен и за противоречията, които съществуват вътре в самата структура на АСП: „Г., 61-годишен, българин, строител, остава безработен за няколко години, започва да работи „на частно“, по-късно започва работа като шофьор към Агенция Социално Подпомагане в малка община. Добре запознат е с постановленията, изпитва явна ненавист към ромските общности, живеещи на територията на общината, твърдо убеден е, че те не заслужават социалните помощи, които получават, защото „те ги изяждат и изпиват за един ден, нали ги виждам, знам ги аз“, но от друга страна мисли, че „не може да не получавам и аз безплатна винетка за колата като тези, които даваме на инвалидите! Аз работя вече една година тука в социалните, знам ги тия неща! Трябва и аз да имам една такава винетка, виж, че все

¹⁴ Теренни записки Д.П., месец октомври 2016г.

пътувам нагоре-надолу с колата ... ¹⁵ С други думи, службата трябва да прави нещо и за тези, които работят в нея, тя трябва да осигурява привилегии. Открито можем да говорим за култура на завишени очаквания и в двата случая, но откъде произлиза тя? Тук основна роля отново играе изкривеното чувство за неоправданост и непривилигированост, което винаги се мисли в съпоставка и като различие. Различие, което де факто няма реални очертания, но придобива такива, когато започват да се приписват негативни качества и характеристики по презумпция, че те съществуват предварително, а не се създават чрез извършването им. И докато говорим за неравенство, което се мисли като лична неудовлетвореност и е строго субективно, забравяме, че социалното неравенство и ефектите от него всъщност имат своето обективно измерение. Неговото документиране и обсъждане трябва да се случва заедно с хората, които то засяга, в противен случай оставаме в лоното на митологичните създания от типа на „щедрата социална държава“, а това не помага да намерим решение на проблемите, които пряко касаят най-непривилегированите слоеве от нашето общество.

Библиография:

Вакан, Л. 2004. *Затворите на нищетата*. София: ЛИК.

Григорова, В. 2016. *Бедни срещу бедни*. София: Колектив за обществени интервенции.

Институт за пазарна икономика. 2015а. *Бедност и рискови групи*. София: И.П.И.

Институт за пазарна икономика. 2015б. *Бедност и неравенство в България*. София: И.П.И.

Институт за пазарна икономика. 2016в. *Предизвикателства пред социалното подпомагане в България*. София: И.П.И.

Панчев, Д. 2016. *Активистка етнография и убийството на метода*. Доклад представен на научния симпозиум „Етнология и Филология. 25 години асоциация „Онгъл“, гр. Самоков (30.09-02.10.2016г.).

¹⁵ Теренни записки Д.П., месец февруари 2017г.

Европейски модели и българска специфика на услугата „Приемна грижа” в България в началото на ХХІ в.

Христинка Башева,

Докторант, ИЕФЕМ – БАН,

секция „Историческа етнология”

Темата за обгрижването на нуждаещите се деца е особено популярна днес както в световен, така в общоевропейски и в национален български мащаб. В последните години много се заговори за услугата „приемна грижа”, която макар и близка до българския народ посредством прототипите ѝ в българската народна култура – институциите на храненичеството и настойничеството, е нова със своята философия на социална услуга и с осъществяването си като обществена програма в България.

Настоящата статия цели да представи различните модели на „приемна грижа”, от които тръгва българският вариант на тази услуга и програма, както и да покаже изворите, които го предпоставят и захранват. Няколко са основните източници, върху които базирам своя текст и които коментирам в него:

Използваният наратив от изследвания включва на първо място представения начален опит да се въведе „приемна грижа” в България от Милена Ангелова в нейната статия „Приемната грижа, наблюдение, контрол – първи опит за настаняване на сираци в приемни семейства в България (1936-1938г.)”. За основен източник тя използва оскъдно запазените архивни данни – доклади и анкети на лекарката и сестрите-посетителки в Здравно-съвещателната станция в София и документи от архива на Главна дирекция за народното здраве за интересувания я период (Ангелова 2011). Александър Величков разкрива каква е дейността в изследвания тук контекст на американската благотворителност в България за периода между двете световни войни. Неговото проучване е важно, защото именно по американска инициатива в нашата страна се прави експериментален опит за въвеждане на приемна грижа в България (Величков 1994). Ивайло Тепавичаров дава информация за намеренията за приемната грижа в световен мащаб именно като социална услуга и посочва, че страната-пионер в подобно интерпретиране е САЩ, а годината на въвеждането ѝ е 1853 г. (Тепавичаров

2003). Симонка Бъчева прави сравнение между SOS-семействата и приемните семейства, тя разглежда двата модела заедно с ролята на родителите в тях (Бъчева 2007). Моника Борисова се насочва към представяне и анализ на приемната грижа като комплексна дейност и опитва да разграничи и покаже връзката между нейните съставни части (Борисова 2007). Шанти Джордж и Нико ван Ауденховън описват проблемите на приемната грижа чрез проведено международно изследване по общоевропейски критерии, които вече са налице в резултат на научен и социално-политически интерес в редица страни (Джордж, Ауденховън 2004), а Георги Стефанов представя анализ на приемната грижа в сравнителен европейски контекст (Стефанов 2013).

На второ място, освен посочените научни и научно-популярни материали, за написването на текста се използват статии от периодичния печат от времето на късния социализъм, които дават информация за Втория експериментален проект за въвеждане на приемна грижа в България, носещ името „Детски семеен дом” и неговата първа директорка Цветана Донева. Документално-художествената книга, написана от нея – „Жадни за обич” (Донева 1998), създадена от авторката на основата на дългогодишно водения от нея дневник за израстването и развитието на трите ѝ поверени деца, е уникален и досега неизползван, а може би и неизвестен, източник за ранната историята на проучваните процеси.

Като трети тип източници, за представяне на историята и дейността на фондация „За нашите деца” и отчасти на SOS-детски селища, използвам интернет - информация, качена на официалната страница на фондацията, както и някои други по-малки източници.

Правата на децата като световна норма са защитени в чл. 2 и чл. 3 от Конвенцията на ООН за правата на детето. Ратифицирането на документа в България от Великото Народно събрание на 11.04.1991 г. и влизането му в сила от 3.07.1991 г. правят тези членове задължителни и основополагащи и за българската политика към децата. В тях четем:

Член 2

1. Държавите – страни по Конвенцията, зачитат и осигуряват правата, предвидени в тази Конвенция, на всяко дете в пределите на своята юрисдикция без каквато и да е дискриминация, независимо от расата, цвета на кожата, пола, езика, религията,

политическите или други възгледи, националния, етническият или социалният произход, имущественото състояние, инвалидност, рождение или друг статут на детето или на неговите родители или законни настойници.

2. Държавите - страни по Конвенцията, вземат всички подходящи мерки за осигуряване закрилата на детето против всички форми на дискриминация или наказание на основание на статута, действията, изразените мнения или убеждения на неговите родители, законни настойници или членовете на неговото семейство.

Член 3

1. Висшите интереси на детето са първостепенно съображение във всички действия, отнасящи се до децата, независимо дали са предприети от обществени или частни институции за социално подпомагане, от съдилищата, административните или законодателните органи.

2. Държавите – страни по Конвенцията се задължават да осигурят на детето такава закрила и грижи, каквито са необходими за неговото благосъстояние, като се вземат предвид правата и задълженията на неговите родители, законни настойници или на другите лица, отговорни по закон за него, и за тази цел те предприемат всички необходими законодателни и административни мерки.

3. Държавите – страни по Конвенцията, осигуряват институциите, службите и услугите, отнасящи се до закрилата или грижите за децата, да отговарят на стандартите, установени от компетентните власти, особено в областта на безопасността и здравеопазването и по отношение на числеността и пригодността на техния персонал и компетентния надзор над него.¹

Основите на приемната грижа се поставят в Съединените американски щати от Чарлз Лоринг Брайс, който е създател и първи председател на Ню Йоркското общество за подпомагане на деца през 1853 г. (Тепавичаров 2003: 167-168).

Първи опит на „приемна грижа“ в България е една съвместна инициатива на Американската Близкоизточна фондация, Съюза за закрила на децата в България, Главна дирекция на народното здраве при МВРНЗ и Отделението за социални грижи

¹ Конвенция за правата на детето на ООН: Приета от ОС на ООН на 20.11.1989 г. Ратифицирана в РБългария: ДВ, бр. 32 от 23.04.1991 г.

при Столична община за „настаняване на изоставени деца по семейства” между 1936-1938 г. (Ангелова 2011: 90). Контактите на Близкоизточната фондация с българските правителствени институции и неправителствени организации започват през първата половина на 20-те години на XX в. Програмата на тази филантропична организация е насочена преди всичко към поощряване на обществените науки, здравеопазване и селското стопанство (Ангелова 2004: 113). Въпреки добрите оценки и оптимистичните перспективи, още в края на 1939 г. експериментът по настаняване на деца в приемни семейства в България приключва: просто в документите, представящи работата на включените в проекта институции, повече не се появява информация за дейност по приемна грижа, без да се дават обяснения и да се изтъкват причини. Като цяло по това време прекъсват и почти всички общи активности на Близкоизточната фондация с българските институции. Така и не става ясно, какви биха били резултатите от една по-дългосрочна и по-мощна кампания (Ангелова 2011: 90-95).

Макар да няма ясни данни за причините, можем да предположим, че и върху това благородно социално начинание е оказало негативно влияние времето на несигурност и подготвящи се световни сътресения, на икономически и политически разклащания и постепенното разделяне на света на лагери. Поне оттеглянето на Американската близкоизточна фондация може да се обясни с военно-политическата обстановка. Има данни, че до 1939 г. постоянното представителство на Фондацията в Атина все още храни надежда, че последните събития в Централна Европа няма да повлияят на политическата обстановка на Балканите и дори да започне война, тя ще е далеч от тях. Но от есента на същата година външнополитическата ситуация започва силно да влияе на изпълнението на социалната програма. Наложеният от правителството финансови ограничения заставят не само българските, но и чуждите филантропични дружества да намалят разходите, които са предвидени за годината. Това засяга дейността на Близкоизточната фондация в България, чиито задокеански приходи не са в състояние да компенсират общата икономическа стагнация. Поради тази причина дейността на Фондацията започва да се изразява основно в методическа помощ за културно-просветни беседи за домакините в Здравно-съвещателната станция в квартал Коньовица и открития през същата година курс за отглеждане на малки деца. За по-отговорните инициативи, свързани с приемна грижа, няма средства. Както се представя в някои от посочените статии, през пролетта на следващата година става все по-трудно поддържането на връзка с Централата в Ню Йорк, затова в началото на май

1941 г. Л. Арчар (един от представителите на Близкоизточната фондация в България) призовава всички представители в България на Близкоизточната фондация да напуснат страната заедно със семействата си и да заминат с кораб за САЩ през Атина (Величков 1994: 169-176).

В архивни данни срещаме текст от доклад на Л. Фелдман от края на 1938 г., в който се резюмира постигнатото от Фондацията и резултатите от едногодишните ѝ усилия, в който се казва: „Като обект на нашите наблюдения послужиха 23 деца, разновременно предадени нам за настаняване от Софийския областен инспекторат по обществени грижи и от Отделението за Социални грижи при Столична община. Първите деца бяха настанени в края на м. март 1937, тъй че до 1 януари 1938 г. се намираха под наше наблюдение повече от 9 месеца. Другите деца ни се предаваха някой през същата пролет, други през лятото, а някой – чак през есента ... ” (ДАА, ф. 264, оп. 7, а. е. 948, л. 6.). Макар много лаконични и кратки, тези сведения дават информация за това, как е проходила приемната грижа в българските условия, в какъв обем и с участието на кои институции.

Петдесет години по-късно и при различни историко-политически условия, през 1987 г. в България се поставя началото на нов експеримент за въвеждането на „приемната грижа” като услуга за обгрижване на деца в нужда. Експериментът за създаване на „Семейни детски домове” стартира в три български града – София, Перник и Плевен (Донева 1988: 3), но в крайна сметка успешен е само този в Перник². В периодичния печат от онзи период се дава информация и за останалите два експериментални Семейни дома: „През септември 1987 г. в Плевен беше създаден още един такъв дом. Засега обитателите му са трима, но се очаква всеки момент да станат пет. На софийския адрес вече живеят още две деца. В Перник помага целият жилищен блок. „И на трите места сякаш се създадоха многодетни семейства”, обобщава Борис Ганчев от Главна училищна инспекция към МКНП, а по-нататък в статията пише, че експериментът ще продължи до 1990 година (Донева 1988: 3).

Откъде идват влиянията върху този тип дейност и специално върху създаването на подобни Домове, ще се уточни с допълнително проучване, но на този етап това може да се свърже със съветско влияние в социалната политика. Връзката се извежда на

² Успехът на експеримента се доказва от дневника на Цветана Донева, върху който е написана книгата „Жадни за обич”.

първо място от факта, че експериментът протича по време на късния социализъм. А на второ място, налице е един конкретен акт: по това време, през 1988 г., в Съветския съюз по инициатива на Съветския детски фонд се приема Постановление на правителството „За създаване на детски домове от семеен тип”. Така че, правилата за този вид семейство са още един вид форма на попечителство – приемно семейство или семеен детски дом (Борисова 2007: 153). В същото време общите тенденции в развитието на социалната услуга „приемна грижа“ в страните от Европа, и особено в създадения известно време по-късно Европейски съюз, сочат професионализация и стандартизация на дейността по обгрижване на децата в риск и нужда (Стефанов 2013: 53).

В годините след вписването на България в общоевропейското демократично сдружение приемната грижа в България още по-силно търпи външното социално-благотворително влияние. Пример за това е фондация “За Нашите Децата”, която е наследник на британските правозащитни организации “Европейски детски тръст”, “Християнски детски фонд” и “Всяко Дете”. Ето накратко българския път на организацията. През 1998 г. Европейският детски тръст започва да работи пилотно в две български общини – Хасково и Пловдив. В регионите основен проблем е бедността и проблемното съществуване на Домове за деца в различна възраст и с различни нужди. В двете общини под ръководството на организацията започват работа първите социални работници, подготвени от организацията, които се ангажират с подкрепа, насочена към предотвратяване разпада на семействата и настаняването на деца в социални домове. Започват работа и социални работници, които съсредоточават усилия към популяризирането и успешния старт на по-мощна приемна грижа. Случват се и първите връщания на деца от Домове в родните им семейства или така наречената реинтеграция.

През 2002 г. Християнският детски фонд на Великобритания и Европейският детски тръст се сливат в световен мащаб и създават организацията “Всяко Дете”, базирана отново във Великобритания. През 2006 година тя взема решение да се оттегли от България, защото държавата вече има създадени политики за подкрепа на детството на уязвимите деца. Налице е вече национална законова база, а благодарение на финансовата инвестиция на британската организация вече има и опит, и социална

практика в предотвратяването на изоставянето на деца, приемната грижа и включването на деца със специални образователни потребности (Стефанов 2013).

Днес фондация „За нашите деца” разполага с няколко центъра: Център за обществена подкрепа „За деца и родители”, Център за обществена подкрепа „Св. София”, Център по приемна грижа и Център за настаняване от семеен тип „Семейна къща”. Тяхната дейност с отношение и към развиващата се услуга „приемна грижа“ в България се съсредоточава в следните линии: Центърът за обществена подкрепа „За деца и родители” е разположен в град Пловдив и съществува от 2009 година. В него социалните работници, психолозите и специалистите подкрепят родителите да не изоставят своите новородени и малки деца, а при случаи на изоставяне – работят за реинтеграция. Центърът развива програма за борба с насилието над деца, както в семейна, така и в училищна и институционална среда. Подготвят се и кандидати за осиновители и се оказва подкрепа на приемни родители. Екипът на ЦОП „За деца и родители“, в партньорство с МБАЛ „Пловдив“, организира периодични курсове за бъдещи родители. Освен подкрепата към най-малките в първите часове на техния живот, екипът на центъра „За деца и родители“ подкрепя семействата и децата и в общността.³ Центърът за обществена подкрепа „Света София” е друг от центровете на фондацията и е създаден през 2005 година на територията на град София. Той се помещава в един от секторите на закрития вече Дом за медико-социални грижи за деца „Света София”. От 2010 година центърът се развива като делегирана от държавата дейност, а Столична община го е поверила на фондация „За Нашите Деца” след конкурсна процедура. В него работят социалните работници, психолозите и специалистите, които са обучени да предотвратяват изоставянето на деца още от родилното отделение и оказват семейна подкрепа на семейства на деца до 7 години с цел да се избегне раздялата на деца от биологичните им семейства. Подкрепа се оказва и на приемни родители, на кандидати за осиновяване и одобрени осиновители, както и на родители, които са направили всичко възможно, за да вземат изоставените в социален дом деца. Работата протича в специализирани помещения за пряка дейност като т.нар. „Библиотека на играчките” и сензорната стая за работа с деца с трудности в развитието.

³ <http://www.detebg.org/bg/%D0%BA%D0%BE%D0%B8-%D1%81%D0%BC%D0%B5-%D0%BD%D0%B8%D0%B5/%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%8F/>, последно видян 27 април 2017 г.

Центърът за обществена подкрепа “Света София” продължава подпомагането на деца в риск от изоставяне в родилните отделения на три акушеро-гинекологични болници в София – “Света София“, „Шейново“ и „Майчин дом“, както и в отделение „Неонатология“ на I МБАЛ в столицата. Обучителната дейност на центъра, както и подкрепата за по-добро родителство се реализира под формата на курсове и беседи в групови, семейни и индивидуални сесии. Обученията се определят съобразно нуждите на родителите и могат да са свързани с грижи за новороденото; ролята на бащата в живота на бебето; ранно детско развитие; здравословно хранене на детето; сигурност и развитие на детето и родителската роля; постъпване на детето в ясли, детска градина, училище и др. Една от важните дейности на ЦОП “Света София” е подкрепата за малки деца, настанени в домове или в приемна грижа. Специалисти и доброволци осигуряват организирани дейности за извеждане на децата от мястото за живеене, насърчават свързването им със съседската общност, посещение на културни мероприятия и др.

Центърът за приемна грижа на фондация “За Нашите Деца” е създаден през 2011 година с подкрепата на световния лидер в приемната грижа – Core Assets и най-голямата американска семейна фирма – Cargill. В работата си специалистите прилагат адаптираните от фондацията британски стандарти за най-добра практика в приемната грижа и към момента работят с повече от 50 приемни родители с настанени деца. Центърът за приемна грижа има голям принос в процеса на закриването на домовете за деца в София, като осигурява приемни семейства, в които се настаняват деца, за които алтернативата е да живеят в домове за изоставени. Центърът предоставя най-пълния пакет от услуги за развитие на приемната грижа в България, като извършва подбор на приемни семейства, оценяване на родителския капацитет, представяне на семейството пред Комисия по приемна грижа, подкрепа при напасването с определеното за семейството дете, както и пълен набор от дейности за подкрепа на настанявания – от 24-часово разположение на специалисти до необходимата на семейството и детето материална подкрепа. Специализацията на центъра (от 0 до 7 години) допринася за това повечето малки деца бързо да се вписват в регистъра за осиновяване или да се работи за връщане на детето в родното семейство. Към екипа освен социални

работници, работят рехабилитатор, педиатър, специалист по ранна детска интервенция.⁴

„Детската къща“ е място за настаняване на малки деца (от 0 до 7 години). За първи път моделът на Детската къща се прилага от фондация „За Нашите Деца“ в пловдивския квартал Коматеве през 2003 година. А 12 години по-късно в София се изгражда къща, в която истинско семейство полага грижи за 8 бебета и малки деца. Детската къща взаимодейства с останалите центрове на фондацията. Грижата в Детската къща е семейно ориентирана. С престоя в нея се подкрепя настаняването на детето в приемното семейство или неговото осиновяване, като се гарантира приемственост, предвидимост и сигурност в процеса, както за детето, така и за новото семейство на детето. Грижата в къщата е поета основно от истинско семейство, което се подкрепя от детегледачки и доброволци. Детската къща осигурява обучение, подготовка на бъдещото семейство на детето, услуги по напасване, консултиране преди и по време на осиновяването или настаняването в приемно семейство. Екипът на Детската къща работи интензивно за подготовка на децата, за които е планирано извеждане и настаняване в семейство.⁵

По време на теренната си работа много често чувах, и от специализирани работници по приемна грижа, и от приемни родители, за Виенския модел на приемна грижа, който в българската представа като че ли съществува като моделен. Развит и усъвършенстван в Австрия, той е свързан с квалифицираната приемна грижа и я детайлизира в задачите на ангажираните с нея: включва цели на модела, задачи на социалния работник, процедура по кандидатстване.⁶ Историята на „Виенския модел“ –

⁴ <https://www.detebg.org/bg/%D0%BA%D0%B0%D0%BA-%D0%BF%D0%BE%D0%BC%D0%B0%D0%B3%D0%B0%D0%BC%D0%B5/%D0%BD%D0%B0%D1%88%D0%B8%D1%82%D0%B5-%D1%86%D0%B5%D0%BD%D1%82%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%B5/%D1%86%D0%B5%D0%BD%D1%82%D1%8A%D1%80-%D0%B7%D0%B0-%D0%B4%D0%B5%D1%86%D0%B0-%D0%B8-%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%B8%D1%82%D0%B5%D0%BB%D0%B8/>, последно видян-август 2017

⁵ <https://www.detebg.org/bg/%D0%BA%D0%B0%D0%BA-%D0%BF%D0%BE%D0%BC%D0%B0%D0%B3%D0%B0%D0%BC%D0%B5/%D0%BD%D0%B0%D1%88%D0%B8%D1%82%D0%B5-%D1%86%D0%B5%D0%BD%D1%82%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%B5/%D1%86%D0%B5%D0%BD%D1%82%D1%8A%D1%80-%D0%BF%D0%BE-%D0%BF%D1%80%D0%B8%D0%B5%D0%BC%D0%BD%D0%B0-%D0%B3%D1%80%D0%B8%D0%B6%D0%B0/>, последно видян-август 2017

⁶ <https://www.detebg.org/bg/%D0%BA%D0%B0%D0%BA-%D0%BF%D0%BE%D0%BC%D0%B0%D0%B3%D0%B0%D0%BC%D0%B5/%D0%BD%D0%B0%D1%88%D0%B8%D1%82%D0%B5-%D1%86%D0%B5%D0%BD%D1%82%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%B5/%D1%86%D0%B5%D0%BD%D1%82%D1%8A%D1%80-%D0%BF%D0%BE-%D0%BF%D1%80%D0%B8%D0%B5%D0%BC%D0%BD%D0%B0-%D0%B3%D1%80%D0%B8%D0%B6%D0%B0/>

явно един емблематичен проект в разглежданата сфера, започва през 1979 г., когато д-р Елизабет Лутер заедно с екип от сътруднички го разработва като пилотен проект в частната организация „Родители за деца в Австрия“. Чрез средствата за масова информация техният опит става известен на обществото в цяла Австрия. Така се създават подобни частни организации във всички девет австрийски провинции. Отделните организации в тях се обединяват в една централна национална организация през 1982 г. Моделът на приемничеството добива широка и световна популярност благодарение на международните контакти на Австрия. В периода 1996 - 2000 г. той се превръща в основа на най-големия проект на европейският съюз – „Пепеляшка“. Основна цел на „Пепеляшка“ е да създаде посредством транснационална съвместна работа на 15 организации от 5 страни-членки на Европейския съюз общ стандарт за квалифицирана и професионална работа в областта на приемната грижа. Цел на проекта е сериозна работа с обществеността за привличане на приемни родители и повишаване на чувствителността на обществото към потребностите на изоставените деца и да се постигне възможно най-голям брой настанявания в приемни домове. Това се постига чрез една непрекъснато усъвършенстваща се система от образователни и консултативни дейности, насочена към засилване на уменията и капацитета на приемните родители. В същото време трябва да се гарантира правния и социален статус на приемните родители. Целите на проекта са насочени и към биологичните родители, а именно да бъдат създадени условия за съпътстваща и компетентна подкрепа, която да облекчава приемното семейство. Приемната грижа според „Виенския модел“ е краткосрочна, дългосрочна, кризисна и такава за през почивните дни (Стефанов 2013: 54).

Всъщност, още преди появата на проекта „Пепеляшка“, в Австрия се заражда идеята за SOS-детските селища. Инициатор е австрийският лекар д-р Херман Гмайнер. Първото SOS-детско селище е изградено през 1949 г. край градчето Имст и приютява десетки деца, които са останали без родители. Като предистория на идеята за SOS-детските селища може да се посочат известни факти от историята. Още в края на XVII в. Август Франке от гр. Хале се опитал да настанява сираци в семейства на заслужаващи доверие занаятчии. А Йохан Песталоци отглеждал сираци в собственото

8%D0%B8%D1%82%D0%B5-
%D1%86%D0%B5%D0%BD%D1%82%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%B5/%D1%86%D0%B5%D0%BD
%D1%82%D1%8A%D1%80-%D1%81%D0%B5%D0%BC%D0%B5%D0%B9%D0%BD%D0%B0-
%D0%BA%D1%8A%D1%89%D0%B0/, последно видян-август 2017

си семейство. Йохан Вихерн пък създал „селища на спасението” за безпризорни момчета в Хамбург, за които се грижел „брат”. Той бил против отглеждането на безпризорни деца в големите домове. Ева фон Тиле-Винкер събирала в детските домове около 15 момчета и момичета, за които се грижела сестра калугерка, наричана от децата ”мама”. По този начин, SOS-детските селища като идея се настаняват в един прокаран коловоз. За тях основателят им определя 4 принципа:

- Децата в SOS-детските селища да се отглеждат от майка, а не от родителска двойка;
- Наличието на деца – братя и сестри на различна възраст;
- Да живеят в собствена къща;
- Селището да се вписва естествено в цялостната архитектура и социална структура на населеното място.

България се присъединява към програмата SOS-детски селища през 1990 г., като се построяват две селища в Трявна и Дрен (Милев 1992: 8-12). Симеонка Бъчева, търсейки общото и различното в проявите и проекциите между SOS-семејството и приемното семејство стига до следните 6 извода:

1. SOS-семејството и приемното семејство са алтернативна форма на детските домове и на биологичното семејство;
2. В тях родителството е социо-културен феномен – професия, чийто избор е обективно обусловен от социалните потребности, и субективно от алтруистични мотиви и/или психологическа потребност от майчинство;
3. Изградени са върху различни принципи, но имат обща основа – интересите на детето и любовта към него;
4. В SOS-модела родителството е акцентирано върху майчинството и това е принцип на самия модел. В приемното семејство се допълва майчината и бащината роля, а в непълното приемно семејство е сведено до майчината роля, но това е по личен избор на майката;
5. Отношенията между родителите и децата и между самите деца се явява пресечна точка на общите детерминанти и тези, произтичащи от спецификата на самото алтернативно семејство;
6. Отношенията с биологичните родители имат различно място в SOS-семејството и приемното семејство – различна е целта, а оттам са различни и проблемите (Бъчева 2007: 82).

Към днешна дата грижата за деца в SOS-детски селища претърпя сериозен прогрес през годините в отговор на развитието на държавите в Европа и света и тяхната социална политика. В много европейски държави SOS-семействата живеят в апартаменти и къщи в градовете сред всички други семейства, като в същото време връзките помежду им са запазени и формират общност със свой облик. С децата и родителите продължават да работят специалисти, като се запазва и развива ролята на подкрепящия екип. Това са така наречените „интегрирани SOS-детски селища в градска среда“.

Социалното и икономическо развитие на обществото доведе до нови стандарти в грижите за деца. Приемното семейство се утвърди като една от най-добрите форми на грижа, която дава възможност на детето да расте в сигурна семейна среда. SOS-майките и семействата, които работят в SOS-детски селища вече са утвърдени от държавата като приемни родители.⁷ Една от линиите, по които това се реализира, е фактът на допускане вече на мъжко присъствие в SOS-детски селища, за разлика от началото. Пример за това е историята на Миглена и Пламен Петкови, които са приемно семейство към SOS-Детски селища: *„Започнахме работа като SOS-приемно семейство през 2009 година и още през първия ден в живота ни настъпиха сериозни промени. Изведнъж тричленното ни семейство (аз, съпругът ми Пламен и синът ни Иван) се оказа седемчленно, защото трябваше да поемем грижата за други четири деца. Така Иван се сдоби с четирима братя, а ние се оказахме многодетно семейство с пет деца. Постоянно имахме гости. Нашите приемни момчета нямаха търпение да се похвалят на всички за новото си семейство и най-вече за това, че в дома им имаше баща – първият тогава в детското селище и то точно при тях.*

След около два месеца дойдоха още две братчета – на година и половина и на три години. Грижите се пренасочиха основно към тях, защото едното от децата още дори не беше проходило. Имахме сериозна нужда от подкрепа от големите момчета (тогава на 9, 10, 13, 14 години и Иван вече на 7 години и първокласник). Всички смело и активно се включиха в грижите за новите си малки братя. Макар и доста трудно с толкова много деца – три двойки братя и Иван (общо седем момчета), имахме сплотено и щастливо семейство. Не беше леко да се справяме с всички

⁷ Европейски практики в областта на приемната грижа за деца с увреждания. Проект „Достъп до приемна грижа за деца с увреждания“, ФАР 2002, с. 15-18

ангажименти, но батковците помагаха. Неописуемите мигове на радост и щастие ни даваха стимул да преодоляваме заедно трудностите и проблемите.”⁸

Процесът на прилагане на работещи практики за настаняване на деца в приемни семейства има свои особености в различните страни. В Германия, например, има специално подготвени жени, които следят за условията в кандидат-приемните семейства. На някои от семействата се заплаща, а други се грижат за приемни деца в знак на милосърдие, като в тези семейства не се настаняват деца, които са с асоциални прояви. В Дания пък кандидатите за приемна грижа представят документите си пред специална комисия, като на семейство могат да дадат деца от 4 месеца до 14 години, но не и с аморални прояви. В повечето случаи се настанява само по едно дете в семейство, рядко две, и то в случаите, когато става въпрос за братче или сестриче. Докато в Австрия могат да бъдат настанени до три деца в едно приемно семейство (Тодорова 2006: 46-47). Навсякъде съществуват специални служби, които следят как се обгрижва детето. Пак в Германия статистиката показва, че само 5% от приемните деца биват връщани от приемното семейство в биологичното. Това означава, че към приемните семейства се насочват предимно онези деца, които трябва дългосрочно да бъдат настанени в друго семейство. В такива случаи германското законодателство предвижда и проверка за възможно осиновяване. Изключено е осиновяването без съгласието на биологичните родители, затова броят на приемните деца, които израстват с приемните си родители, е голям. Ако дадено дете не е могло да живее с биологичните си родители през 15 от последните 22 месеца, то не трябва повече да се връща в семейството си. В такива случаи държавата разпорежда да се премине към осиновяване. За разлика от германското, българското законодателство предвижда още по-кратък срок – 6 месеца. В Германия опитът е показал, че за много деца е добре и е необходимо да живеят при приемните си родители, докато пораснат. А за други деца е необходимо да бъдат връщани в биологичното си семейство, дори да са били изведени от него за дълго време, например 1-3 години. Важна е възрастта на детето при настаняване в приемното семейство, връзката с него и това дали ситуацията в биологичното семейство се е подобрила трайно (Виман 2010: 7-9).

⁸ <http://sosbg.org/our-work-for-children/strategy-2020/> , последно видян - август 2017 г

Наред с Централна Европа и немскоезичните култури, друг център на развитие на приемната грижа са скандинавските страни. Приемната грижа във Финландия е институционално и законово регулирана. Настаняването на дете в приемно семейство става след преценка на социалните служби, като т.н. попечителство може да продължи до 18 г. възраст. Отново по преценка на социалните служби, след навършване на пълнолетие и с договореност с пълнолетния/та, може грижите да продължат до 21 г. За сравнение, в България тази възможност съществува при мярка за закрила“ настаняване при близки и роднини“, като е нужно навършилият пълнолетие да продължава да ходи на училище, което дава възможност да остане в семейството до 20-годишна възраст.

В Италия в случаите, когато не може да се реализира приемна грижа, се използва моделът „Групов дом“: до 10 деца, и “Семеен тип група“: до 6 деца. В страната основните проблеми на приемната грижа произтичат от нейното райониране и трудността за балансирано разпределение на услугата.

В Унгария е полагана грижа за изоставените деца по-рано, отколкото в много други западноевропейски страни. През втората половина на XIX в. общностите, съдебните органи, религиозните и други благотворителни организации и институции са били задължени с кралски указ да се грижат за децата в риск, а през 1898 г. там е създаден Фонд за здравни грижи в помощ на деца, които са на възраст до 7 години. През 1901 г. е създаден акт, който казва, че когато родителите не могат да се грижат за своите деца, то тези деца стават отговорност на общностите, в които живеят. Децата трябва да бъдат отглеждани от семейства, тъй като институциите са предназначени само за деца с тежки увреждания или хронични заболявания. Този опит на Унгария е признат и от други държави. Съществувал специален Съд за сираци, който настанявал деца в семейства на фермери и занаятчии. Били организирани селища, в които живеели не по-малко от тридесет семейства, желаещи да приложат приемна грижа за деца, като задължително изискване било в близост да има училище и лекар (Джордж, Ауденховън 2004: 73-74).

Общата концепция, с която се характеризира законодателството на Франция към децата в нужда и риск, е насочено към интересите на децата и връзката им с биологичните родители повече, отколкото към осиновяването. Това се постига чрез професионализирането на приемната грижа, като се аргументира ясно, че детето е временно поверено на грижите на приемни родители, които получават заплащане за

това. Така се цели обществено разграничаване на услугата приемна грижа и осиновяване. Финансовата страна пречи приемната грижа да се превърне в „тихо осиновяване“ (Петрова 2010: 5-6).

Финансовата страна всъщност доста интересува учените и социалните изследователи и те често прилагат сравнения на разхода за дете в институция и в приемна грижа. Болшинството разчети сочат, че институционалният модел е в пъти по-скъп от отглеждането на дете в приемно семейство. Подобни данни дават и НПО в България, които показват, че отглеждането на деца в институции е неефективно и във финансовото му измерение в сравнение със социалните услуги в общността и приемната грижа (Стефанов 2013:54).

Наличните сведения и описания сочат, че всяка държава води социална политика, която е съобразена с менталитета, културата, традициите и потребностите на своите граждани. Социалните практики относно децата в риск се променят според нуждите на децата, в името на тяхното по-добро детство – това е общият патос на държавите в демократичното европейско съобщество. В съвременна България за приемна грижа като държавна и социална политика се заговори след влизането на страната ни в Европейския съюз. Страната днес следва основно модела на приемна грижа на Великобритания и Австрия.

Библиография:

Ангелова, М. 2011. Грижа, наблюдение, контрол – първи опит за настаняване настаняване на сираци в приемни семейства в България (1936-1938 г.). - *Балканистичен форум*, кн. 2, с. 89-97.

Ангелова, М. 2004. Рокфелеровата фондация и америнската блискоизточна фондация в България – инициативи в полето на социалната работа, 20 - 30 - те на XX в. - В: *Обществено подпомагане и социална работа в България*. Благоевград. с.112-125.

Борисова, М. 2007. *Приемната грижа в кадър и в перспектива*. София.

Бъчева, С. 2007. SOS – семейство. Приемно семейство (Общото и различното: прояви и проекции). - В: *Годишник на СУ „Св. Климент Охридски” факултет по педагогика*. София. Том 99. кн. Социални дейности. с. 57-83.

Величков, Ал. 1994. *Американската благотворителност в България между двете световни войни.* София.

Виман, И. 2010. *От какво се нуждаят приемните деца? Съвременно развитие и изграждане на приемната грижа,* 13 април, 2010

https://www.prijатели2006.org/bg/download/Seminar042010_IrmelaWiemann_Prijатели2006.pdf

Джордж, Ш., Ауденховън, Н. 2004. *Приемната грижа – участници и взаимодействия – международно сравнително изследване.* София.

Донева, Цв. 1988. Експериментът продължава. - *Семейство и училище.* София. с. 3-5.

Донева, Цв. 1998. *Жадни за обич.* София.

Милев, П. 1992. На добър час SOS-детските селища. - *Начално образование.* кн. 2. с. 8-14.

Петрова, Н. 2010. Практики и теоретични референции на приемната грижа. - *Педагогика* кн.4. с. 4-33.

Стефанов, Г. 2013. *Сравнителен анализ на приемната грижа в европейския контекст.* Русенски университет. с. 52-56.

Тепавичаров, Ив. 2003. Ефективност на приемните семейства (по данни на изследване в САЩ). - В: *Теория и практика на социалната работа. Проблеми и перспективи.* София. с. 167-174.

Тодорова, М. 2006. Приемната грижа – минало и настояще. - *Обществено възпитание.* кн. 4. с. 46-49.

Европейски практики в областта на приемната грижа за деца с увреждания. 2002. Проект „Достъп до приемна грижа за деца с увреждания“, ФАР.

Конвенция за правата на детето

https://www.unicef.org/magic/media/documents/CRC_bulgarian_language_version.pdf

ДАА, ф. 264, оп. 7, а. е. 948, л. 6.

Мобилност при ромите: (единствена) възможност?

*Иванка Абаджиева - Иванова,
докторант, катедра „Етнология“,
Софийски университет „Св. Климент Охридски“*

Ромите започват да търсят реализация извън пределите на страната сравнително по-късно от останалите групи, но към момента за голяма част от тях временната или дългосрочната трудова миграция е често срещана житейска стратегия. Работата в чужбина много често се посочва от информаторите в различни населени места, независимо от тяхното етническо самоопределение, социално и икономическо положение, като (единствена) възможност при ромите за включване в пазара на труда и преодоляване на бедността. Целта на настоящия текст е да коментира някои от трудностите, свързани с трудовата заетост, които са причина за формулирането на това твърдение и се срещат под една или друга форма в теренния материал от всички населени места. В ограниченото пространство, което предлага изданието, не е възможно да бъдат обхванати в пълнота и обяснени всички явления, свързани с мобилността. Вероятно много от читателите биха посочили различни значими фактори за мобилност, въздействащи на индивидуално и общностно ниво, които съзнателно или не, аз ще пропусна.

Изводите са направени въз основа на материали от теренни етнологички изследвания по различни теми, проведени в периода 2013 - 2017 г., в следните населени места: гр. Царево и региона (2016 г.), гр. Благоевград (ежегодни посещения през целия период), гр. Харманли и региона (2016 г.), гр. Каварна и гр. Добрич (2017 г.), гр. Лом, с. Ковачица (2017 г.), гр. Видин (ежегодни посещения в кв. „Нов път“ през целия период). Включените примери от други населени места са за допълване на вече оформената обща картина на мобилност сред ромските общности. Във всички населени места, от които са изведени примери, е характерна масовата миграция. Теренните материали включват интервюта и неформални разговори с информатори роми и не-роми, етнографско наблюдение и описание в посочените региони.

В условията на постоянно движение на хора, стоки и услуги на глобалната сцена, мобилността и миграцията са сред основните изследователски интереси на етнологията през последните две десетилетия. Това се вижда ясно от постоянно увеличаващия се брой и разнообразие на проучванията - емпирични и теоретични, в това голямо тематично поле (Карамихова 2003, 2006; Троева и Манчева 2011; Кръстева 2004, 2014; Марков 2015). Изследователският интерес, насочен към миграционните процеси в края на XX и началото на XXI век при ромите, веднага след политическите промени през 1989 г., е сравнително нисък,

но постепенно се увеличава (Пампоров 2002, 2006, 2012; Томова 2008, 2011; Славкова 2013; Еролова 2013; Avdzhieva 2015, 2017, 2018). Това е обяснимо отчасти с факта, че въпреки наличната куфарна търговия¹ и участието на роми в потоците от трудови мигранти още от началото на 90-те години на XX век, ромите остават най-статичната етническа група в България до началото на XXI век (Томова 2008: 157). В своето изследване на ромското всекидневие Алексей Пампоров отбелязва, че ромите са включени още през социалистическия период в миграционните потоци, управлявани от държавната планова икономика, но след 1989 г. възможностите за намиране на работа в чужбина се разширяват. Гурбетът² е посочен като една от икономическите стратегии, които са типични и сходни за всички ромски групи и общности, независимо от специфичните регионални, икономически и етнически характеристики на населените места и махалите³. През 2001-2003г. в семейството на почти всеки информатор на изследователя има поне по един ходил на гурбет, а често и самият информатор е работил в чужбина (Пампоров 2006: 212-218). След 2001 г., когато се променя визовия режим за страните от шенгенското споразумение и особено след влизането на страната в Европейския съюз през 2007 г., населението от ромски произход, търсещо реализация зад граница многократно се увеличава. Десетилетие по-късно, през 2016-2017 г. миграционните процеси вече са един от основните фактори, които влияят върху живота в ромските квартали в цяла България. Мобилността и миграцията преформулират социалните отношения (между роми, но и между роми и не-роми), идентичностите, бита, нагласите и поведението на общностите, живеещи в тях.

Всичко казано дотук се потвърждава и на терен. За илюстрация ще дам два примера от Северна България на населени места, които имат различни характеристики, ресурси за развитие и бих казала, че са в противоположна икономическа ситуация към момента - гр. Лом и гр. Каварна. В гр. Лом информатори разказват, че в два от ромските квартали - „Младеново“ и „Хумата“ са останали само най-възрастните (които не биха могли да пътуват) и най-бедните (които нямат пари, за да инвестират предварително в пътуване)⁴. Друг пример се вижда дори и само при наблюдение в кв. „Хаджи Димитър“, гр. Каварна, където ромите мигрират в посока Полша. Повечето от къщите в квартала са големи и видимо празни, по улиците тук-таме има паркирани скъпи автомобили с преобладаващо чужди регистрационни

¹ Според информаторите кв. „Нов път“ в гр. Видин е един от кварталите, от които започва този „бизнес“.

² При извършваната от мен теренна работа терминът „гурбет“ не се употребява от информаторите. Използвам го тук, тъй като с него Алексей Пампоров обобщава временната трудова миграция в изследването си. Поради тази причина няма да се спра на изясняването на термина.

³ Другите обособени от автора икономически стратегии са запазването или смяната на занаята, социалните помощи, събирачеството, лихварството, просията и джебчийството, проституцията и трафика, сватбата (Пампоров 2006: 218-246)

⁴ Жена, около 40 г., гр. Лом; жена, около 35 г., гр. Лом - и двете с ромски произход.

номера. Липсват хората и глъчката, която обикновено срещаме в толкова големи ромски квартали⁵. Впечатление правят широките улици и благоустройството в квартала, което свидетелства за добър социално-икономически статус на общността, която го населява. Според Аналитичен доклад, изготвен през 2015 г. това се случва в следствие от увеличаване на публичните инвестиции в общината (Социално-икономически ефекти... 2015). Характерна и за гр. Каварна, и за гр. Лом е трудовата миграция, осъществявана за различен период от време. Участници в нея са предимно мигранти, които най-общо се вписват в профила на *немобилните мигранти*, за който дава определение Анна Кръстева (Кръстева 2014: 405-407). Те се завръщат ежегодно през лятото (в случай, че са се установили за постоянно в приемащата държава), през зимата (ако са заети в селскостопански временни дейности) или живеят и тук, и там (особено характерно за хората, които са заети с търговия в Полша от кв. „Хаджи Димитър“ в гр. Каварна). Завръщат се предимно за сватби или погребения, а времето в България оползотворяват със строеж или ремонт на недвижим имот. Обикновено децата им учат тук до определен клас или докато родителите се устроят в чужбина, след което заминават при тях. Информаторите ми от гр. Лом споделиха, че през последните една-две години мигрантите започват и да правят сватбите си в приемащите страни - резултатите от тази промяна ще можем да наблюдаваме през следващите десетилетия.

В населените места и ромските квартали, които съм посещавала, тенденциите по отношение на работещите в чужбина са сходни с посочените примери. Различията в миграционните потоци и намерения са породени от социално-икономически и битови условия на регионално ниво, от самоопределението на общностите и наличните мигрантски мрежи, от оползотворяването на наличните други възможности за работа и прехрана.

Не бих си позволила да степенувам по важност причините, поради които отделните хора и семейства се включват в редиците на работещите в чужбина роми. Най-ясно сред тях по време на интервютата изпъкват социално-икономическите. „*Няма работа*“ е най-често повтаряната реплика на терен. Лесно и кратко това се обяснява с ниската квалификация и образование на ромите, а нерядко към този отговор по време на разказа се добавя и паралел с времето преди 1989 г. При по-голямата част от информаторите, независимо от тяхното самоопределение (роми и не-роми), битува мнението, че „*преди 1989 г. ромите бяха интегрирани*“. Израз на това те намират във включването в образователната система на всички деца и трудовата заетост на възрастните. Посещавайки, обаче, по-бедните части на

⁵ Липсата на хора по улици, кафенета, площадчета свидетелства и за това, че работоспособното население е заето. Това, което прави впечатление е, обаче, липсата на хора и привечер, когато се прибират от работа или в почивните дни.

ромските квартали възниква въпросът защо, след като ромите са били интегрирани, Илона Томова в изследването си регистрира наличието на аномия едва няколко години след политическите промени (Томова 1995)? Ситуацията, на която ставаме свидетели в настоящия момент сочи, че политиката на комунистическата държава е била неефективна и неустойчива. Не могат да бъдат отречени големите промени сред ромското население в следствие на седентаризацията, процесите на ограмотяване и образование, преименуването, промяна на традиционните начини за прехрана на професионалните ромски групи (Бюксеншултц 2000; Марушиакова и Попов 2007; Стоянова 2017). Много голяма част от тях са оценявани положително от моите информатори, но точно в този период се залагат проблеми, които вече няколко десетилетия по-късно не могат да намерят своето разрешение⁶. Що се отнася до образованието и квалификацията, голяма част от хората на възраст 40-60 г. разказват, че за тях и за държавата е било важно да работят след като навършат 16 години. В многодетните семейства, по-големите деца започват да работят около 14-16 годишна възраст, за да могат да помагат на родителите си в отглеждането на по-малките си братчета и сестричета. Те или завършват по-късно, или изобщо не завършват средно образование. Получават професионалната подготовка, която им е необходима, за да работят на съответното работно място в предприятието, в което са разпределени. Такава е историята на мъж от гр. Харманли, който е отгледан в семейство с 5 деца. Той тръгва на работа, за да помага за отглеждането на по-малките деца в семейството. След затварянето на завода, в който работи, единственият избор за работа срещу заплащане, с което да може да отгледа синовете и внуците си, е работата в чужбина. Подобни житейски истории срещнах навсякъде.

От друга страна образованието, получено в различни заводски паралелки, чрез вечерно обучение, в Основни училища със засилено трудово обучение, и СПТУ не е достатъчно, за да бъдат конкурентноспособни на пазара на труда, в сравнение с онази част от населението, която е завършила елитните техникуми например (Стоянова 2017: 180-182). Положението се усложнява заради продължаващото и до днес съществуване на „ромски“ училища, които са създадени в сегрегирани квартали (Миленкова 2008: 195-196). След рязката промяна в икономическата обстановка за тези хора е много трудно да се преквалифицират, за да отговорят на търсенето, което е ограничено за нискоквалифицирани и неквалифицирани кадри.

⁶ Например създаването на сегрегирани ромски квартали върху нерегулирани парцели общинска земя. В тези квартали се отварят училища и други институции, а това ограничава контактите и излизането на ромите извън квартала. Това остава валидно и до днес.

По този начин неефективността на интеграционната и в частност образователната политика спрямо ромите в България става видима след промяната на политическата власт през 1989 г. Житейските разкази на информаторите свидетелстват, че ситуацията особено през 90-те години на XX век, за никого не е особено добра, но в условията на обща икономическа криза, ромите много по-бързо обедняват и много висок процент от тях достигат състояние на маргинализация и аномия (Томова 1995: 26-33). Процесът на упадък започва когато, поради по-ниската си квалификация в сравнение с останалото население, ромите остават без прехрана - те са първите, които губят работните си места в следствие на приватизацията, затварянето на предприятия и връщането на земята. През 2001 г. вече повече от 3/4 от ромите в България живеят под прага на бедността (Пампоров 2006: 210), като нивата на бедност не се променят значително и след това. Безработицата е сочена от всички информатори за първата и основна причина за миграцията, която преди 2001 г. е предимно нелегална, а след това постепенно се легализира.

Нискоквалифицираната работа, която извършват (най-вече в строителството, селското стопанство, в ресторанти и хотели) е заплатена в пъти по-добре, отколкото би била заплатена в България. В Харманли например, по време на гроздобера, един берач взема 20-25 лева на ден в зависимост от кооперацията и това дали са му дадени някакви допълнителни отговорности, ако е бригадир. Работи 2 месеца, без почивен ден. В Испания, Италия и Гърция, цитираните суми за подобен труд са 50-60 евро на ден. Дори да са преувеличени от информаторите и тази сума да включва всички осигуровки и отчисления за път, квартира и храна, които понякога дължат на фирмите-посредници, разликата в цифрите е значителна. След приключване на една временна дейност, за която са наети, хората разказват, че е възможно човек да се включи в следваща (в същия или друг сектор) и така да остане на работа за по-дълго време през годината, за да спести повече пари.

Заплащането е привличащ миграцията фактор и за хората с по-висока квалификация. Дори ако говорим за добре образован и опитен човек, който работи на престижно работно място в малък град, разликите в заплащането между квалифицирания труд тук и неквалифицирания труд извън България са значителни, а това се оказва решаващо за избора за заминаване. Така изключително грамотна жена, която има висше образование, с опит и добра подготовка, която работи на уважавана позиция, отива да мие чинии в ресторант в средноголям град в Германия. В България тя взема 400-500 лева заплата на престижната си работа, а като миячка получава 900 евро, с които вече е възможно да отглежда ученик у

дома. Работните места в родния и град са ограничени, а дори да отиде в по-голям град, хората с подобна на нейната квалификация и опит не получават много по-високо заплащане⁷.

В историите на информаторите, включително и тогава, когато те заявяват добра професионална реализация, подкрепена с достатъчно средства за живот е ясно изразена нагласата или убеждението, че в чужбина се живее по-добре. Единични са примерите, в които информаторът декларира, че никога не е търсил и няма желание да търси работа зад граница. В разказите изрично се подчертава, с конкретни примери, как се е променил животът на близки, роднини, съседи, приятели и общността като цяло, след като са заминали, а оценката обикновено е положителна.

Много често чувам реплики и разкази, които могат да се обобщят с изрази *„Там не е като тук“*. *„Там“* е мястото или местата, предимно от Централна и Западна Европа, на които хората отиват, за да работят или да изградят нов живот. *„Тук“* е в България. Мигрантите постоянно сравняват *„тук“* и *„там“* в разказите си, независимо от продължителността на пребиваването им в чужбина. Най-често, освен по-добрите заплати, те открояват като положително *„там“* по-подредения живот⁸, по-ниските цени на храната, възможностите за избор в реализацията⁹. *„Тук“* се свързва с дома, приятелите, езика. Разликата в заплащането и цените на хранителните стоки в магазините е едва повърхността и малка част от сравнението между *„тук“* и *„там“*.

Интересен момент в разказите на информатори, които определят себе си като роми, е повтарящия се мотив за липсата на дискриминация *„там“*, независимо от ромската общност, към която се причисляват. Този мотив, който би могъл да бъде определен като митологема, е разпространен сред мобилните, но и сред не-мобилните роми - сред тези, които не са излизали от рамките на България (включително и на екскурзия) и сред тези, които нямат никакви емиграционни намерения към момента на интервюто. М. е около 25-годишна жена от Царево. Тя не е работила в чужбина и в момента на провеждане на интервюто няма намерение да си търси работа извън България. Тя живее и работи в родния си град, заедно със семейството си. Пътувала е, но не е напускала Царево за по-дълъг период от време. М. е убедена, че: *„Тука като ти кажат „ром“ има някакво ограничение. Българи и роми - така се делим. Там няма разделение. Там се чувстваш като гражданин на държавата в която си. Там си равен с всички.“*¹⁰. В. е мъж на около 30 години, който е работил в няколко

⁷ Жена, около 45 г., турскоговоряща, Североизточна България

⁸ В разказите определението за „по-подреден“ е различно, но най-често се свързва с ясни правила и точност в организирането на работата и при получаването на заплащането, добрия транспорт и чистотата в населеното място.

⁹ Най-голям избор имат мигриралите с цел образование и ромите с по-висока квалификация.

¹⁰ Жена, около 20 г., от ромски произход, ул. „Грънчар“, гр. Царево.

европейски държави, но работи в Германия към момента на интервюто. Той споделя, че: „Там всички са едни. Не са както в България - този бил циганин, она бил турчин. Няма такова нещо. Щом си в Германия, те те уважават като емигрант.”¹¹ Общо за работилите в чужбина е виждането, че определящо за отношенията им с хората там е това дали и доколко си вършат съвестно и качествено работата, за която са наети, а не това от кой етнос са, какъв език говорят, каква религия изповядват и как се самоопределят.

В анализите на причините за оформянето на съществуващата нагласа не трябва да се пропуска и значението на обратната връзка от установилите се роднини и близки в чужбина, която създава определено положително мнение в останалите тук. „Успехът“ в чужбина се доказва лесно и демонстрира през видимите материални промени в живота - ремонт, строеж на къща, нова кола, по-скъпи дрехи, смартфон.

На второ място, но не по значение, е и това, че ромите извън пределите на България са приемани като български граждани, респективно граждани на Европейския съюз, с всички привилегии, които този статут носи в рамките на Европа, а това в по-малка или по-голяма степен е определящо за отношението към различните групи мигранти.

Отчитам гореспоменатите изводи като значими фактори за формирането на нагласите на ромите към живота и работата в чужбина, но не мога да пренебрегна и отношението спрямо ромите тук, в България. Дискриминацията и желанието за справяне с нея излиза в почти всяко мое интервю, независимо дали изрично съм задала такъв въпрос¹². Това лесно може да се обясни с факта, че съм българка, а темата се експлоатира постоянно от политици, медии, между самите хора, а и в научния дебат. Основните белези на различие, които се изтъкват от българите в интервютата са цвят на кожата, хигиена, местоживеене в населеното място и дали децата в семейството посещават училище. Тук ще разкажа два случая, свързани с трудовата заетост, в които се проявява дискриминационни нагласи, но искам да подчертая, че на всяко място, на което съм била историите се преповтарят:

- На събеседване за работа в малък град, в подножието на Стара планина, се явяват двама роми с еднакъв опит, образование, семейно положение и години. Единствената разлика между тях е цвета на кожата - единят кандидат е значително по-мургав от другия. Работодателят избира по-белия, чието различие не е толкова видимо и би се вписал по-лесно сред останалите служители, въпреки че към момента на събеседването той има сравнително добра работа, а другият е безработен.

¹¹ Мъж, около 30 г., турскоговорящ, кв. „Хаджи Яневото Герме“, гр. Харманли.

¹² Интересно е, че това излиза и в интервютата ми с не-роми. Най-често те започват изказване, опитвайки се да обяснят защо според тях ромите са или не са отхвърлени/ дискриминирани, както и какво би трябвало да се направи, за да може те "да се интегрират"

- Уважаван мъж от ромски произход, който бива нает да работи по програма за интегриране на ромите в малка община в района на Пазарджик. Докато тече дискусиата къде ще е най-удобно да бъде работното му място, един от неговите бъдещи колеги разказва, че то ще бъде в близост до общинската сграда, но не в самата община, защото „*Ти представяш ли си да започнат да влизат и да се влачат цигани в общината!*“¹³.

Във втория случай, освен изразеното негативно отношение към ромите по принцип, има един много съществен момент - вижда се наличието на институционална дискриминация от страна на местната власт, което се изразява в недостъпността на група хора от етническо малцинство до институцията. Общината е място, до което всеки български гражданин, независимо от етническата си принадлежност би следвало да има достъп, като този достъп е възможно да бъде ограничен единствено при девиантни прояви или поведение, което противоречи с валидните за всички граждани правила.

Пренасяйки се в сферата на научния дебат, виждаме, че негативните нагласи спрямо ромите и техните прояви се разглеждат в немалко изследвания през последните вече близо 30 години (Томова 1992, 2011, 2013; Грекова 1996; Пампоров 2009, 2011). Още през 1992 г. Илона Томова регистрира отрицателните нагласи към ромите - към тях негативизма е най-ярък и видим, а негативното отношение към аномиралите членове на общността се прехвърля върху цялата етническа група. Това още тогава, според нея, намалява значително шансовете на вече безработните роми за намиране на работа (Томова 1992: 80-82). През 1996 г. излиза статия, която конкретно коментира отношенията между българи и цигани, с акцент върху различието (по принцип) и отношението към „чуждите“, на които приписваме „типични“ и най-често негативни характеристики (Грекова, Кирилова и Гологанова 1996). Интересен момент, който се появява в текста е идеята за „изключението“ и какво се случва, когато от масата хора бъдат открити конкретни лица. Един от изводите е, че циганите, носители на характеристики, сходни с „нашите“ не се забелязват, защото са като нас. В случай, че личният опит при взаимоотношенията с роми съответства на стереотипите, то те се потвърждават. В случай, че му противоречи, то индивидът се характеризира като „изключение“ (Грекова, Кирилова и Гологанова 1996: 90-92, 96). Това наблюдение се потвърждава и в моите теренни материали. Роми с подходяща квалификация и образование, неразличаващи се видимо от не-ромите, са описвани от външните за общността с изразите „*Те са като българите*“ или „*Те са интегрирани*“. Те по никакъв начин не се чувстват добре като „изключението“, въпреки че за тях е по-лесно да установяват и поддържат контакти, по-

¹³ Участвах в тази дискусия и записах дословно репликата през февруари 2017 г. Не споменавам името на населеното място и други подробности, за да запазя частично анонимността на участниците.

лесно е да си намерят работа¹⁴. В по-късните и по-конкретни изследвания върху отношението спрямо ромите в България, се регистрира увеличаване на социалните дистанции и втвърдяване на стереотипите и предразсъдъците, като се говори и за социално изключване (Пампоров 2009, 2011; Томова 2011; 2013). За да не нарушавам ритъма в текста ще спра дотук с примерите. Въз основа на казаното се оформя общата картина, в която негативното белязване на ромите пречи на адекватното им включване в пазара на труда, дори и когато съответния човек е подходящ за определената позиция или е определен като „изключение“.

Социално-икономическият фактор (в който се включва липсата на образование, отговарящо на съвременните изисквания; липсата на избор от възможности за реализация) в ромските общности, привлекателното заплащане и негативните нагласи и отношение от страна на външните за ромските общности хора са много различни фактори, които влияят върху движението на хората. Те предполагат отделни задълбочени изследвания, но тук се опитам схематично да покажа как си взаимодействат и определят индивидуалните решения, защото в разказите те се преплитат и вървят заедно. Това са една много малка част от елементите, които формират пъстрата миграционна картина и правят трудовата миграция желана житейска стратегия сред ромските общности. Не само от гледна точка на материалното обезпечаване, но и от необходимостта за трупане на нов социален капитал и излизане от рамките на капсулираната общност. Така мога да обобща причините, поради които хората, които съм срещала разпознават миграцията не само като възможност, а и като **единствен** начин за справяне с предизвикателствата на живота. За моите информатори намирането на препитание е първата стъпка за излизане от порочния кръг безработица - бедност - неграмотност. Впечатляващ е консенсусът между роми и не-роми, сред тях, за ползите от излизането на хората от ромския квартал и установяването им за различен период от време в държавите от Западна Европа. Всички те сочат именно миграцията като основна причина за положителни промени и развитие на общностите в сегрегирани квартали. По време на разговорите ми с роми пролича желанието за излизане от затворената общност на ромската махалата, отдалечаване на децата от нея, които трябва да получат по-добро образование и шанс за нов по-различен, по-добър живот. Излизайки да работят в чужбина, ромите напускат тези квартали, разширяват светогледа си, повишават мотивацията си за

¹⁴ Проявата на „изключенията“ изисква отделно и задълбочено изследване. Тук беше важно да го спомена, защото не е твърде широко експлоатирана тема в научния дебат, а е част от заплетената мрежа от взаимоотношения, които се установяват на индивидуално и общностно ниво.

ограмотяване и образование и придобиват нов опит, който се превръща в социален и символен капитал.

Библиография:

Бюксеншютц, У. 2000. *Малцинствената политика в България. Политиката на БКП към евреи, роми, помаци и турци (1944-1989).* София: IMIR.

Грекова, М., А. Кирилова, Н. Гологанова. 1996. Как циганите присъстват в света на българина. - *Социологически проблеми*, № 2, с. 83-98.

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

Карамихова, М. (съст.). 2006. *Градиво за етнология на миграциите.* София: ЕИМ-БАН.

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".

Марушиакова, Е. и В. Попов. 2007. Циганска политика и цигански изследвания в България (1919-1989) – В: STUDII ROMANI, т. VII. София: Парадигма. с. 111-148.

Миленкова, В. 2008. Профили на образование при ромите в български условия. - *Социологически проблеми*, специален брой, с. 193 - 209.

Пампоров, А. 2002. Демографски характеристики на ромските миграции в България. - *Население*, 1-2: 63-79.

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

Пампоров, А. 2009. *Социални дистанции и етнически стереотипи за малцинствата в България.* София: Институт „Отворено Общество“.

Пампоров, А. 2011. Пияните мургави престъпници: образът на ромите в българските печатни издания в предизборен контекст. - *Население*, № 3-4, с. 190-208.

Пампоров, А. 2012. Емигрански опит и намерения за емиграция на населението в България в периода февруари-юли 2011 г. - *Социологически проблеми*, 1-2: 331-351.

Попов, В. 1992. Циганите в България и тяхното етническо самозънание. - В: *Аспекти на етнокултурната ситуация в Българи.*, София: Център за изследване на демокрацията Фондация „Фр. Науман“, с. 118-124.

- Славкова, 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.
- Стоянова, П. 2017.** *Циганите в годините на социализма. Политика на българската държава към циганското малцинство (1944-1989)*, София: Парадигма.
- Томова, И. 1992.** Етнически стереотипи и предразсъдъци у българите. - В: *Аспекти на етнокултурната ситуация в България*, София: Център за изследване на демокрацията Фондация „Фр. Науман“, с. 77-95.
- Томова, И. 1995.** *Циганите в преходния период*. София: МЦ за изследване на малцинствата и културните взаимодействия.
- Томова, И. 2008.** Външни миграции при ромите в посткомунистическа България: причини, нагласи, поведение, последици. - *Социологически проблеми*, специален брой: 154-177
- Томова, И. 2011.** Етничността и външната миграция на населението в посткомунистическия период в България. - В: Хайдиняк, Марко (съст.) *Миграции, пол и межкултурно взаимодействие в България*. 257-290. София: Международен център за изследване на малцинствата и културните взаимодействия.
- Томова, И. 2011.** Стереотипи и предразсъдъци за ромите в българската преса. - *Население*, № 3-4, с. 140-174.
- Томова, И. 2013.** *Нежеланите сънародници: Ромите в България - предразсъдъци и стереотипи, дискриминация и социално изключване*.
- Троева, Е., М. Манчева. 2011.** Миграции от и към България: състояние на изследванията. - В: Хайдиняк, Марко (съст.) *Миграции, пол и межкултурно взаимодействие в България*. 17-68. София: Международен център за изследване на малцинствата и културните взаимодействия.
- Център за изследване на демокрацията. 2015.** *Социално-икономически ефекти от публичните инвестиции за проиобщаване на ромите в Каварна. Аналитичен доклад*. София: Център за изследване на демокрацията.
- Avdzhieva, A. 2015.** Labour and Mobility of Roma Women from Plovdiv Area. - In: Citlak, B., S. Kurtenbach, D. Gehne. *Global social work: regionale und locale herausforderung der armutszuwanderung aus sudosteuroopa. Dokumentation der internationalen Tagung vom 28.02.2014 an der Fachhochschule*. Dortmund.
- Avdzhieva, 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.

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