

МИТОВЕ ФОЛКЛОР ЕТНОСИ

Сборник в памет на
проф. д.ф.н. Евгения Мицева



Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“

МИТОВЕ. ФОЛКЛОР. ЕТНОСИ

Сборник в памет на проф. д.ф.н. Евгения Мицева



BULGARIAN ACADEMY OF SCIENCES

Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum

MYTHS. FOLKLORE. ETHNICITIES

Collection in Memory of Prof. DSc Evgenia Mitseva

Edited by

Vladimir Penchev, Irina Kolarska, Katya Mihaylova,
Rayna Rozhdestvenska

Sofia • 2024



**Prof. Marin Drinov Publishing House
of the Bulgarian Academy of Sciences**

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

Институт за етнология и фолклористика
с Етнографски музей

МИТОВЕ. ФОЛКЛОР. ЕТНОСИ

Сборник в памет на проф. д.ф.н. Евгения Мицева

Съставители и редактори

Владимир Пенчев, Ирина Коларска, Катя Михайлова,
Райна Рождественска

София • 2024



Издателство на БАН
„Проф. Марин Дринов“

© Владимир Георгиев Пенчев, Ирина Иванова Коларска,
Катя Михайлова Михайлова, Райна Боянова Рождественска,
съставители и редактори, 2024
© София Любомирова Попйорданова, художник на корицата, 2024
© Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей – БАН, 2024
© Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“, 2024

ISBN 978-619-245-364-0 (print)
ISBN 978-619-245-363-3 (e-book)

DOI 10.7546/IEFSEM.MFE.2023



Съдържание

<i>Владимир Пенчев. За Жени, или вместо предговор</i>	11
<i>Митология, демонология, обредност</i>	
<i>Ирина Коларска. Нави и орисници. Защитни практики</i>	19
<i>Георг Краев. Дяволетините</i>	32
<i>Евгения Троева. Празникът на слънцето в Брезовско</i>	37
<i>Катя Михайлова. Гадания за женитба в Дните на св. Андрей и св. Катерина в Полша</i>	48
<i>Разкази и образи</i>	
<i>Доротей Добрева. Индивидуализиране при разказването</i>	65
<i>Богдан Дичев. Лафът като съвременна фолклорна форма – един труден опит за жанрово обособяване</i>	75
<i>Владимир Пенчев. От балканския орел до европейския просяк – образът на българина в чешкото общество от XIX век до днес</i>	90
<i>Трансформации на културата и интеркултурни специфики</i>	
<i>Милена Беновска. „Големите връзки“: трансформации на клиентелизма и корупцията в България</i>	103
<i>Милена Маринова. Промени в облика на град Сливен във връзка с развитието на културен туризъм</i>	125
<i>Мариянка Борисова. Българският учебен център „Знание“ – Чикаго: интеркултурни специфики</i>	137
<i>Таня Матанова. Украинското неделно училище в София – институция и посредник на украинско културно наследство</i>	144
<i>Етнически общности – наследства и идентичности</i>	
<i>Радост Иванова. Арменците през погледа на Евгения Мицева</i>	161
<i>Константин Панайотов. Арменци фотографии и паметта за Варна</i>	167
<i>Любомир Миков. Чешми, свързани с османската култова архитектура в България</i>	182
<i>Димитър Атанасов. Паметниците на новите косовски национални герои и битките за историята</i>	208

По пътеките на спомена – срещи с проф. Мицева

Борислава Петкова. „Митичното“ наследство на проф. Евгения Мицева
в Пловдивския университет 243

Велислав Алтънов. Моята среща с фолклористиката (в лицето на Евгения Мицева)..... 249

Библиография

Ирина Коларска. Библиография на проф. д.ф.н. Евгения Мицева 263

Приложение 271

Contents

<i>Vladimir Penchev. About Zheni, or instead of a Foreword</i>	11
 <i>Mythology, Demonology, Rituals</i>	
<i>Irina Kolarska. Navi and Fates. Protective Practices</i>	19
<i>Georg Kraev. The Demonic Beings</i>	32
<i>Evgeniya Troeva. The Sun Festival in Brezovsko</i>	37
<i>Katya Mihaylova. Practices of Fortune-Telling about Marriage on St Andrew's and St Catherine of Alexandria's Day in Poland</i>	48
 <i>Narratives and Images</i>	
<i>Doroteya Dobрева. Individualization in Narrating</i>	65
<i>Bogdan Dichev. The Natter as a Modern Folklore Form – a Difficult Attempt at Genre Separation</i>	75
<i>Vladimir Penchev. From the Balkan Eagle to the European Beggar – the Image of the Bulgarian in Czech Society from the 19th Century to the Present Day</i>	90
 <i>Transformations of Culture and Intercultural Specifics</i>	
<i>Milena Benovska. "The Big Connections": Transformations of Clientelism and Corruption in Bulgaria</i>	103
<i>Milena Marinova. Changes in the Architectural Appearance of the Town of Sliven in Connection with the Development of Cultural Tourism</i>	125
<i>Mariyanka Borisova. The Bulgarian Learning Center "Knowledge" – Chicago: Intercultural Specifics</i>	137
<i>Tanya Matanova. The Ukrainian Sunday School in Sofia – an Institution and a Mediator of Ukrainian Cultural Heritage</i>	144
 <i>Ethnic Communities – Heritages and Identities</i>	
<i>Radost Ivanova. Armenians through the Eyes of Evgenia Mitseva</i>	161
<i>Konstantin Panayotov. Armenian Photographers and the Memory of Varna..</i>	167
<i>Lyubomir Mikov. Public Fountains as Part of Ottoman Religious Architecture in Bulgaria</i>	182
<i>Dimitar Atanasov. The Monuments of the New Kosovo National Heroes and the Battles for History</i>	208

Along the Paths of Memory – Meetings with Prof. Mitseva

Borislava Petkova. “Mythical” Legacy of Prof. Evgenia Mitseva at the University of Plovdiv 243

Velislav Altanov. My Encounter with Folklore Studies (in the Person of Evgenia Mitseva) 249

Bibliography

Irina Kolarska. **Bibliography of Prof. DSc Evgenia Mitseva** 263

Annex..... 271

ЗА ЖЕНИ, или вместо предговор

Сякаш беше вчера денят, когато прекрачих за първи път прага на тогавашния Институт за фолклор (днес Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей) и се запознах с една млада жена, готова да подаде ръка на неопитните и тепърва търсещи пътя си младоци. Такава тя си остана и през следващите години, които извървяхме заедно като колеги – отворена към начинаещите, все така желаеща да бъде полезна и в помощ. Дори препятствията, които животът положи пред пътя ѝ, не я разколебаха, не промениха у нея нито благоразположението, нито добронамереността, не я лишиха и от типичната твърдост да отстоява винаги мнението си. Затова и след нея има една ясно отчетлива диря, с която я запомниха и науката, и хората в нея. Затова е и настоящият сборник, фокусира в себе си почитта и уважението на онези, които са работили с Евгения Мицева, и на онези, които са се учили от нея.

Евгения Мицева е родена през 1945 г. в София. Завършва висше образование в Софийски университет „Св. Климент Охридски“ по специалността „Славянска филология“ (сърбохърватски профил) през 1968 г. Още през студентските си години проявява пристрастия към фолклора и това е съвсем обяснимо, като се има предвид, че в онези години на преподавателската катедра е проф. Цветана Романска, може би най-изявеният представител на българската славистична фолклористика. Под нейно ръководство Е. Мицева участва в студентски фолклорни експедиции, прави първите си опити на изследователското поле, защитава дипломна работа. Съвсем логична е затова следващата ѝ жизнена стъпка – постъпването на работа през 1970 г. в секция „Фолклор“ на Етнографския институт с музей, средището, в което се съсредоточава българският фолклористичен потенциал преди създаването на самостоятелния Институт за фолклор през 1973 г. Също толкова логично Е. Мицева става един от неговите основатели. Тенденцията се запазва и по-нататък – през 1985 г. тя е сред създателите на новата секция „Славянски и балкански фолклор“ в Института (днес секция „Сравнителни фолкло-

ристични изследвания“ на ИЕФЕМ), която освен това ръководи през 90-те години на миналия век. Междувременно защитава през 1984 г. дисертация на тема „Демонични представи и персонажи в българския фолклор“, хабилитира се като старши научен сътрудник (днес доцент) през 1990 г., получава през 2002 г. научната степен „доктор на филологическите науки“ за следващия си дисертационен труд – „Арменците в България – култура и идентичност“, за да достигне малко по-късно до високото научно звание „старши научен сътрудник I степен“ (днес „професор“).

Съвсем обяснимо научният път на Е. Мицева е белязан от многобройни участия в различни международни и наши научни форуми, включително славистични и балканистични конгреси, от членство в Международната асоциация за фолклорна проза (ISFNR), в Комисията по славянски фолклор на Международния конгрес на славистите, в Съюза на учените в България, от експертна дейност в Министерството на образованието и науката, в Международния център за изследване на малцинствата и културните взаимодействия и др. В този контекст се вписва и нейната преподавателска дейност в Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“, където чете лекционни курсове по обща митология (митология на народите) и славянска митология.

Това, което е най-показателно за научното дело на Евгения Мицева, е участието ѝ в мащабни научни проекти, плод на които са значими трудове, разкриващи облика на съвременната българска фолклористика. Тя е сред съставителите на том 58 от „Сборника за народни умотворения“ – „Народна проза от Благоевградски окръг (Нови записи)“ (1985), а том 62 – „Фолклор от Сакар. Разказан фолклор“ (2003), е изцяло авторски. Е. Мицева е съавтор и в уникалния (публикуван и на немски език) „Български фолклорни приказки. Каталог“ (1994), и в научния сборник „Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване“ (2002). Автор е на няколко книги и монографии, сред които се откроява особено „Арменците в България – култура и идентичност“ (2001). Трябва да се споменат още: „Невидими нощни гости“ (1994), „Наследството на Траяна. Приказки и песни“ (1997), „Арменците разказват за себе си...“ (в съавторство със Сирануш Папазян-Таниелян, 2007), съставител е на „Пространства на другостта“ (2005), съсъставител на „Банско. Изследвания и материали“ (1996) и др.

Посочените изследвания маркират в общи линии посоките на научните дирения на Евгения Мицева, изразили се в стотици публикации. Първата любов – фолклорната проза – съпътства проучвателския ѝ интерес от първите стъпки до зрелите научни публикации. Разнообразни

и многолики са сондажите на Мицева в тази проблематика, при това както върху български, така и върху по-общ славянски материал. Заглавията на нейните публикации обхващат широк диапазон от теми – от наблюдения върху съвременното състояние на народната проза в Благоевградския регион, върху фолклорни словесни форми в гр. Банско и съвременното състояние на разказната традиция в Сакарския край през анекдота и вица в един малък български град, хиперболата в епоса – поетичен похват или семантичен код, иманярството като сюжет във фолклорната проза, морето и приказката, та до дара и дарителите в българските и сръбските фолклорни приказки и тематични и мотивни сходства в неприказната епика на южните славяни. Изброяването може да продължи още, но и това вероятно е достатъчно, за да покаже посоките на нейните интереси в областта на фолклорната проза. И неслучайно едни от най-сериозните ѝ приноси, за които стана вече дума, са точно в нея.

Любопитно е, че у Евгения Мицева преходите от една към друга научна проблематика са съвсем естествени и те следват логиката на нейните изследователски търсения. Напълно разбираемо е насочването ѝ от прозата към демонологията и за това сигнализират дори заглавията на някои разположени в съответния времеви отрязък заглавия, например „Демоничният персонаж във фолклорната проза“. Иначе и тук е налице широко многообразие от теми, сред които могат да се отбележат: народни представи за бродещите нощем свръхестествени същества, демонични персонажи в южнославянския фолклор, орисниците – демони на съдбата, жената и женският персонаж в света на отвъдното, вярата в добри и лоши сили в митологията на славяните, култът към мъртвите в обредната система на българите и др., за да се стигне и до по-обобщаващи и центрирани, като: между езическото и християнското, от религиозни представи до антирелигиозни настроения, антицърковни мотиви в българския приказен фолклор, свят и антисвят, чудото в славянските култури, баенето при южните славяни, митологията на народите от Далечния изток...

Богатият теренен опит и развитата изследователска сетивност позволяват на Евгения Мицева да навлезе по-нататък в необятните простори на съвременното фолклорно битие. Посредник тук е изследователският ракурс към културата на малкия град. Като брой публикациите ѝ по тази проблематика не са толкова много; сред над стоте в български, сръбски, македонски, полски, словашки, немски, та чак и виетнамски научни издания те едва ли се открояват кой знае колко, но от друга страна, са показателни за богатата палитра от научни интереси на Мицева.

Древни магьосници и днешни екстрасенси, събитийност и нови фолклорни форми, съвремие и фолклор (наблюдения в два завода в Банско), отзвукът на политическите проблеми в съвременния фолклор, ученическият фолклор – съвременна форма на социализация, ученическият фолклор и детето и др. са само част от нейните анализи, довели в крайна сметка и до разсъждения от последните години за това твори ли се фолклор, за формите на комуникация чрез фолклора и тенденциите в развитието на фолклора.

Явно тези занимания са повод и за съсредоточаването ѝ и върху интересния проблем за „фолклорния човек“, плод на което са проучванията ѝ за носителите на фолклор, „медиатори“ между традиция и съвременност – за фамилията Герини в Банско като специфично и типично явление или книгата ѝ „Наследството на Траяна“, цитирана по-горе.

Стана вече дума за „виетнамските“ публикации на Евгения Мицева. Едно научно посещение там в края на осемдесетте години на миналия век провокира не само обичайните в такива случаи споделяния, носещи екзотичен привкус за по-широката публика (в случая: „Вярванията и представите на виетнамците“ (1992), но и едно засилено внимание към етничната другост, което става изключително характерно за научните ѝ търсения през последните години. Под нейното ръководство започват да се разработват проекти като „Проблеми на интернетническото във фолклора (в балкански и славянски контекст)“, „Културно-обществени взаимодействия на етническите общности в България“ и др., сред които се откроява сборникът, обобщаващ проучванията по тази проблематика, озаглавен „Пространства на другостта“. Логично като център на научния интерес на Евгения Мицева се оформя битието и културата на етническите общности у нас. Преминавайки през проучване на ромската фолклорна култура („Приказките на циганите“, 1998), Мицева постепенно, но твърдо се насочва към изследване на арменската общност. Заниманията ѝ (понякога в сътрудничество със Сирануш Папазян-Таниелян) с традицията и иновациите в празниците на арменската общност у нас, с арменците в България и техния фолклор, с фолклорната култура на арменците в България, с арменската литература и фолклор в арменските училища в България и т.н. изкристализират в крайна сметка в сериозно изследване на общността – монографията „Арменците в България – култура и идентичност“, последвана от книгата „Арменците разказват за себе си...“.

На границата на вековете Евгения Мицева отново се впуска в неразработена изследователска ниша – проучването на нови, неспецифични и донякъде екзотични етнически общности, формирали се и формиращи

се в резултат на миграционни процеси на българска територия. Първи привличат вниманието ѝ кюрдите и в резултат на това вече са налице няколко публикации, анализиращи механизмите на създаване на общността, институционалните и културните ѝ прояви и т.н. А логично, с оглед на това и на казаното по-горе, е насочването на Е. Мицева към виетнамската общност у нас. Дори има сякаш нещо символично – провокирали първоначалния ѝ интерес към етничната другост, виетнамците не можеха да не се превърнат и в предмет на нейните научни сондажи. За съжаление, не след дълго беше прекъснат изследователският ѝ порив и последните страници останаха недописани...

Настоящият сборник в памет на проф. д.ф.н. Евгения Мицева, озаглавен „Митове. Фолклор. Етноси“, съдържа текстовете на близо двадесет автори, обединени тематично в няколко раздела, предлагащи анализи в проблемните полета на митологията, демонологията и обредността, на фолклористиката, при това от различни ракурси, на културните и етническите специфики. Обособен е и раздел, озаглавен „По пътеките на спомена“, който предлага визии за човека и учения Евгения Мицева.

Искам да вярвам, че сборникът ще намери своите читатели, напомняйки на едни за колегата Жени, на други – за учителката Евгения, на трети – за характерните проблематики, владели изследователката Евгения Мицева.

Владимир Пенчев



*Митология, демонология,
обредность*



Нави и орисници. Защитни практики

Ирина Коларска

Резюме: Представителите на отвъдното са важна част от вярванията и страховете на хората, поради което съществуват както обредни практики, така и препоръки и забрани, чрез които се ограничават техните сили и въздействие. В настоящото изложение спирам вниманието си върху женските демонични същества, които имат отношение към периода от началото на раждането до 40-ия ден след него – навите и орисниците. Целта на статията е да покаже как вярванията и практиките се трансформират и добиват нов, по-различен живот. Ритуалните практики се свеждат до табута, обяснението за които е редуцирано до „предпазване от зли сили“. Рационалният свят на съвремението отхвърля влиянието им върху съдбата на бременната жена, родилката, новороденото, поради което демоничните образи постепенно губят своето изначално значение, а функциите им се прехвърлят върху хората, чиято социална роля е важна за родилката и новороденото.

Ключови думи: демонични персонажи, нави, орисници, вярвания, обредни практики, забрани, родилка, новородено

Представителите на отвъдното – демони, божества, епически герои от митологията – имат богата почва за развитие в древните общества. В миналото те са представлявали важна част от живота на хората, свързана както с техните страхове и вярвания, така и със способността им да въздействат като механизъм, който налага отпечатък на функционирането и регулирането на взаимоотношенията и нормите за поведение от най-ранния стадий на човешкото развитие.

Още в първите фолклорни записи са регистрирани разкази за демонични същества. Така през 1890 г. в студията си „Българските предания за исполини, наречени елини, жидове и латини“ Атанас Илиев спира вниманието си на демоничните същества като: джинове, буганци, караконджули, дяволи, лоши, зли духове, на които се придават само отрицателни качества (вж. Илиев 1890–1891). Иван Шишманов и Михаил

Арnaudов също засягат въпроси за демоничния свят в анализите си на някои песенни мотиви (Шишманов 1896: 477; Шишманов 1898: 449; Арnaudов 1969).

В поредицата „Жива старина“, кн. 7, и в СБНУ 28 Димитър Маринов систематизира и класифицира срещащите се в България „неземни сили“ в главата „Понятия и вярвания за невидимия свят“ (Маринов 1914: 166–223). В изследванията си Рачко Попов търси генезиса на вярата в демони и историческия развой и характеристики на персонажите. Опитва се да открие мястото и значението им в българската народна култура. Разглежда също и обредните практики за защита от представителите на отвъдното, както и за предпазване от вампиряване (Попов 1983; Попов 1983а: 36–43; Попов 1986: 215–227). Интерес за автора представляват и връзките между демони и светци, разглеждани както в национален, така и в общобалкански план (Попов 1994: 78–100; Попов 2002).

Иваницка Георгиева обръща внимание на някои от най-често срещаните персонажи в българския фолклор – змей, самодиви, орисници, болести, вампир, стопанин, нави (Георгиева 1983). Според нея вярата в демоничните същества не може да бъде свързана с култа към предците, тъй като те са зли, причиняват болести и смърт, а обичаите са насочени към тяхното физическо унищожаване и не съдържат елементи на почитане.

Демонологията е и една от областите на научен интерес, към която Евгения Мицева има подчертана слабост. Затова и по време на теренните си изследвания тя съзнателно насочва информаторите към разкази за онези – в по-голямата си част невидими за хората – същества, които пораждат страхове, приказни сюжети, обредни практики. Резултат от дългогодишната ѝ работа са както множеството научни статии, така и дисертационният ѝ труд на тема „Демонични представи и персонажи в българския фолклор“ (Мицева 1984) и добре познатият на по-голямата част от научната общност сборник „Невидими нощни гости“ (Мицева 1994).

В трудовете си тя отделя внимание и на демоничните същества, свързани с раждането и родилните обичаи. Мицева посочва, че причината тези обичаи да имат магико-предпазен характер се крие в мирогледа на някогашния човек (Мицева 1984: 181), съгласно който родилката и новороденото попадат в мръсен период от самото начало на раждането. От този момент до 40-ия ден след това те се намират в граничното време на преход и промяна в социалната среда, в които владеят нечистите сили.

В настоящото изложение ще се спра на два от персонажите, които имат пряко отношение към този нечист период от житейския и семейния цикъл – навите и орисниците. Навите имат и много други регионални наименования, като: *навляци, навои, сърмянки, леусници, ерменки, еврейчета, шумници* и др. Според народните вярвания те са демонични същества, в които се превръщат душите на умрелите родилки и некръстените деца. Те прехвърчат като голи пилета, без перушина, над комините на къщите с новородени. Смята се, че целта им е да навредят на родилката или новороденото, като им докарат треска; изпият кръвта им или им вземат сенките; отнемат млякото на майката или съня на бебето. Казва се, че когато родилката и бебето ги чуят, те „навясват“ или „ерменясват“.

Обикновено са описвани като голи пилета: „Такова е – като пиле, голи криля, гол тъпан, такова голо като шкембе...“ (зап. Е. Мицева). Може да се търси психологична причина за описанието и двойствената същност, приписвани на тези демонични същества. Тя е свързана преди всичко с обстоятелствата около тяхната поява – от душите на умрели новородени, а новородените се свързват с голота (гол, както го е майка родила – т.е. като новородено). От друга страна, те издават звуци, описвани от информаторите като звукоподражателни: „мяу, вяу, ау, оу“ и др., които от своя страна наподобяват бебешки плач. Оттук може да се направи асоциацията, че мъртвите души на новородените летят голи с крила и плачат. Тяхната цел е да открият родилка, чиято кръв да изсмучат, а това препраща към тълкуване на поведението им като търсене на майката, която са изгубили, както и на храна, която не са вкусили. Умъртвяването на родилката е символично събиране на душите на майка и дете, принудително разделени от неблагоприятни обстоятелства по време на раждането (Георгиева 1983: 165).

Когато навите вредят на и умъртвяват новородени, се смята, че са души на жени, починали по време на раждане или в периода между раждането и 40-ия ден след него, а обяснението, разбира се, е свързано с това, че търсят своето дете, за да го вземат със себе си. В много области на България (Западна, Средна, Северна и Южна) тези демонични същества се наричат *леуси, лехуси, ерменки* и пр. Те са персонифицирани женски демони, които се описват подобно на самодивите. Възникнали са от душите на умрели бременни или родилки и според разказите на информаторите биват 3, 7 или 12 сестри, чието описание варира от млади и красиви до стари, грозни и гърбави. Записите сочат, че според вярванията те придружават родилката до 40-ия ден, но не могат да ѝ навредят, докато е вътре в дома си. Ако излезе навън или отиде край

самодивско място, могат да я „сбъхтят“. Могат да застрашат и живота на новороденото, ако майката го е изнесла навън преди 40-ия ден. Още през 1983 г. И. Георгиева допуска, че смесването на различните женски демонични същества е резултат от отслабването на вярата в тези същества. В днешно време може да се смята, че тези образи са забравени и непознати, но са останали „препоръките и забраните“ към родилките. Ето някои от основните забрани, спазвани някога във връзка с раждането:

1) слага се тор в огъня, за да прогони „лошите сили“, тъй като съществува вярване, че в „торищата и буницата е седалището на всички лоши духове“, а изгарянето на тора представлява пречистване чрез огън (Мицева 1984: 182);

2) „поставяне на предмети, които плашат вредителя“ – гребен за лен, метла, скилидка каден чесън, ножици и др. (Пак там);

3) до детето поставят катраница или молитвена вода – да се удави „гяволето“ (Пак там);

4) вечер в стаята им гори непрекъснато огън, до вратата се поставя керемиди с жар;

5) пали се рог на коза;

6) родилките не излизат навън след залез слънце и не наливат вода – за да се пазят от бабици и да не им изпият млякото (Мицева 1984: 183);

7) ако излезнат, носят забрадките си ниско над челото и връзват по тях скилидки чесън, сребърна парà и синци с червен конец или носят в дрехите си кост от женско животно, умряло при раждане (Българска митология 1994: 224–225);

8) енъовче се слагало за здраве в коритото на бебето при къпане и за да не боледува от детски паралич;

9) пелените не се оставят навън след залез слънце.

В днешно време от изброените забрани е известна само последната, като обяснението е: „за да го пази от зли сили“, „за да не се разболе“, „за да не се изцапат дрешките от сажди“, „за да не си изгуба някой килимите над тях“ и пр.

Най-устойчива практика остава връзването на червен конец на ръката на родилката и на ръката на новороденото, някои връзват и синец или „синьо мънисто, тип Божие око“, а като причина се сочи обяснението, че се прави против уроки и лоши очи. Връзката с демонични същества изобщо не фигурира. Дори напротив, а ако се споменава такава, то тя обикновено е определяна като „зли сили“ – т.е. нещо зло, необяснимо и неизвестно. На въпрос какви са тия зли сили, се отговаря: завист, лоши очи, отрицателна енергия, злоба – т.е. проява на човешки характери и качества. Връзката с навите е напълно изгубена, а обясне-

нието, че душите на мъртвородени бебета могат да станат демони, се възприема като „пълна глупост“, „невъзможно, защото всички деца са ангелчета и Божии чедя“.

Всички практики, които в миналото са имали своето място и значение, днес са или напълно забравени, или се знае много малка част от тях. Може да се каже, че почти всяка раждала жена в съвременното ни гледа с насмешка на забраните и практиките, наричайки ги „празни суеверия“, „бабини деветини“, „пълни глупости“. Обяснението на това отношение се свързва с развитието на образованието, медицината, технологиите. Спазват се само ограничения, наложени по медицински причини от акушер-гинеколог, наблюдаващ педиатър или неонатолог. Повечето жени споделят, че се обаждат на всички близки веднага щом тръгнат за болницата. Ако в миналото е имало категорична забрана за присъствието на мъже, докато трае раждането, то днес все по-често се очаква от бащите да присъстват. С други думи, напълно разчупени са представите за опасно поведение при раждане и забраните, свързани с тях, а демоните, с които са избобелявали вярванията, са сведени до „зли сили“, подобно на онези зли сили, с които се борят кукерите.

Подобна е съдбата и на другите практики, съпровождащи раждането. Според народните вярвания раждането е във връзка със смъртта, поради което са съществували много ритуали, регистрирани и записани от изследователите. Тяхната цел е била да се предпазят животът и здравето на детето и да му се помогне да премине в света. Мерките, които са взимали за успешно раждане, могат да бъдат групирани така:

1) подготовка на родилката и дома (отваряне на всички врати, прозорци, катинари и пр.; разкопчаване, разплитане на родилката – за да се отключи);

2) осигуряване на безопасност (пазене на тайна, спазване на мълчание, избягване на срещи);

3) за леко раждане (запояване от жена с леко раждане; запояване с вода, полята през резе, и пр. Тъй като водата притежава „магически“, „тайнствени“ сили и свойства – граница между световите, е способна да преминава безпрепятствено. Тук, разбира се, може да се търси и символизиране на преминаването на детето от света на мъртвите в света на живите; поливане с вода през пазвата и пускане на сапун, за да излезе бебето така лесно, както се плъзва сапунът);

4) за предпазване на живота на родилката и бебето (не бива да вижда пожар, за да не се роди малкото като жар; не бива да посрещат или изпращат гости и не се дава нищо назаем – за да не се даде животът/късметът на бебето или родилката);

5) за приемане на новороденото в света на живите, семейството, общността.

Може да се каже, че за четири от изброените пет мерки в днешно време се разчита на медицината, докато ритуалните практики са оставени в миналото. Последната от тях се смята за традиция, която често пъти се следва не заради вяра и убеждения, а като символ на родова и национална принадлежност. Както посочва Е. Мицева, според народните вярвания детето и родилката са в опасност, докато настъпи моментът, в който новороденото трябва да стане редовен член на семейството и обществото. За целта се преминава през различни етапи и обреди, смятани за важни, тъй като определят бъдещето и мястото на новия член на общността (Мицева 1984: 182–183).

Тук няма да се спираме на всички практики, а само на онези, които имат общо със съдбата на детето. В народните представи между първия и третия ден след раждането се появяват орисниците, които определят бъдещето на детето. Общата представа за тях е като за три жени на различна възраст. Богатият материал от проведените от самата нея интервюта дава на Е. Мицева основание да ги определи като нетипични демонични същества, чиито функции кореспондират с тези на пророците от християнската религия – с тази разлика, че в йерархично отношение стоят много по-ниско и се считат за нисш персонаж. Свидетелство за това е, че според разказите на информаторите те изпълняват Божия заръзка, а само Господ определя съсловното положение на детето в обществото. Към този извод навежда често срещан сюжет, според който орисниците питат Господ какво да нарекат на детето, а той отговаря: „да бъде така, както съм аз сега“, което се свързва с вярването, че всяка вечер Господ седи на различни трапези – богата, бедна и още по-бедна, следователно еднаквият отговор не определя еднакви съдби (Пак там). Орисниците или наречниците¹ са важни персонажи в митологиите на почти всички народи. Това са мойрите² от древногръцката митология, норните³ от скандинавската митология, седемте божества, предназначаващи съдбата, според древните шумери, Фортуна⁴ и трите парки при римляните. Тяхната роля е свързана с много надежди, но и с много страхове в живота на хората.

В България орисниците са чакани и дори желани в дома на новороденото. Бабите са се приготвяли за посрещането им, така че те да ос-

¹ Вж. <http://bg.wikipedia.org/wiki/Наречници> (28.04.2019).

² Вж. <http://bg.wikipedia.org/wiki/Мойри> (28.04.2019).

³ Вж. <https://bg.wikipedia.org/wiki/Норни> (28.04.2019).

⁴ Вж. <http://bg.wikipedia.org/wiki/Фортуна> (28.04.2019).

танат доволни и да отредят добър живот на бебето. Общо е вярването, че те са невидими и затова влизат незабелязани в дома, за да направят предсказания за живота на новороденото. Вярва се, че нищо не може да промени определената от тях съдба – нито човек, нито Господ.

Така според една приказка от сборника „Невидими нощни гости“ един търговец замръкнал далеч от дома си и отседнал при едно бедно семейство. През нощта се родило момиченце, а той видял като пристигнали орисниците и чул като предrekli, че то ще се омъжи за неговия син. Ядосан, решил да се отърве от тая орис и убедил родителите да дадат детето си, да не им бъде в тежест. На излизане от село го оставил до едно дърво с мисълта, че диви животни ще го изядат и така ще се отърве от момичето. След години, когато синът му се оженил, сватовете разказали за това как намерили детето край гората. Тогава търговецът разбрал, че от орисията не може да се избяга (Мицева 1994: 33).

Орисниците могат да орисат хубаво и богато бъдеще, добра женитба, но често в записите се срещат по-скоро наричания за зла участ, вследствие на която да умре майката или новороденото, да предначертаят насилствена смърт или тежка болест. Разказите за орисници сочат, че всяка от тях последователно предрича какво ще бъде бъдещето на новороденото, но най-тежка е думата на третата. Като най-лоша орис се смята тази, при която детето е орисано да умре в деня на сватбата си, за да жалеят за него две къщи. Всички тези представи задвижват механизма на ритуали, чиято цел е едновременно да предпазят от зла участ и да осигурят добра съдба (Мицева 1994: 10–12):

1) Веднага след раждането детето трябва да се вдигне и да не се оставя на земята, защото се смята, че когато е вдигнато, орисниците не могат да пишат.

2) При детето и родилката трябва да остане бабата, която е бабувала, или други три баби, които трябва да бдят, защото се вярвало, че колкото по-дълго се спи, толкова по-дълго пишат орисниците, а колкото по-дълго пишат, толкова по-клето ще е то (Георгиева 1983: 139).

3) Родилката също трябва да остане будна и е единствената, която може да чуе орисниците (Пак там).

4) На третия ден детето трябва задължително да е облечено и добре намазано под мишниците и по врата с мас и катран (Пак там).

5) Облича се или в бащина риза, или в специално ушита за него от мома с живи родители (Пак там).

6) Хората трябва да се държат добре едни с други и да не се карат, за да не ги разсърдят (Пак там).

7) На трапезата трябва да има нещо сладко, за да бъдат умиловени (Пак там).

8) Прави се пита за орисниците – момиче с живи родители замесва тестото. Питата се намазва с мед и се оставя край огнището, защото се вярва, че те обикновено идват през комина. Така, като дойдат, ще си вземат, ще се облажат и благо ще орисат (Мицева 1994: 11). Затова и трапезата се оставя богата – със сол, плодове, пари или наниз. Често се разказва за това, че някой роднина или близък е видял или чул наричането.

9) Вярата в наричанията на орисниците води и до различни практики, чиято цел е да изменят поредица от злощастни раждания. Например родилка, на която децата умират, повива бухалка и я поставя на мястото на бебето, а него дава на друга жена да го отведе в друг дом. Смята се, че така нареченото няма да хване и детето ще оцелее.

Обща е представата за тях, че са жестоки, поради което обредните практики се спазват стриктно. Интересен факт е, че в района на Странджа се явява мъжки демон на съдбата, наричан наречник или орисник – слаб, висок и с голяма брада (Мицева 1994: 12), а според някои информатори те също са трима мъже на различна възраст и изпълняват идентични функции с женските персонажи (вж. Георгиева 1983: 137). Е. Мицева посочва, че споменът за тези мъжки персонажи в българския фолклор е характерен за преселниците от Тракия и е значително избледнял. Подобен е и коментарът на И. Георгиева.

В по-ново време представата за орисниците контаминира с образите на феите от приказките на Братя Грим. Поради това те биват описвани като млади, красиви и добри жени, които вещаят само хубави пожелания, а само една – най-старата и най-грозната – се смята за зла. Вероятно тази приказна представа, добила широка популярност и чрез филмите на „Дисни“, е в основата на някои нови тенденции в българските ритуални практики. Сред тях е явлението „канене на орисници“. Съществуват два варианта на тълкуване на тази практика, дадени от самите информаторки: едни смятат, че орисници се наричат всички жени, поканени да присъстват на погачата за новородено. Така орисниците от демонични представители на отвъдното се превръщат в обредни персонажи с конкретни ритуални функции.

Ето няколко цитата от форум⁵:

Мариола: „След няколко дни 1 приятелка ме покани на парти по случай 40 дни от раждането на сина ѝ. До тук добре, докато днес не ме покани за орисница на бебето и тя не е много наясно за какво точно

⁵ Вж. <https://www.bg-mamma.com/?topic=382476> (27.04.2019).

става дума и как точно са нещата. Може ли някой да ме откrexне **как на практика действа орисницата и какво точно прави**“.

Desinkata 85: „за орисници съм чувала само по приказките. Ама така или иначе ще трябва да занесеш нещо на детенце и да му пожелаеш хубави неща. Тази твоя приятелка май много книжки чете“.

Sesille: „Приготвяш си подарък и цял куп от хубави пожелания... и започваш с орисията на детето. Определено това са си бабини диветини и повечко приказки е чела, но лошо няма. Важното е хората да се забавляват“.

Янчек: „При нас на погачата се канят орисници, които трябва да наричат хубави неща за бебето, не е вярно, че са нови измишльотини, открай време си е традиция“.

Някои от участничките си правят справки в интернет, търсейки в популярната литература, а след това споделят откритията си. Например **Cybercat** пише: „Всеки, който е в съприкосновение с новороденото дете в първите четиридесет дни от неговия живот, притежава магичната власт да предава качества и характеристики от себе си на детето. Това с особена сила важи за орисниците, чиито наричания непременно се сбъдват, дори ако са пряко Божията воля. Орисникът е човек, който бележи с положителен знак съдбата на детето, защото чрез орисията се търси прокопсия и ако децата на България имат щастлива съдба, то и България ще благоденства“.

didkata70 казва: „Партито, послучай 40-тия ден от раждането на бебето си е жива традиция. В зависимост от региона се нарича „Пита“, „Погача“, „Повойница“ и т.н. Канят се само жени и момичета. Всяка трябва да носи нещо сладко било то кекс, сладки, сладкиш пък дори може и бонбони, а за бебето се купува подарък или му се дават парички, които се слагат на една бяла носна кърпа върху питката, която от своя страна се разчупва над главата на майката прегърнала бебето си. **Всички жени присъстващи на партито се наричат орисници т.е. така е останало от край време по земите ни, всяка му пожелава хубави неща**“.

The Siren of Titan: „Значи, аз съм от поколението на кибертрадициите. Някои правят baby shower в България. Като ти се роди бебе, правиш newborn photoshoot – бебе в кошница, бебе с тиква, бебе в плетена торба“.

Старите традиции добиват нов, по-различен живот. Много практики отпадат поради незнание, неразбиране или защото са осъдени като суеверия, но се появяват нови тенденции и идеи, които несъзнателно повтарят стари фолклорни механизми. Форумите са киберповторение

на седенките, от които жените научават за нова информация за старите традиции или споделят опит от чужди. Както видяхме, наред с убеждението, че жените, присъстващи на погачата, са орисници, се появява и твърдението, че (открай време) специално се канят хора, които да орисат детето. В някои случаи могат да бъдат най-близки приятелки, а в други се търсят хора, които по една или друга причина са станали важни за родилката, бебето или семейството като цяло.

Една от съвременните форми на съществуване на традицията е нейната популяризация посредством употребата ѝ в телевизионни предавания и риалити формати. Така в „На кафе“ освен редовното пряко наблюдение на ритуали в различните етнографски райони в рубриката „Моето мечтано бебе“ на предаването се провежда и „орисване“ на новородените след 40-ия ден. Друг пример за подобна модернизация на традицията е орисването на първото и последното бебе на годината от министри, кметове или директори на болници, което обаче се прави на Бабинден по юлианския календар (21 януари) и няма пряка връзка с обичая *погача за 40-ия ден*. Орисникът отправя пожелания към новороденото за здраве и щастлив живот. Ето пример от 2012 г.⁶:

„Д-р Константинов ориса малкия Янко (последното бебе на 2011 г. – б. а., И. К.) с думите: *„Да е здрав, да се изучи, да получи много знания, и когато е взел хляба в ръцете си, тогава да направи родителите си баба и дядо“*, а на малката Василена (първото бебе за 2012 г. – б. а., И. К.) той пожела: *„Да стане красива дама, да има големи успехи в живота и много късмет. Да е здрава и както е първа в раждането си, така да е първа във всичко, с което се захване“*.

Бебетата получават дарове от орисниците си, от фирми, включени като спонсори в кампанията, и медальони „Бебе на годината“.

Друга интересна форма на преоткриване на традицията и въвеждането на още иновации е използването ѝ и превръщането ѝ в „светско събитие“ от страна на т.нар. VIP персони. Един от най-обсъжданите примери в последно време е погачата на бебето на Антония Петрова-Батинкова⁷. В стремежа си да направи нещо едновременно традиционно и изключително, популярната майка е пренаситила бебешкия празник – както с елементи и символи, така и с поканените и публично споменати VIP гости – 40 на брой орисници. Явлението би могло да се нарече етнокич, а резултатът е масово обществено отрицание на

⁶ Вж. <http://chipolino.com/blog/bg/?p=1536> (29.04.2019).

⁷ Вж. <https://www.24chasa.bg/ojivlenie/article/7330514> (28.04.2019).

помпозното и кичозното⁸ (вж. коментарите под публикацията). Разбира се, могат да се намерят и положителни страни, като се има предвид изборът на българския ритуал пред модерните Baby shower партита по западен образец.

В обществото на XXI в. се наблюдава постепенно отстъпване от задължителността на половата диференциация, която се определя като безсмислена отживелица. За съществуването ѝ в миналото се предлагат обяснения, свързани с полската работа, грижата за животните и нехигиеничният вид на мъжете, които са предпоставка за болести, зарази и инфекции. Тъй като в съвременността и културата, и възпитанието, и хигиената са на по-високо равнище, се смята, че е напълно в реда на нещата да присъстват и мъжете при гостуването. Тези обстоятелства дават основание за орисници да бъдат канени мъже. Така една от жените споделя, че е поканила за орисници акушер-гинеколога, който е изродил бебето, и анестезиолога, които са били изпратени от съдбата, тъй като носят имената на двамата дядовци на детето. Следователно наблюдаваме интересно преплитане на отричане на вярвания и традиции и същевременно уповаване на други, на отказ от общоприетите суеверия от статуквото, но и търсенето на свръхестествени проявления в конкретни лични преживявания.

Изследването показва, че ритуалните практики често се свеждат до табута, обяснението за които е редуцирано до „предпазване от зли сили“. Рационалният свят на съвременното отхвърля влиянието им върху съдбата на бременната жена, родилката, новороденото, поради което демоничните образи постепенно губят своето изначално значение, а функциите им се прехвърлят върху хората, чиято социална роля е важна за родилката и новороденото.

Литература

- Арнаулов**, Михаил 1969: *Очерци по българския фолклор*. Т. 2. София: Български писател.
- Българска митология 1994: *Българска митология. Енциклопедичен речник*. Съст. Анани Стойнев. София: Издателска група 7М+ Логис.
- Георгиева**, Иваничка 1983: *Българска народна митология*. София: Наука и изкуство.

⁸ Вж. https://www.facebook.com/search/top/?q=антония%20петрова-батинкова&era=SEARCH_BOX (29.04.2019).

- Илиев**, Атанас Т. 1890–1891: Българските предания за исполини, наречени елини, жидове и латини. – *СбНУ* 3, 1890, 179–205; *СбНУ* 4, 1891, 231–257.
- Маринов**, Димитър 1914: *Народна вяра и религиозни народни обичаи*. (СбНУ 28). София: Българска академия на науките.
- Мицева**, Евгения 1981: Народни представи за бродещи нощем свръхестествени същества. – *Български фолклор*, № 2, 52–65.
- Мицева**, Евгения 1984: *Демонични представи и персонажи в българския фолклор*. Дисертация за получаване на образователната и научна степен „кандидат на филологическите науки“. София: Институт за фолклор – БАН.
- Мицева**, Евгения 1988: Култът към мъртвите в обредната система на българите. – В: *Втори международен конгрес по българистика*. Доклади. Т. 15. Фолклор. София: Българска академия на науките, 466–473.
- Мицева**, Евгения 1989: Свят и антисвят. – В: *Единство на българската фолклорна традиция*. София: Издателство на Българската академия на науките, 336–349.
- Мицева**, Евгения 1994: *Невидими нощни гости*. Подбор и научен коментар Евгения Мицева. Наука и изкуство.
- Попов**, Рачко 1983: *Българските демонологични и митологични вярвания: края на XIX – средата на XX век*. Дисертация за получаване на образователната и научна степен „кандидат на историческите науки“. София: Етнографски институт с музей – БАН.
- Попов**, Рачко 1983а: Вампирът в българските народни вярвания. – *Векове*, № 1, 36–43.
- Попов**, Рачко 1986: За върколака в българските народни вярвания. (Исторически корени и място в народната култура). – *Известия на Националния исторически музей*, т. 5, 215–227.
- Попов**, Рачко 1994: Светци демони. – В: *Етнографски проблеми на народната духовна култура*. Т. 2. София: Издателство „Клуб ’90“, 78–100.
- Попов**, Рачко 2002: *Светци и демони на Балканите*. София: Свят. Наука.
- Шишманов**, Иван Д. 1896: Песента за мъртвия брат в поезията на балканските народи. Част 1. – *СбНУ* 13, 477–569.
- Шишманов**, Иван Д. 1898: Песента за мъртвия брат. Част 2 и 3. – *СбНУ* 15, 449–600.

Интернет форуми

<http://www.bg-mamma.com/index.php?topic=939510> (10.12.2016).
<https://www.bg-mamma.com/?topic=382476> (27.04.2019).

Съкращения

СбНУ – *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина* (от кн. 27, 1913 – *Сборник за народни умотворения и народопис*). София: Министерство на народното просвещение.

***Navi* and Fates. Protective Practices**

Summary: Demonic beings are an important part of people's beliefs and fears. This is the reason for the existence of ritual practices, instructions and prohibitions that limit their power and influence. In this text I turn my attention to the female demonic beings that are related to the period from the beginning of the birth to the 40th day after it – the *navi* and the Fates. The purpose of the article is to show how beliefs and practices are transforming and acquiring a new, different life. Ritual practices are reduced to prohibitions, which are explained as “protection against evil forces”. The rational world of today rejects their influence on the fate of the pregnant woman, the mother, the newborn. This is why demonic images gradually lose their importance, and their functions are transferred to people whose social role is important to the mother and the newborn.

Keywords: demonic characters, *navy*, Fates, beliefs, ritual practices, prohibitions, woman in labor, newborn

Assist. Prof. Irina Kolarska, PhD

Department of Comparative Folklore Studies
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum
Bulgarian Academy of Sciences
Sofia, Bulgaria
e-mail: irikol@abv.bg



Дяволетините

Георг Краев

Резюме: Текстът е есеистичен опит за класификация и обяснение на значенията и функциите на демоничните същества („дяволетините“) в българските народни умотворения.

Ключови думи: демон, бяс, орисница, самодива, вампир, караконджул, вампирджия

Малко богове и богини има по света, че сега и демони!? Макар че, откровено казано, подобно на боговете и богините и те – демоните – са навсякъде. С една подробност – можете да ги срещнете, което не ви пожелавам, в потайната доба на новия ден... Потайната доба е времето от полунощ до първи петли, време потайно, откъдето и да го погледнеш, ако можеш да виждаш в тъмното, разбира се... потайните дихания, наричани от едни свръхестествени същества, а от науката – *демони*. Названието на тези на пръв поглед нелицеприятни персони иде от дълбинето на Елада. Елините наричали демон своята представа за неземна, по-право подземна (хтонична) сила, от която зависело какво ли не – от това дали си красив, или грозен, до защо си бедняк, а не Крез. Може да се каже, че демоните проектират съдбата ни, нещо като фъншуй по елински. Демоните са „опакото“ на боговете и богините. Последните живеят най-често на билото на планината Олимп, а демоните – под земята. Обаче и едните, и другите много обичат да се мешат с хората, да си пъхат носа в човешките работи и да дават съвети кое е правилно и кое не е..., което е май причина да се пръкне атеизмът...

Демоните не са същества, а са дихания. За разлика от боговете и богините, които са „прави“, те са „криви“. Казано с езика на мярата, онези, които населяват Олимп, са симетрични, а онези – подземните, хтоничните, са асиметрични. „Горните“ са красиви, а „долните“, демоните, са грозни, ама много грозни... В старобългарския език отпреди християнството демонът, нощното потайно дихание, вършещо какви ли не безобразия, е наречено *бяс*. Християнството не се поколебава и тутакси заема

това название. За християните бесове са антагонистите на ангелите, слугите на Рогатия, или, както си ги нарича народът ни – *дяволетини*.

Строго погледнато, нашенските бесове, или дяволетини, нямат чет. Науката, разбира се, се е постарала да ги изучи и квалифицира. Ние, българите, си имаме бесове на съдбата, наричани *орисници*. Това са три дами, които се появяват около новороденото и наричат каква ще е съдбата му. Най-добрият начин да бъдат умилюствени е като до люлката на бебето се сложат златни накити. Все пак жената си е жена, та била и *орисница*. Докато се кичат с герданчета и гривнички, и ето пропели петлите и те – щат, не щат – отлитат... Един съвет – така разпределете златото и среброто, щото да има за всяка от *орисниците*, че да не се скарат... и да нарекат лошотии, какъвто е случаят със „Спящата красавица“ например...

Ако *орисниците* са антропоморфни дихания, то *халата*, *ламята* и *змеят* са „змиеморфни“, или, по-точно казано, „атмосфероморфни“, тъй като те са метафори на атмосферни явления – градоносни облаци, мъгла... И трите бяса имат и антропоморфна ипостаса, сиреч могат да се представят и за човеци, особено типично за змейовете, които имат склонност да залюбват моми... като се преправят на юнаци...

Други дихания, любими на поетите, са *самодивите*, за които е известно, че са в бели премени, опасани с коланче с цветовете на дъгата. За *самодивите* може да се каже, че русите им коси са дълги до петите и като хвъркат и прехвърчат от езеро на езеро, от ливада на ливада, косите им се веят свободно от вятъра. На главата си носят венец от *самодивско* цвете и с това венче омайват юнаците овчари. Подобно на змейовете юнаци и *самодивите* имат под мишниците си крилца, с чиято помощ хвъркат, където си искат...

Може да се каже, че първенството сред българските бесове, а и сред западноевропейските демони, държат вампирът и караконджулът. По българските земи *вампирът* бива наричан още: *плътеник*, *тенец*, *сенище*, *сянка*, *дракус*, а се срещат и така да се каже, вампирски разновидности като *нави*, *стопанин* и *вградени*. Злите езици говорят, че старци и старици, живели аморално, след смъртта си вампирясват. Във вампир се превръща и неправилен опят и погребан покойник, ако го прескочи котка например. *Навите* са починали родилки, а *навяци* – мъртвородени деца или починали бебета, преди да са кръстени. *Стопанинът* е духът на предтеча, на основоположника на рода, той е пазител на къщата и се показва на хората под образа на смок...

Неукрепналият вампир тийнейджър се появява пред живите като *сянка*, доста палава *сянка*, която през нощния покой вдига необясними шумове, стряскащи спящите... В по-късен етап от развитието си този бяс се явява като *мех*, *коже*, като се настанява върху гърдите на спящи-

те и ги тормози, души ги... Като поотрасне, като „възмъжее“, вампирът се появява в образа на животно и... пие кръв и така, докато стане на година. Тогава се вкостява и се явява на живите като човек. Може да се жени и да има генетична информация...

Ако за вампирите се знае от какво са станали, то произходът на караконджулите е твърде неясен. В народните ни умотворения *караконджулът* е представен като глас, мамещ позакъснели пътници, като животно или човек. Той може да се превръща в яре, куче, в куче с човешко лице или в муле. За разлика от вампирите, които хойкат целогодишно в потайната доба, то караконджулите се появяват само през т.нар. мръсни или блажни нощи. Това са нощите от Коледа до Водици (Йордановден), времето, през което току-що роденият „млада Бога – Иисус Христос“, още не е кръстен. Караконджулите се движат по сокаците на тумба, представляваща караконджуловска сватба. Тълпата караконджули подвикват под прозорците на хората с цел да ги изведат навън и да ги поведат към някакво препятствие... Ако не се обадиш, когато караконджулът те позове по име, той няма да може да ти вземе гласа и се пуква от яд... Най-доброто средство срещу караконджули е да носиш в джоба си чесън, прекаден на бъднивечерната трапеза. Ако правите това, не забравяйте на Водици, след кръщаването на световните води, след хвърлянето на кръста от попа, да хвърлите и чесъна си във водата, че тя да отнесе лошотиите...

Как се става демон ли? Бих казал – с лекота!

Демоните, или по нашенски бесовете, са образи на хаоса, опакото на космоса, на подредбата. Те са образите на карнавалността. Те са някогашни богове и богини, паднали от високо и превърнали се в демони. Бидейки някогашни образи на плодородието, особено в християнска среда, те се превръщат в бесове на плътта, на греха и затова са страшни, криви, грозни, защото изкушават. Ако вярвате в бесовете, ще ви обвинят, че сте суеверни. А суеверието е празна вяра. Мисля, че е най-добре да спазвате един от законите на Мърфи – не вярвайте в демони, но все пак разчитайте на тях...

* * *

Светът на фолклорния българин, подобно на днешния, е триделен. Представете си го като картина – горната ѝ част е небето, средната – земята, или „белият свят“, а долната – под земята, или „отвъдното“. На небето според народните ни умотворения живеят богините и боговете, Дядо Господ със светците и светиците. На земята живеят хората – жените и мъжете. А под земята (хтоноса), или „долната земя“, живеят

покойниците и... демоните. Демоните най-често са паднали от небето в хтоноса. Демоните могат да се появят на „белия свят“ не когато си поискат, а при строго определено време и на строго определено място. Може да се каже, че демоните, бесовете, са „хронотопни“. Най-често времето им на поява е „потайната доба“ – това е времето от полунощ до „първи петли“. Щом се появят на „белия свят“, първата им работа е да си общуват с хората. Сред безкрайното число от демони в българските народни умотворения има един, който е с висока фреквентност на поява в човешкия живот. Всъщност „вампир“ е „събирателно име“ на посочените по-горе три разновидности демони – нави, стопанин и вградени.

Задгробният свят, или „долната земя“, за фолклорния българин е другата, опаката страна на „белия свят“, или „горната земя“. Затова някога, че и днес, погребвали хората с покъщнината им, със златните им украшения, или това са „бели пари за черни дни“. Всъщност погребението цели да отдели покойника от света на живите, и то така, че той по възможност никога да не се връща „на горната земя“. Незавръщането на покойника можело да стане, ако стриктно се спазват правилата за погребение. При нарушаването само на едно от тях – например, ако не е изхвърлена водата, с която е умит покойникът, ако не е добре опят, ако не му е направен кръстен знак и още 1001 правила, покойникът се превръщал във вампир...

Денем вампирясалият си седи в гроба, а нощно време излиза и безобразничи до „първи петли“. Ако не бъде убит до 40-ия ден от погребението му, насетне е доста трудно. Народните ни умотворения твърдят, че вампир може да бъде убит само от *глогове*. *Глоговете* са човеци, родени в събота (а съботата е денят на мъртвите), и те единствени могат да „видят“ вампира. Глоговете са наричани и *вампирджии*. Убитият вампир се превръщал в пихтия кръв... Начините за умъртвяването на вампира са най-различни – от изгарянето на трупа в огъня през промушването му с нажежен шиш и заливането му с вряло вино и зехтин до убиването му с куршум... И разбира се, народните ни умотворения са богати на истории за вампири... Разправят, че някога във Велес се появил вампир, който много обичал музиката (не е ясно чалга или поп музика?). Вампирджията, като знаел тази слабост на вампира, му засвирил омайна мелодия и вампирът изскочил от гроба си и заиграл (явно ще е било ръченица!). Додето той играл, вампирджията го убил с пушка...

Литература

Мицева, Евгения 1994: *Невидими нощни гости*. София: Наука и изкуство.

The Demonic Beings

Summary: The text is an essayistic attempt to classify and explain the meanings and functions of demonic beings (“devils”) in Bulgarian folklore.

Keywords: demon, evil spirit, orisnitsa, fairy, vampire, boggy

Prof. Georg Kraev, PhD
Department of Music
New Bulgarian University
Sofia, Bulgaria
e-mail: gkraev@nbu.bg



Празникът на слънцето в Брезовско

Евгения Троева

Резюме: Настоящият текст е посветен на съграждането и развитието на един съвременен празник, възникнал в опита да се социализира един предполагаем култов паметник от епохата на траките – т.нар. Люляково светилище, разположено в община Брезово в Сърнена Средна гора. Основен елемент на Празника на слънцето е зрелищна възстановка на тракийски обред на почитание на Великата богиня майка и на Бога Слънце. Празникът е подкрепен от община Брезово в стремежа ѝ за развитие на културно-историческия туризъм в региона. В препращащия към тракийската древност ритуал изследователи се превръщат в жреци, туристи – в поклонници, а местните жители се осъзнават като наследници на тракийското културно наследство. Така Празникът на слънцето дава възможност за смяна на социални роли, за преосмисляне на личностни и групови идентичности, на взаимоотношенията между човек и природа.

Ключови думи: възстановка, слънцепоклонничество, Брезовско, траки

В последните десетилетия в редица български селища и региони се наблюдава процес на създаване на една нова празничност. Освен възстановяването на традиционните събори, панаири и общоселищни курбани се очертава тенденция за търсене на локални и регионални специфики, които се прокламират като символ на локални/регионални традиции¹. Историческото наследство на даден район е предпочитан обект за презентиране на културното богатство и е основа за редица общински и неправителствени инициативи за промотиране на региона с оглед развитие на културно-исторически туризъм. Настоящият текст е посветен на съграждането и развитието на един съвременен празник, възникнал в опита да се социализира един предполагаем култов паметник от епохата на траките – т.нар. Люляково светилище, разположено

¹ По въпроса вж. Троева 2011.

северно от с. Бабек, в община Брезово в Сърнена Средна гора, на границата със землището на с. Розовец.

Регионът на Брезово има древна история, с редица свидетелства за живота на хората по тези места от времето на неолита, енеолита, бронзовата и желязната епоха (Кюркчиев 1985; Сукарев 1992). В една от погребалните могили до съседното на Люляковото светилище село Розовец (Рахманлий) през 1851 г. е открито първото тракийско съкровище в българските земи, датиращо от IV в. пр. Хр. (Theodossiev 2015) и съдържащо златен венец, златен пръстен с изображения на Тракийския конник и Богинята майка, сребърни и бронзови съдове, шлем и ризница (Шкорпил 1898: 76, 124–127; Кюркчиев 1985: 23–26). Впоследствие (1879 г.) са разкопани и други могили в района, в които са открити златен венец, сребърни съдове и многобройни по-малки сребърни, бронзови и желязни предмети (Шкорпил 1898: 127; Кюркчиев 1985: 27–28, 34). На паметниците от тракийската епоха в Брезовско първи обръщат внимание братя Шкорпил (Шкорпил 1898), Богдан Филев, Иван Велков (Велков 1939). Богатото тракийско минало на района дава основание сред местни жители да се популяризира представата, че са потомци на траките, отразена в краеведско изследване за с. Розовец. Тази хипотеза се аргументира с външния вид на местните, сред които преобладавали мургани и чернокоси хора (Кюркчиев 1985: 236).

Скалният комплекс на Люляковото светилище се намира в подножието на връх със средновековна крепост, известен като Градището (Кюркчиев 1985: 38). Светилището до момента не е изследвано археологически и определянето му като такова се прави по негови външни белези. Същевременно „откриването“ му води до появата на нов елемент в културния календар на община Брезово – Празника на слънцето. Основен елемент на празника е зрелищна възстановка на тракийски обред на почитание на Великата богиня майка и Бога Слънце. Бумът на възстановките на историческото минало в световен мащаб съпътства упадък на националното в епохата на глобализма (Дичев 2016). Участниците във възстановките се стремят да репрезентират „автентично“ дадено историческо минало, като пресъздаването на религиозни обреди в някои случаи се възприема и като проява на неоезичество (Baraniecka-Olszewska 2016). Акцентът при тях е на индивидуалното преживяване и опит в синхрон с наблюдавания „афективен обрат“ в самата история (Agnew 2007). Увлечението по „живата история“ не подминава и България. Характерно за Празника на слънцето в Брезовско е това, че той има амбицията да свърже предполагаемите ритуални практики на древните обитатели по тези земи, траките, със съвременната празнично-обредна култура на българите, като „възроди“ слънцепочитанието.

„Откриването“ на Люляковото светилище става случайно. Преди няколко години, в зимен ден член на туристическото дружество „Средногорец“ в Брезово обикаля района и спира за почивка. Забелязва изсечени в скалата ромбове и съобщава наблюдението си на познати учени, които го насочват към проф. Валерия Фол. При посещението си на мястото тя определя скалния комплекс като тракийски култов парадиристичен център със слънчева стела. Новооткритото тракийско светилище назовава Люляково заради разположението му сред люлякови храсти (Дикова 2012).

През април 2011 г. в с. Розовец се провежда научна сесия по повод 160 години от първите археологически проучвания в региона. Докладът на проф. Валерия Фол е посветен именно на стелата в землището на с. Розовец². В интервю по повод събитието тя популяризира т.нар. слънчева стела и в медиите³. Според проф. В. Фол това е единствената слънчева стела в България⁴, като началото на функционирането на светилището е отнесено към третото хилядолетие преди Христа⁵.

От 2012 г. стартира ежегодното провеждане на Празник на слънцето в най-дългия ден в годината (Дикова 2012). Негови организатори са Община Брезово, туристическо дружество „Средногорец“ и Тракийско общество „Трескейа“ със съдействието на проф. Валерия Фол. Служителят в Общината, отговарящ за организирането на празника, пояснява, че предложението за Празника на слънцето е дошло от проф. В. Фол⁶. Активното участие на местната власт е от ключово значение за провеждането му. Събитието е включено в Общинския план за развитие на община Брезово в периода 2014–2020 г., където е отбелязано, че „ежегодно съвместно с екипа на проф. Валерия Фол се отбелязва денят на лятното слънцестоене на стелата над с. Бабек“⁷. Организирането на общинския Празник на слънцето/лятното слънцестоене е включено и в отчетите на кмета на община Брезово за 2015 и 2016 г.⁸ Люляковото светилище присъства и в Общия устройствен план на община Брезово⁹. За да бъде улеснен достъпът до мястото, е изградена маркирана

² <http://brezovo.bg/docs/konferencia.pdf> (4.12.2016).

³ <http://focus-news.net/opinion/0000/00/00/17588> (4.12.2016).

⁴ <http://www.brezovo.bg/news.php?item.235.1> (4.12.2016).

⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=x8W045xTgbw> (9.12.2016).

⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=x8W045xTgbw> (9.12.2016).

⁷ http://brezovo.bg/docs/052016/OPR_2014-2020.pdf (3.12.2016).

⁸ http://brezovo.bg/docs/022016/otchet_kmet_2015.pdf (3.12.2016); <http://brezovo.bg/docs/032017/01032017.pdf> (2.03.2017).

⁹ http://brezovo.bg/docs/032015/OUPO_Brezovo_zadanie.pdf (9.03.2017).

туристическа пътека, по която се тръгва от паркинг, разположен на 6 км северно от с. Бабек в посока с. Свежен. В новоизградения туристически център в Брезово се предоставя информация за маршрута до обекта и до други мегалити в региона. През 2016 г. Туристическият информационен център в града организира походи до долмен Плочата, мегалит Правите камъни, Кутела, Яйцето на змеицата, Люляковото светилище (през май, юни и октомври), Сливово градище, Попова турла и Сърнегорско кале¹⁰.

За местните хора „откритото“ светилище е повод за гордост. Те обясняват, че преди *„хората тука знаят местото, (но) не го знаят, че е толкова ценно“*. Респондент от Брезово разказва как е завел проф. В. Фол на мястото и тя е разпознала в него светилището и слънчевата стела, за които преди това не са знаели: *„май месец, когато я доведохме и се отбихме на тия скали. Тя като видя, се хвана за главата... Смятахме, че ще ѝ бъде интересно. Тя като видя, „стела“. Какво е това стела? Вика тук еди-какво си. „Щерна“. Какво е това щерна? За съхранение на вода“*.

За дата на честването на Празника на слънцето е избрано лятното слънцестоене – 22 юни или най-близкият съботен ден в съответната година. Празникът печели популярност, защото включва атрактивна възстановка на обред на безкръвни жертвоприношения в чест на тракийските богове. Тя се изпълнява от членовете на Тракийско общество „Трескейа“. Негов председател е Георги Мишев, автор на книга за античната магия и нейните реминисценции в българската традиционна култура, защитена като дисертационен труд с ръководител проф. Валерия Фол (Мишев 2015).

През 2016 г. Празникът на слънцето се проведе на 25 юни, като Общината осигури организиран транспорт с два автобуса до екопътеката към Люляковото светилище. Мнозина използваха и личните си автомобили, за да се придвижат. Последва изкачване на десетките туристи до върха. Там Празникът на слънцето се откри с изпълнение на двама гайдари. Служител на Общината прочете поздравителен адрес от Университета по библиотекознание и информационни технологии (УниБИТ) към участниците в празника, в който се посочва, че *„празникът е зареден с дълбока духовност и преосмисляне на културните форми и идентичност. Преживяването на култа към слънцето е заредено с особена енергийност и изисква синергия на усещането“*. На събитието проф. Валерия Фол изнесе кратка лекция за предстоящия ритуал.

¹⁰ <http://brezovo.bg/docs/032017/01032017.pdf> (2.12.2017).

Тя обясни, че това е „най-съхраненото светилище на Слънце-бога“, и показва на присъстващите скално изсечения олтар „с най-свещената течност на боговете – дъждовна вода“, около който жрецът и жрицата са направили венец от билки и класове, и олтарния камък с положен хляб – дар за Великата богиня. Проф. Фол допълни, че боговете трябва да бъдат хранени и славени, за да са добри с хората. Затова ритуалът включва възлияния в свещения огън, който е земно отражение на слънцето. Поради това огънят трябва да се пази чист и ако някой е изпуснал нещо в него, трябва да пости три дни и да се къпе всеки ден, за да се пречисти. След обряда с възлиянията и молитвата към Слънце-бога и Богинята жрецът и жрицата се отправят по свещения път към слънчевата стела, която е обърната на юг и „поема енергията на слънцето в най-силните му дни“. Проф. Фол обясни какво трябва да направи всеки до стелата и подчерта, че това е магически обред: „Какво трябва да направите, като минавате, за да получите сила и здраве. Опирайте си първо ръцете на плочата с разперени пръсти, защото така дланта с вдигнати пръстите нагоре символизира слънцето и неговите лъчи. След това си залепете гърба, затворете очи, просто за секунди се отпуснете да поемете енергията. И се връщате отгоре на пътеката. Никога не повтаряте пътя, по който минавате. Защото нищо, че не правите кръг, вярата е, че правите кръг – свещена обиколка“. Тя напомни, че християнството неслучайно е поставило на деня на лятното слънцестоене деня на Йоан Кръстител – Еньовден. Йоан Кръстител е просветител на Христос, а на този ден тракийските учители са учили на вяра, посвещавали са в знанието за енергията в света: „учили са, как да съхраним енергията на Космоса, на планетата Земя. Как тази енергия да е синхронна с енергията на всеки един от нас и на общността, за да живеем в здраве и без природни и други катаклизми“. Накрая сподели, че е изнесла тази своеобразна лекция, „за да сме здрави и държавата ни да върви на добре“. Според проф. В. Фол участието в такъв ритуал с желание за нещо хубаво ще доведе до получаване на здраве¹¹.

Последва ритуал, изпълнен от младежи от „Трескейа“, които са боси и облечени в бели ризи по антични образци, с венци от билки на главите¹². Обредът започва с прекадяване на приготвените за боговете храни и напитки, положени върху покривка с шевици и клас жито. Жре-

¹¹ <https://www.youtube.com/watch?v=x8W045xTgbw> (9.12.2016).

¹² В предходна година жрецът е носил венец от дъбови листа и жезъл с червена кърпа и шишарка на върха, а жрицата е била облечена в червена роба, вж. <https://www.youtube.com/watch?v=Oh7RR2BqlwU> (9.12.2016).

цът и жрицата смесват мед със зехтин, вино и мляко и правят възлияние в запаления жертвен огън. След това те се изкачват на скалата до оформеното басейнче в скалата, пълно с дъждовна вода, и издигат в посока към слънцето пита хляб и съд с напитка. Жрецът прекадява питата и я поема в ръце, а жрицата изсипва от течността на земята. След това се връщат при жертвения огън, поставят питата до него и произнасят молитви към Богинята майка, към Слънце-бога и към предците, като всяко изречение се произнася първо от жреца и се повтаря от жрицата: „[...] *Боже на Слънцето, който с окото си вечно осветяваш света над нас и света под нас, който даряваш топлина, който даряваш живот, за когото няма тайни, но чието сърце е забулено с тайни за нас, смъртните, дари ни благословията си, огрей земите ни, огрей душите ни. Нека от лъчите ти си отиде всичко нечисто, всяка болест, всяка злина, всичко, което тормози тялото и душата, за да бъдем достойни чедра на боговете. Боже, приеми благосклонно това възлияние. Нека чрез него връзката между безсмъртните и смъртните се запази и остане свята за в бъдеще. Нека тези, които са бродили по тези земи, предците ни, които са оставили кръвта и телата си, нека те ни дарят също благословията си. Нека изпълнят домовете ни с живот, живота ни да изпълнят с радост, радостта ни да изпълнят с доблест, за да бъдем достойни техни наследници. Богиньо и Боже, вземете благосклонно това възлияние. Нека чрез него се запази връзката между безсмъртните и смъртните и да бъде свята завинаги. Нека да издигнем за плод, нека да издигнем за живот, нека да издигнем за радост [...]*“.

По време на молитвата на боговете се даряват мед и плодове. Жрецът и жрицата разчупват пита хляб високо над главите си и от нея жрицата раздава на присъстващите, като започва от проф. В. Фол. Проф. Фол обяснява на множеството, че първи в процесията към стелата ще тръгнат гайдарите, „защото те отварят пътя“ с музика. Последват ги жреците, проф. Фол с пита в ръка, гостите на събитието. На стелата пръв застава жрецът и оставя от даровете. Обръща се към слънцето с вдигнати разперени ръце, следва го жрицата. Следвайки инструктажите на проф. Фол, всеки присъстващ опира стелата с длани с разперени пръсти, след това опира гръб на стелата и се обръща с длани към слънцето, изричайки наум желание молитва „за хубави неща“. Очите се затварят, човек се отпуска и се зарежда с енергия, когато слънцето е най-мощно – „ще усетите как енергията влиза във вас“, напътства проф. Фол. До стелата участниците в празника оставят дарове – цветя, билки, парченца хляб. Посетителите се снимат за спомен, представител на Общината помага при преминаването на скалите и обяснява, че стелата е дело на хората. След това се връщат до светилището по друг

път, за да се направи свещен кръг обиколка. Там под родопската музика на гайдите се извива хоро.

По обратния път от светилището към паркинга Професионалната гимназия „Златю Бояджиев“ в Брезово представя кулинарна изложба, свързана с траките. При откриването учениците запознават накратко гостите с историята, бита, поминъка и храната на траките. Преподаватели и ученици приготвят богата трапеза, на която демонстрират храни и напитки, чийто произход се отнася към тракийската епоха. Това са хляб с квас, сирене, кашкавал, кисело мляко, баница с ябълка, баница със спанак и сирене, пиле с гъби и лук, пъстърва, мед с орехи, палачинки със спанак, извара с чесън и орехи, медовина, мътеница, вино. Храните и напитките са изложени в глинени съдове. За първа година учителите са облечени в ризи с тракийски шевици и червен или жълт плат, преминаващ през рамото по античен образец. На околните дърветата са окачени табели с информация за използвани в древността растения, изготвени от Тракийско общество „Трескейа“. Участниците в празника са приканени да дегустират приготвените от учениците тракийски специалитети. В края на слизането от върха е разположено барбекю за поклонниците и туристите, желаещи да се подкрепят.

Следобед Празникът на слънцето продължава в сградата на Общината с откриване на изложба за тракийската култура в община Брезово със съдействието на Националния археологически институт с музей – БАН и Националния исторически музей. От името на Общината се връчва награда на проф. Валерия Фол за приноса ѝ за създаване на Празника на слънцето. По-късно в читалището се представя книгата на Георги Мишев „Антични следи в магически обреди от българските земи“. На него също е връчена награда за създаването и реализирането на Празника на слънцето в Брезово.

Голяма роля за популяризирането на природните и културните забележителности в региона на Брезово изиграват организирани от екипа на проф. В. Фол и от „Списание 8“ експедиции в Брезовско и тяхното медийно отразяване¹³. Предаването на БНТ „Денят започва“ от 13 октомври 2015 г. е посветено на обявления за най-голям долмен до Златосел, наречен от „Списание 8“ Божествен камък¹⁴. В предава-

¹³ Вж. например бр. 8 на „Списание 8“ от 2013 г., където е поместена статия на Желя Милчева, озаглавена „Слънчова женитба“ и посветена на Люляковото светилище, както и публикацията на проф. Валерия Фол в списание „Път“, посветена на огъня (Фол 2015).

¹⁴ <http://imedia.bnt.bg/predavanyia/denyat-zapochva/na-zhivo-ot-ankara-terorizam-po-vreme-na-predizborna-kampaniya-13-10-2015?512685> (4.12.2016).

нето В. Фол определя Люляковото светилище като скално светилище със слънчева стела във форма на пламък. Според електронни медии: „Люляковото светилище е най-силното магическо място за предричане на бъдещето в тази част от годината [...] Около тракийското светилище се носят много легенди. Една то тях гласи, че след пролетното равноденствие там започват да се събират самодиви. Старци от околните села разказват, че докато луната се пълни, човек не бива да доближава мястото, за да не бъде отвлечен от вилите и самодивите. Най-смелите около пълнолуние могат да узнаят бъдещето си. Ритуалът бил следния. Преди залез слънце човек оставя една своя риза в една от дълбоките каменни щерни, където се събира дъждовната вода. През нощта самодивите идват и правят някакви заклинателни наричания. „На сутринта понякога ризите изчезват. Това значи, че човек още не е готов да научи съдбата си. В противен случай одеждата ще се появи след три дни. Изсушете я и преспете с нея. Ако сте болен, ще оздравеете. Мъчи ли ви нещо за бъдещето, със сигурност на сън ще видите отговора“, разказвала навремето селската баячка баба Петруна [...]“¹⁵.

На страницата на ръководения от проф. Фол Институт за научни изследвания в областта на организацията, управлението и защитата на културно-историческото наследство към УниБИТ скалният комплекс е описан и представен със снимки. Изследването е реализирано по проект „Изследване на мегалитните паметници в Сърнена Средна гора“, а резултатите са представени на Втората международна конференция „Мегалитни паметници и култови практики“ (12–15 октомври 2016 г.)¹⁶. На 18 ноември 2016 г. в сградата на Общинската администрация в Брезово е открита изложба за новите видове мегалити в Брезовско¹⁷. Според поместения на сайта на Института текст в скалите на Люляковото светилище са издълбани кръгли басейни и улеи, а скалната стела от добре обработен камък с формата на пламък е поставена на скалист южен склон в оформено в скалата легло и укрепена с камъни. Тя е обърната на юг към Тракийската низина. Според информацията Люляковото светилище е „типично извънселищно светилище на връх с характеристики на място за богочитане на Слънцето“. Посочен е и аналог на стелата

¹⁵ <https://svetovnizagadki.com/самодиви-гадаят-бъдещето-на-люляково> (14.06.2016). Вж. и <http://znanie.eu> (4.12.2016).

¹⁶ <http://ichh.unibit.bg/Megaliths/Megalithic%20Monuments%20In%20Sarnen> (4.12.2016).

¹⁷ <http://www.brezovo.bg/news.php> (3.12.2016).

в землището на с. Розовец – скала със слънчев диск и скални басейни на връх Елдермен до с. Старосел¹⁸.

В последните години Люляковото светилище се популяризира сред обществеността, като влиза в програмите на туристически фирми. На клиентите се предлага *„уникална възможност да съпреживеете миг от древността сред дим на благоуханни горски треви, влияние на све- щени течности и да поднесете с почит дарове – цветя и плодове, на Тракийските божества за здраве и успех [...]“*. Според цитираната агенция светилището е *„един от основните елементи, използвани от траките за създаването на т.нар. енергийна решетка на Планета- та, изиграла своята роля за смяна на цивилизациите и подготовката към приемствеността за 6-тата раса“*. На любителите на миналото се предлага да видят и други забележителности в Брезовско – гигантско каменно „яйце“¹⁹, гигантска каменна делва, открита от братя Шкорпил и интерпретирана като жертвеник, т.нар. Прави камъни (Братята)²⁰, оп- ределени и като Портал на Слънцето²¹. В медиите кметът на община Брезово популяризира открития до с. Златосел „най-голям“ долмен като българския Стоунхендж²². До тези забележителности се организи- рат редица индивидуални, семейни, групови екскурзии, част от които са отразени в интернет с пътеписи и снимки.

Представеният Празник на слънцето в Брезовско датира от 2012 г., но вече се е утвърдил като значимо събитие от културния кален- дар на региона с амбицията да разширява своята публика. В неговото съграждане основна роля има проф. Валерия Фол и приближеното ѝ Тракийско общество „Трескейа“. Тяхното желание за възстановяване на елементи от тракийската вяра и обредност се реализира в Празника на слънцето, благодарение на подкрепата на Общината и стремежа за развитие на културно-историческия туризъм в региона. Така границата между научна експертиза и културен мениджмънт се размива, едно ха- рактерно за нашата съвременност явление. За участниците в Празника

¹⁸ <http://ichh.unibit.bg/Megaliths/Solar%20megalithic%20stela%20in%20the> (4.12.2016).

¹⁹ http://www.nasamnatam.com/ekskurzia/Praznik_na_Slynceto_Liuliakovoto_sve- tilishte_Slynchevata_stela_i_Megalitnoto_iaice-171135.html (4.12.2016).

²⁰ За тях по-подробно у Konstantinov 2016. Според автора протодолмените в Средна гора не са некрополни.

²¹ <http://invoice.cranialink.bg/Syrnena-Sredna-gora-pazi-Portalyt-na-Slyntseto.p4303> (9.03.2017).

²² <http://nbox.bg/bulgaria/item/26962-kmetat-na-brezovo-pred-nbox-balgarskiyat-stounhendzh-e-otvoren-za-poseshenie.html> (2.03.2017); <http://www.marica.bg/na-pat/zlatosel-e-noviqt-stounhendj> (9.03.2017).

на слънцето това е възможност да излязат от обичайния ритъм на всекидневието сред природата, да наблюдават и да се включат в зрелищен обред за здраве и плодородие. Празникът носи елементите както на историческите възстановки и т.нар. жива история, така и на неоезическа обредност. В препращащия към тракийската древност ритуал изследователи се превръщат в жреци, туристи – в поклонници, а местните жители се осъзнават като наследници на тракийското културно наследство. Така Празникът на слънцето дава възможност за смяна на социални роли, за преосмисляне на личностни и групови идентичности, на взаимоотношенията между човек и природа.

Литература

- Велков**, Иван 1939: Могилни гробни находки от Брезово. – *Известия на Българския археологически институт*, т. 12, св. 2 за 1938 г., 259–280.
- Дикова**, Татяна 2012: Магията на Бога Слънце в най-дългия ден на годината. – *Азбуки*, бр. 26, 4, http://www.azbuki.bg/editions/azbuki/archive/archive2012/doc_view/560-broi-26 (4.12.2016).
- Дичев**, Ивайло 2016: Културата като възстановка. – *Култура*, бр. 14, 13 май, http://www.kultura.bg/bg/print_article/view/24742
- Кюркчиев**, Минчо 1985: *Розовец. Кратък исторически очерк*. Пловдив: Христо Г. Данов.
- Мишев**, Георги 2015: *Антични следи в магически обреди от българските земи*. София: Шамбала.
- Сукарев**, Стоян 1992: *Книга за Брезово*. Пловдив: Христо Г. Данов.
- Троева**, Евгения 2011: Съвременни селищни празници в България. – В: *Светът на българина през XX век*. Съст. Елена Георгиева, Недялка Тодорова. София: Парадигма, 52–64.
- Фол**, Валерия 2015: Огънят – светлина. – *Път*, бр. 23, 13–19, <http://gutenberg-bg.com/ludogorie-wp/wp-content/uploads/2015/11/PUT-23-web.pdf>
- Шкорпил**, Херман и Карел 1898: *Могили*. Пловдив: Пчела.
- Agnew**, Vanessa 2007: History's Affective Turn: Historical Reenactment and Its Work in the Present. – *Rethinking History*, vol. 11, 3, 299–312.
- Baraniecka-Olszewska**, Kamila 2016: Re-enacting Historical Slavic Rites in Contemporary Poland: The Rękawka Fair in Cracow. – *Anthropological Journal of European Cultures*, vol. 25, 1, 185–135.
- Konstantinov**, Martin 2016: Discovery of a New Type of Megalith in Sredna Gora Mountain, Bulgaria, https://www.researchgate.net/profile/Martin_Konstantinov/publication/309717350_Discovery_of_a_New_Type_of_Megalith_in_Sredna_Gora_Mountain_Bulgaria/links/581e0eaa08aeccc08af06059.pdf
- Theodossiev**, Nikola 2015: An Introduction to Studying Ancient Thrace. – In: *A Companion to Ancient Thrace*. Eds. Julia Valeva, Emil Nankov, Denver Graninger. Oxford: Wiley Blackwell, 1–11.

The Sun Festival in Brezovsko

Summary: The present text is dedicated to the construction and development of a contemporary festival, created in an attempt to socialize a presumable cult monument of the Thracians – the Lyulyakovo sanctuary located in the municipality of Brezovo in Sarnena Sredna Gora. A major element of the Sun Festival is a spectacular reconstruction of a Thracian rite of worshipping the Great Mother Goddess and the Sun God. The celebration is supported by the municipality of Brezovo in its efforts to develop cultural tourism in the region. In the ritual reflecting back on the Thracian antiquity, researchers turn into priests, tourists into pilgrims, and local people become aware of themselves as heirs of the Thracian cultural heritage. Thus, the Sun Festival allows for changing of social roles, reconsideration of personal and group identities, and of the relationship between man and nature.

Keywords: restoration, sun worship, Brezovsko, Thracians

Assoc. Prof. Evgeniya Troeva, PhD
Historical Ethnology Department
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum
Bulgarian Academy of Sciences
Sofia, Bulgaria
e-mail: troeva@abv.bg



Гадания за женитба в Дните на св. Андрей и св. Катерина в Полша

Катя Михайлова

Резюме: Предмет на статията са различните магически практики за предсказване на женитба, изпълнявани в навечерието на Дните на св. Андрей и св. Катерина и известни като обичаите *Анджейки* и *Катажинки* в полската ритуална година. Авторката търси отговор на въпроса защо такива врачувания и предсказания се извършват точно на тези дни, като отправя към някои моменти от житията на двамата светци и акцентира на факта, че тези празници маркират началото на нов период на календарната година – началото на зимата и на Адвента (Коледния пост). Статията се основава на архивни и публикувани материали от различни региони на Полша. Споделят се и теренни наблюдения от съвременното отбелязване на обичаите *Анджейки* и *Катажинки*, които днес са изгубили първоначалната си функция и имат главно развлекателен характер.

Ключови думи: гадания за женитба, св. Андрей, св. Катерина Александрийска, *Анджейки*, *Катажинки*, полска ритуална година

Предмет на настоящата статия са различните магически гадателни практики за женитба, извършвани по време на обичаите *Анджейки* (*Andrzejki*) и *Катажинки* (*Katarzynki*) от полската ритуална година. В навечерието на Свети Андрей (пол. Анджей, 30 ноември) девойки се събират и гадаят за женитба, а в навечерието на Света Катерина Александрийска (пол. Катажина, 25 ноември) се събират момци, които извършват подобни магически практики, макар и последната традиция да е била значително по-слабо разпространена и да е отряла по-рано. Гаданията и врачуванията за предсказване на женитба не са характерни само за полската ритуална година, те са известни и на редица други народи. В Полша те са били особено популярни в миналото и се практикуват и досега под променена форма, поради което бяха избрани за тема на настоящото изследване. Ще се опитам да намеря отговор защо

подобни гадания за женитба се извършват точно в навечерието на Дните на св. Андрей и на св. Катерина Александрийска.

Св. Андрей е апостол и мъченик, роден във Витсаида, Галилея, брат на ап. Петър. Проповядвал е по земите край Черно море, в Гърция, Скития (днешна Русия), Тракия, Мала Азия, Грузия. Накрая се установил в Патра, Гърция, там намерил и мъченическата си смърт (Жития 1991: 596–599). Почитан е както от Православната, така и от Римокатолическата църква. Сред православните народи е популярен с прозвището Първозвани (*Πρωτόκλητος*), тъй като пръв сред апостолите бил повикан да тръгне след Христос и станал първият му ученик (Иоан 1: 40–41). Мощите му се съхранявали в Константинопол в църквата „Св. Апостоли“, но със завладяването на града от кръстоносците през 1208 г. били пренесени в катедралата в Амалфи, на юг от Неапол. От 1462 г. честната му глава се съхранявала в Рим, но през 1964 г. в знак на възстановените добри отношения между Римокатолическата църква и Цариградската патриаршия тя била върната на град Патра (Жития 1991: 599). Св. Андрей е патрон на Гърция, Русия, Румъния, Сицилия, Шотландия¹ и градовете Патра, Амалфи, Манила и Лука в Малта. 30 ноември е датата на неговата смърт.

В народния култ към светеца се открояват две традиции – при първата светецът се почита като покровител на брака, а при втората – като защитник от мечки, вълци и други диви зверове. Първата традиция се свързва с асоциирането на светеца с мъжкото начало в съответствие с етимологията на гръцкото му име *Ἀνδρέας* от стгр. *ἀνήρ*, ген. *ἀνδρός* – 1) ‘мъж’; 2) ‘съпруг’, и производното от него *ἀνδρεῖος* – ‘мъжествен, смел’. Втората традиция се свързва с една легенда за св. Андрей, който укротил мечка и после я яздил (Виноградова, Толстая 1995: 109), или според друг по-разгърнат вариант – мечка излязла единствения вол на св. Андрей, а той успял да я залови и да я впрегне в ралото, за да изоре нивата му, оттогава светецът яздел мечката и обработвал земята

¹ В Шотландия св. Андрей не е проповядвал, но според легендата част от мощите му били пренесени на източния бряг на страната още през IV в. от гръцкия монах Регул (*Regulus / Rule*), пазач на мощите в Патра, който дошъл тук и построил църква. Според други версии мощите били донесени в края на VI в. от мисия на августинците. Въпреки че няма достатъчно точни исторически данни дали пренесените мощи са автентични, те стават обект на поклонение за много християнски поклонници през цялото Средновековие чак до Реформацията през XVI в. Култът към тях е толкова голям, че кръстът, на който е бил привързан св. Андрей, става национален символ и влиза в знамето на Шотландия, а населеното място, където са мощите му, е кръстено на светеца – Сейнт Андриус (*St Andrews*), вж. <http://celticsaints.org/2014/0330a.html> (25.06.2019).

с нейна помощ (Попов 1993: 81; Гоев 2005: 63). Магическите гадателни практики за женитба, свързани с възприемането на светеца като покровител на брака, са познати и сред източноправославните славяни, и сред католиците, но много повече се срещат при католиците. При някои католически народи тези гадателни практики в навечерието на Деня на св. Андрей са особено разпространени, например в Чехия, Словакия, Полша, Швейцария, Германия, докато при някои православни народи те са практически неизвестни, например при южните славяни и при румънците. При българите и сърбите (Източна Сърбия) извършваните обредни практики в Деня на св. Андрей са свързани изключително с почитането му като защитник от мечки и празникът е наричан често *Мечкин ден*. На този ден в различни региони на България (предимно на север от Балкана) се вари царевица, жито, грах, боб и зърната се хвърлят през комина на печката със закланянето мечката да яде варената, а не суровата царевица и другите земеделски култури, домашните животни и хората: „На ти, мечко, варен папур, че да не ядеш лятоска суровия“, наричали за мечката например в Троянско (Гоев 2005: 62), или: „На ти, мецо, кукуруз, че да не ядеш суровия и да не ядеш стоката и човеците“ (Маринов 1914: 526). Строго се спазват забраните за тъкане, предене, шиене, а ножиците, с които се извършват тези женски работи, се завързват по примера на подобие в положителната хомеопатична магия с пожеланието така да останат „завързани“ и челюстите на мечките и вълците (Пак там: 522). В румънския народен календар пък Андреев ден е наричан *Вълчи ден* или *Куция вълк* и на този ден се изпълняват различни обредни практики за предпазване от вълци и върколаци (вж. Попов 2008: 57).

* * *

В Полша св. Андрей е смятан за патрон на девойките за добър брак и там народната традиция на магическите гадателни практики за женитба е особено богата. Първите сведения за такива практики по полските земи са известни от проповеди на свещеници от XIV и XV в., в които те се осъждат строго (Rośpiech 1987: 15). Повече данни са документирани през XVI в. във връзка с изгарянето на клада от страна на църквата на магьосници, предсказвали бъдещето (Brencz 2006: 242; Ogrodowska 2006: 244). Важно е да се подчертае, че гаданията по време на обичая *Анджейки* са били практикувани не само сред селското население, но и сред шляхтата (Obyszajе 2006: 294). Някои изследователи споделят тезата, че тези магически гадателни практики са преминали като обичаи от дворянския двор към селото, теза, с която не мога напъл-

но да се съглася. Тук приемам по-скоро твърдението на Зигмунт Глогер, че магическите практики в подобни варианти са били разпространени независимо и сред двата вида население на Полша (Gloger 1900: 377).

Най-убедителното обяснение на причината такива врачувания и гадания да се извършват в навечерието на празниците на св. Андрей и св. Катерина Александрийска е, че в традиционната народна култура това време се възприема като граничен период и тези дни отбелязват началото на нов цикъл в календарната година. Според представите на селянина и неговия народен календар селскостопанската година има два сезона – зимно и лятно полугодие, които имат и свои светци „предводители“². В католическия народен календар за светци, предвестници на зимата, се смятат св. Мартин (11 ноември), св. Катерина, св. Андрей и св. Никола, като техните образи във фолклорните текстове са във връзка обикновено със селскостопански и други човешки дейности. Така, от една страна, в земеделската година до Деня на св. Андрей свършва вегетационният период и свързаните с него земеделски дейности и този ден е смятан за фактическото начало на зимата. От друга страна, в католическия календар до Деня на св. Андрей завършва старата църковна година и този ден се смята за начало на новата литургична година. Оттогава настъпва и Адвентът (Коледният пост)³. По-точно, началото на Адвента е от Света Катерина (25 ноември), но се приема, че същинският строг пост започва от Свети Андрей (30 ноември). В полския фолклор са популярни пословици и поговорки по този повод: *Św. Katarzyna Adwent zaczyna, Św. Jędrzej jeszcze mędrzej (ściślej)* [Св. Катажина започва Адвента, а св. Енджей още по-строга] (Frankowski 1928: 62); *Święta Katarzyna klucze pogubiła, Święty Jędrzej znalazł, zamknął skrzypki zaraz* [Св. Катажина загубила ключовете, св. Енджей ги намерил и заключил веднага цигулките] (Bystroń 1976–II: 39); *Święta Katarzyna adwent związuje, a święty Andrzej jej poprawuje* [Света Катажина Адвента завързва, а свети Анджей я поправя] (Ogrodowska 2006: 251).

² По-подробно по този въпрос вж. Попов 2004: 81; Mihaylova 2016: 84–85.

³ Адвент – от лат. *adventus* ‘идване, пришествие’ – период от четири седмици преди Коледа в католическия и протестантския църковен календар, време на очакване и духовна подготовка както за Рождество Христово, така и за Второто пришествие на Исус Христос. Названието „пост“ в превода на български тук е донякъде условно, тъй като периодът се характеризира с друг вид обичаи, не е определен от църквата като време за покаяние и не е свързан с въздържание от храна, подобно на този в православния календар. Времето се характеризира със смирение, молитви, бдение и въздържание от шумни забави и преди всичко – с радост от предстоящото раждане на Спасителя.

В народната традиция всеки граничен или преходен период и всяко начало са свързани с гадания за бъдещето. Магически практики за предсказване на бъдещето се извършват също в дните, отбелязващи зимното слънцестоене, като Света Лучия (практиките са останали от празнуването ѝ още по стария юлиански календар на 23 декември, сега се празнува на 13 декември по нов стил), също на Бъдни вечер, Нова година и в Деня на лятното слънцестоене – 24 юни, Рождението на св. Йоан Кръстител. Гаданията в тези дни са свързани предимно с предсказания за времето, плодородието през следващата година, правят се също и гадания за женитба, но те не са основни. Магическите гадателни практики в навечерието на Свети Андрей и Света Катерина са най-вече за женитба, по-общите гадания за времето или берекета са изключение.

От друга страна, вярвало се е, че в такива гранични периоди през нощта излизат различни свръхестествени, демонични сили. Повсеместна сред православните народи е представата, че в нощта срещу Андреевден излизат зли духове на умрели хора, наречени върколаци, които можели да се превръщат в кучета и вълци (Попов 2008: 57), с това може да се обясни защо в навечерието на този ден се извършват апотропейни магически практики за предпазване от диви животни, за което стана дума по-горе. На подобни гранични или преходни дни от полския народен календар също се активират нечисти сили и зли духове, например на Света Лучия се вярвало, че на границата на селото излизат магьосници (Frankowski 1928: 64). В нощта срещу Свети Йоан Кръстител също се вярва, че излизат всякакви магьосници, бродници и др., срещу които се извършвали апотропейни магически практики. Освен това дните по време на Коледния пост са свързани с култа към мъртвите. Повсеместно е разпространена представата, че това е време, когато може да се общува с отвъдното и че тогава на земята се връщат душите на мъртвите, а те могат да предсказват бъдещето, затова и точно в тези дни живите гадаели за плодородие, женитба и др.

* * *

Магическите гадателни практики за женитба в навечерието на Деня на св. Андрей са многобройни и най-разнообразни. Ще се спра само на най-популярните от тях.

Леенето на восък или олово в навечерието на Свети Андрей се извършва във всички региони на Полша, това е най-популярната магическа практика, която е прилагана често и при други народи в баяния и магии – например при уплаха или страх (Тодорова-Пиргова 2003:

196–213). Леенето на олово или калай е по-старата практика, която се е прилагала до края на XIX в., но отдавна вече е забравена. Полският етнограф и фолклорист Оскар Колберг посочва редица такива примери в своите сборници с народописни материали, ето един от тях от региона Великополша, документиран от него в с. Сулмежице през 1820 г.:

Тогава [вечерта преди Андреевден – б. а., К. М.] разтопяват олово или калай в лъжици, след това изливат разтопеното в съдове, пълни с вода; от излятото изведнъж във водата се образуват различни фигурки, подобни или на занаятчийски инструменти (напр. чук, нож, шило, ренде и т.н.), или на мебели, покъщнина (маса, гардероб, църковен олтар и т.н.) [...] или на някакви други предмети. Ако от разтопеното олово се образува във водата нещо подобно на оръжие, фуражка или сабя, то това предсказва със сигурност, че [бъдещият жених – б. а., К. М.] ще бъде войник, ако се „покажат“ цигулка или тръба, то той ще бъде музикант и т.н. Ако девойката си „излее“ чук или мех, то със сигурност ще се омъжи за ковач или шлосер; ако „излее“ гредя или гардероб, то със сигурност ще се омъжи за търговец или дърводелец; ако е каруца или житен клас – за колар или земеделец и т.н. (Kolberg 1963: 205).

От около средата на XIX в. се прилага само леене на восък, като практиката претърпява постепенно малко изменение. Например в Шльонск (Силезия) разтопеният восък се излива във вода и след като изстине, образувалата се фигура се държи до лампа или друго светещо тяло и се гадае по сянката, отразила се на стената или опънато платно. Фигура, наподобяваща котка, куче или дете, предсказва старомоминство; фигура на птица или мъж – успех сред мъжете; фигура на гнездо – скорошна сватба; фигура на цвете – хубав живот (Rośpiech 1987: 16). Восъкът се „лее“ обикновено през слама или метла, а днес практиката е модифицирана – леенето става през дупката на ключ. „Небесната символика“ на сламата е свързана с раждането на Спасителя – трапезата на Бъдни вечер се слага върху слама, асоциираща се с яслите на Христос. Известни са едновременно демоничните и апотропейните функции на метлата – от една страна, като средство за магии и неизменен атрибут на вещици и магьосници и от друга страна, като оръдие срещу тях, средство против уроки, болести и инструмент за прогонване на зли духове и всякакви демонични сили.

Повечето от гадателните практики в навечерието на Андреевден са по-скоро магии, действащи на принципа на подобие, и представляват положителна хомеопатична магия – например посипват леглото на де-

войката или земята около него с ленено или конопено семе, т.е. както семето расте и се размножава, така и девойката да ражда. Това т.нар. сеене на лен е равностойно на обсеиването със семена на младоженците и има също „оплодителна“ символика. „Сеенето“ е придружено с определен тип заклинания. В районите около Краков и Закарпатието (днес по-голяма част в Западна Украйна) и във всички полско-украински гранични райони, докато хвърляли лененото семе, казвали: *Swiaty Andreju! / Ja na tebe lon sieju; / Daj mene znaty, / Z kim budu zberaty* [Свети Андрей! / аз на тебе ти сея лен; / дай ми да разбера, / с кого ще го събирам] (Gołębiowski 1830: 320). Подобна популярна практика сред украинците е документирана и от Любен Каравелов в средата на XIX в. В навечерието на Свети Андрей момите гадаят, като обикалят дома, сеят семена от коноп или лен и пеят: *Я, Святый Андрію, / Конопельки сію; / Дай же, Боже, знаты, / Съ кѣмъ весельє граты* [Аз, свети Андрей, / сея коноп; / дай ми, Боже, да разбера / с кого ще играя на сватбата]. И в съня им се присънва жених (Каравелов 1861: 270). В друг вариант момите сеят ленено семе и пеят: *Святый Андрею, / Я на теб ълень с ъю; / Дай же мини знаты, / За кѣмъ я буду твой лень рваты* [Свети Андрей, / аз ти сея лен; / дай ми да узная, / за кого ще късам аз твоя лен] (Пак там).

В някои региони на Полша са познати и други гадателни практики с ленено семе. През нощта срещу Андреевден садят семена от лен, коноп или жито на определени места в полето, в саксии или в гърнета. Лена садят най-вече по пътечка, водеща към къщата, за да дойде бъдещият съпруг по нея. Тези „насаждения“ наричали „градините на св. Андрей“, над тях правели различни магии и казвали заклинания (Ogrodowska 2006: 247). Православните лемки (пол. *Lemkowie*) в Югоизточна Полша гадаели също, като гледали кой ще мине пръв по тази засята с лен пътечка – ако е мъж, това е знак, че девойката ще се омъжи тази година, но ако е жена – чака я още цяла година моминство (Madzik 1965: 285). Това, че семената, които се „сеят“, са обикновено от лен, не е случайно и това е свързано с „небесната символика“ на лена. Тази представа срещаме във фолклорни текстове както у католици, така и у православни. В български народни песни например пътят на душите към рая е направен от ленено влакно. Ленено семе се слага и на трапезата на Бъдни вечер. В региона Подхале в Полша на Задушница раздавали за душите на умрелите лен на просящите, като вярвали, че по ленените влакна молитвата на просящите отива направо до Исус Христос. На този ден по време на църковната литургия жените стискали в шепите си стръкчета лен в посока на главния олтар за душите на умрелите, в замяна на което се надявали на награда за богат урожай (Giżycka 1913: 70–71).

Част от магическите практики се извършват или с живи твари, или с мъртви предмети, като посоката на ритуалните действия и цялата организация на пространството са с определена конотация.

Гадания с живи твари, т.е. с животни, са регистрирани в региони като Куяви, Горна Силезия и други: в стаята се пуска гъсок (на някои места със завързани очи) и се гледа – до което момиче се приближи най-напред, то ще се омъжи първо (Gołębiowski 1830: 321; Gloger 1900: 378; Kolberg 1962: 148; Pośpiech 1987: 17). Във Великополша девойките оставяли на земята в стаята по къшей хляб, след това пускали вътре куче и гледали чий къшей то ще хване най-напред – тази девойка ще се омъжи най-рано (Brencz 2006: 243). Тази практика била известна в различни варианти и в други региони – за примамка служели парченца месо, салам или намазани със сланина филийки, наричани *енджейки* (*jędrzejki*), девойките ги поставяли под краката си, а в стаята били пускани различни животни – петел, куче или котка, като се гледало в каква последователност животното изядва оставените примамки, в такава последователност ще се омъжат и девойките (Ogrodowska 1997: 241). В Подлаше (*Podlasie*) и в други региони момичетата излизали на двора и слушали от коя страна ще залае кучето тази вечер – от същата страна ще дойде и бъдещият съпруг (Gołębiowski 1830: 321; Petera 1983: 5; Obyszaję 2006: 173).

При гаданията с мъртви предмети лявата страна е натоварена с определена семантика. Доста популярна практика, извършвана и до днес, е нареждането на левите обувки на момичетата в посока от стената към входната врата – момичето, чиято обувка първа прекрачи прага на къщата, най-бързо ще се омъжи (Obyszaję 2006: 173). Другаде гледали дали обувката е достигнала прага с носа или с петата – ако е с носа, това е добър знак, ще излезе от къщата, т.е. ще се омъжи, а ако е с пета – няма да се омъжи, а ще остане вкъщи цялата следваща година (Gołębiowski 1830: 322; Gloger 1900: 378). Подобна практика била също да хвърлят лявата обувка през рамо, стоейки с гръб към входната врата, и да гледат дали тя е стигнала прага на къщата. Гадаели и с игли или свещи – пускали във водата две игли или две свещи, поставени в черупки от орехи, и следели дали ще доплуват една до друга (Ogrodowska 1997: 240). Друга практика, разпространена във всички региони на Полша, е скриването под три чинии на три предмета: венчален пръстен, броеница и кукла. Момичетата отхлупват чиниите с вързани очи. Намирането на броеницата предсказва, че ще остане стара мома, в друг вариант – че ще стане монахиня; венчалният пръстен – че бързо ще се омъжи, а куклата – че ще има незаконно дете, преди да се омъжи. Гадаели и с прежда – под-

палвали две кълба прежда, символизиращи девойката и нейния любим, хвърляли ги нагоре, като гледали дали ще се съединят и ще изгорят заедно, което предсказвало силна любов до гроб (Пак там: 240). В с. Хибов, регион Подлаше, момичетата запалвали прежда и гледали на коя страна се накланя димът – от тази страна ще дойде и бъдещият съпруг. В селата Хородишче, Остроменчин и Пашенки, същия регион, всяко момиче отивало със завързани очи до плета на къщата, а останалите гледали до какъв кол от плета се е приближило – такъв мъж и ще има: ако колът е тънък, то и мъжът ѝ ще е слаб, ако колът е крив, то и съпругът ѝ ще е куц (Peters 1983: 6). Популярна практика в региона Куяви, но също и в други региони, била девойките да откъсват клонче от дървото вишна, да го слагат в съд с вода и да гледат дали ще цъфне на Бъдни вечер – ако цъфне, ще се сбъдне желанието им за женитба, което са си намислили в момента на откъсването на клончето (Brencz 2006: 243).

Сънищата в нощта срещу Свети Андрей се смятали за много важни, вярвало се, че всичко, което се присъни тогава, се сбъдва. Девойката слагала под завивката си мъжки панталони или друга част от мъжкия гардероб с надеждата, че така ще ѝ се присъни нейният бъдещ любим. Значително по-нова практика в различни региони на Полша е девойките да пъхат под възглавницата си празни листчета и листчета с написани мъжки имена на познатите им ергени. На сутринта листчетата се теглят със завързани очи. По първото изтеглено листче гадаят за името на бъдещия си съпруг. Ако обаче първото изтеглено листче е празно, това означава, че девойката няма да се омъжи през цялата идваща година. За да е успешно това врачуване, било необходимо да се пости през целия ден преди сън (Peters 1983: 6; Brencz 2006: 243).

* * *

Денят на св. Катерина Александрийска в полския католически народен календар е смятан за последния ден преди новата литургична година и последния ден, в който все още е разрешена светската музика. Тогава ергените се събирали на последната веселба преди Андреевден, когато започвал Адвентът и когато всякакви веселби и свирни вече били строго забранени и се смятали за грях: *Święta Katarzyna śmiechem, święty Andrzej grzechem* [Света Катажина със смях, Свети Анджей с грях]. На Света Катерина приключва периодът, когато са разрешени сватбите: *Święta Katarzyna śluby ucina* [Света Катажина прекъсва сватбите]; *Święta Katarzyna adwent zaczyna, adwent zawiązała, a dziewczucha nieszczęśliwa, że się nie wydała* [Света Катажина Адвента започва, Ад-

вента завързва, а девойката е нещастна, ако не се е омъжила] (Ferenc-Szydełkowska 1988: 228–229). Който не е успял да се ожени досега, можел именно в навечерието на Света Катерина да погадае за бъдещата си женитба. Традицията за врачувания и гадания на този ден идвала според някои автори, като Йежи Клиндер, от Гърция и била свързана с произхода на името на светицата *Aikaterínē* от гръцката дума *καθαρός* ‘чист, невинен’, поради което се смятало, че „св. Катерина трябва да е патронка на честните и добродетелни момци, които желаят да встъпят в брак, и на благочестивите девойки годеници“ (вж. Ogródowska 2001: 78). Може да се каже, че св. Катерина Александрийска е възприемана при католиците, при гърците и при източноправославните славяни изобщо като помощница на младите при избора им на добър брачен партньор и покровителка на брака⁴. Тази представа води началото си от житието на светицата, отхвърлила всички други женихи и устремила се към „своя небесен годеник Христос“. В съня си св. Катерина получила годежен пръстен⁵ от детето Исус, след което се отдала до края на живота си на целомъдрие и затова получила прозвището „Богозвана невеста“ (Жития 1991: 583). Наблюдава се и една малка разлика в традициите – в повечето други католически страни в навечерието на празника на св. Катерина гадаят за женитба девойките и денят се смята за женски празник, докато в Полша е обратно – гадаят за брак момците. Доста от магическите практики са същите или подобни на тези, извършвани в навечерието на Андреевден, което навежда някои изследователи на мисълта, че гаданията на момчетата в навечерието на Света Катерина са възникнали по подобие на врачуванията в навечерието на Свети Андрей. Така момчетата, подобно на момичетата, откъсвали клонче от вишна и го засаждали в саксия, като чакали да цъфне по Бъдни вечер или по Нова година – чието клонче цъфне най-рано, той ще се ожени първи (Gloger 1900: 377; Gołębiowski 1830: 319; Ferenc-Szydełkowska 1988: 228; Obyszajło 2006: 173). Ергените също слагали женска дреха (бельо) под завивката, за да им се яви в съня годеницата; слагали и листчета с женски имена под възглавницата, за да научат сутринта името на избраницата си – все

⁴ По-подробно за тази функция на св. Екатерина при другите народи вж. у Попов 2005: 208–213.

⁵ В християнската книжнина пръстенът подобно на кръга е знак за божествената безкрайност, но и знак за вяност към Бог. Например пръстенът, даван на монахините, е символ на „сгодяването“ на душата им с Христос, т.е. посвещаването им на Бог и християнската вяра. Такова значение има и пръстенът като атрибут на светците (Lurker 1989: 176; вж. и Fourlas 1971).

популярни обичаи, отразени и в пословици: *W noc Świętej Katarzyny są pod poduszką dziewczyny* [В нощта на Света Катажина девойките са под възглавницата] (Ogrodowska 2001: 79). Гаданията на този ден вече били рядкост в началото на XX в., а днес на празника *Катажинки* не се извършват от момчетата никакви гадателни практики.

* * *

Ако врачуванията и предсказанията на празника *Катажинки* вече са напълно забравени, то гадателните практики на празника *Анджейки* са разпространени също и днес, но в съвременния си вид те са придобили характер на популярни детски забавления, каквито имах възможност да наблюдавам в София и Варшава през последните 15 години. В Полското училище в София, където се обучават децата на постоянно живеещите в България поляци, те се организират за най-малките ученици от I до IV клас. Популярният от миналото обичай леене на восък се извършва в модифицирана форма – вместо през слама восъкът се „лее“ през дупката на ключ. Практикува се често гадаене и с обелка от ябълка. Обелката се хвърля през лявото рамо, колкото може по-далеко назад и се гледа при падането ѝ на земята каква буква се е образувала – това ще бъде първата буква от името на бъдещия съпруг. Гадателните практики се изпълняват от малките момиченца, но на тях вече присъстват и момченцата от класа. Поради невръстната възраст на участниците често гаданията не са свързани с предсказания за женитба, а имат по-общ характер. Така в средните общообразователни училища във Варшава се организира обичаят *Анджейки* за най-малките ученици и това е много популярна развлекателна практика, за която дори в пресата се публикуват различни „рецепти“ за гадания. Една от най-разпространените в миналото практики е модифицирана сега по следния начин: под няколко чинии се слагат различни предмети, като химикалка, бонбон, рисунка на черна котка, листче хартия, които вече нямат матримониален характер. Всеки от учениците посочва избрана от него чиния, но с вързани очи. При отхлупването на чиниите се гадае по предметите: химикалката означава: „Учи се прилежно“; бонбонът – „Скоро те очаква изненада“; черната котка – „Пази се от фалшиви приятели“; листчето хартия – „Скоро ще се запознаеш с много интересен човек и ще го обикнеш“ и т.н.

В най-ново време гаданията и врачуванията за женитба се практикуват също от младежите както в селата, така и в градовете, като изцяло се променя обредната им функция за предсказване на личната съдба и

те придобиват изключително развлекателен характер. Мои информатори от планинския регион Подхале, един от етнографските региони с най-добре запазени традиции, споделят, че по-рано било забранено на момците да идват на гаданията на момите, но вече към средата на XX в. привечер преди Деня на св. Андрей девойките се събирали да гадаят за бъдещата си женитба, а по-късно вечерта идвали и момците, правели джумбуши и веселбата, песните и музиката траели до зори⁶. В Силезия вечерта преди Свети Андрей се уреждат танцови забави в частни квартири, а напоследък все по-често и в клубове, ресторанти и т.н. Ако изобщо се извършват някакви гадателни практики, те представляват само допълнителна весела атракция за вечерта (Pośpiech 1987: 18). В гр. Познан, Великополша, както и в други полски градове, местните власти с помощта на медиите организират в пъбове, дискотеки или ресторанти празник *Анджейки*, което съвременният полски етнолог Анджей Бренч обяснява като проява на фолклоризъм и целенасочено търсене на някаква симбиоза между процесите на глобализация и процесите на връщане към собствените корени (Brencz 2006: 245).

Литература

- Гоев, Ангел 2005: *Календарни обичаи на балканджиите*. Габрово: Фабер.
- Виноградова, Людмила Н., Светлана М. Толстая 1995: Андрей. – В: *Славянские древности. Энциклопедический словарь*. Под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. Москва: Международные отношения, 109–111.
- Жития 1991: *Жития на светците*. Под ред. на Партений, епископ Левкийски и архимандрит д-р Атанасий (Бончев). София: Синодално издателство.
- Каравелов, Любен 1861: *Памятники народного быта болгар*. Кн. 1. Москва: Типография К. Андерса.
- Маринов, Димитър 1914: *Народна вяра и религиозни народни обичаи. (Сборник за народни умотворения и народопис 28)*. София: Българска академия на науките.
- Попов, Рачко 1993: *Кратък празничен народен календар*. София: Етнографски институт с музей при БАН.
- Попов, Рачко 2004: Свети Мина в календарната традиция на балканските народи. – *История*, № 4–5, 79–88.
- Попов, Рачко 2005: Народнохристиянският култ към Света Екатерина в славянски и балкански контекст. – В: *Етнографски проблеми на народната култура*. Т. 7. Отг. ред. Рачко Попов. Съст. Ваня Николова. София: Етнографски институт с музей – БАН, 204–223.

⁶ Инф. Анджей Бук от с. Кошчелиско, Татрански окръг, Малополско войводство, зап. Катя Михайлова в гр. Закопане, 22 октомври 2014 г.

- Попов**, Рачко 2008: *Светци и демони на Балканите (Сравнително етноложко изследване)*. Пловдив: Летера.
- Тодорова-Пиргова**, Ивета 2003: *Баяния и магии*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.
- Brencz**, Andrzej 2006: *Wielkopolski rok obrzędowy. Tradycja i zmiana*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Bystroń**, Jan Stanisław 1976: *Dzieje obyczajów w dawniej Polsce: wiek XVI–XVIII*. T. 2. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ferenc-Szydelkowa**, Ewa 1988: *Rok kościelny a polskie tradycje*. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.
- Fourlas**, Athanasios A. 1971: *Der Ring in der Antike und im Christentum. Der Ring als Herrschaftssymbol und Würdezeichen*. Münster: Verlag Regensburg.
- Frankowski**, Eugeniusz 1928: *Kalendarz obrzędowy ludu polskiego*. Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Giżycka**, Bronisława 1913: Z podań i wierzeń ludowych na Podhalu. 1. Dzień Zaduszny. – *Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego* 34, 69–71.
- Gloger**, Zygmunt 1900: *Rok polski w życiu, tradycji i pieśni*. Warszawa: Jan Fischer.
- Gołębiowski**, Łukasz 1830: *Lud polski, jego zwyczaje, zabobony*. Warszawa: Drukarnia A. Gałęzowskiego i spółki.
- Kolberg**, Oskar 1962: *Dzieła wszystkie*. T. 3. Kujawy I. Wrocław–Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze; Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza [1. wyd. 1867].
- Kolberg**, Oskar 1963: *Dzieła wszystkie*. T. 10. Wielkie Księstwo Poznańskie II. Wrocław–Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze; Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza [1. wyd. 1876].
- Lurker**, Manfred 1989: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*. Tłum. bp Kazimierz Romaniuk. Poznań: Pallottinum.
- Madzik**, Jan 1965: Zwyczaje doroczne Łemków. – W: *Nad rzeką Ropą. Zarys kultury ludowej powiatu gorlickiego*. Red. nauk. Roman Reinfuss. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Mihaylova**, Katya 2016: Experiencing Religion in Folklorised Christianity. – In: *Experiencing Religion. New Approaches to Personal Religiosity*. Eds. Clara Saraiva, Peter Jan Margry, Lionel Obadia, Kinga Povedák, José Mapril. Zürich: Lit Verlag, 81–104.
- Obyczaje 2006: *Obyczaje w Polsce. Od średniowiecza do czasów współczesnych*. Praca zbiorowa pod red. Andrzeja Chwalby. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Ogrodowska**, Barbara 1997: Obyczaje. – W: **Ogrodowska**, Barbara, Elżbieta **Piskorz-Branekova**, Magdalena **Ślusarska**. *Kalendarz polski. Historia i obyczaje*. Warszawa: Wspólnota Polska, 147–242.
- Ogrodowska**, Barbara 2001: *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce. Mały słownik*. Warszawa: VERBINUM.
- Ogrodowska**, Barbara 2006: *Polskie obrzędy i zwyczaje doroczne*. Warszawa: MUZA SA.
- Petera**, Janina 1983: *Obrzędy i zwyczaje zimowe*. Biała Podlaska: Muzeum Okręgowe w Białej Podlaskiej.
- Pośpiech**, Jerzy 1987: *Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku*. Opole: Instytut Śląski w Opolu.

Съкращения

Иоан – Евангелие от Иоана

Practices of Fortune-Telling about Marriage on St Andrew's and St Catherine of Alexandria's Day in Poland

Summary: The article deals with the different magic practices of fortune-telling about marriage which take place on the eve of St Andrew's and St Catherine of Alexandria's Day, known as *Andrzejki* and *Katarzynki* in the Polish ritual year. The author aims to explain why these ritual practices are carried out on these days in particular, basing her argument on certain moments in the *vitae* of the two saints and on the fact that these saints' days mark the beginning of a new period in the calendar year, namely the beginning of winter and the beginning of the Nativity Fast (Advent). In their contemporary form the fortune-telling customs of the *Andrzejki* and *Katarzynki* festivals have evolved into a popular children's entertainment.

Keywords: fortune-telling about marriage, St Andrew, St Catherine of Alexandria, *Andrzejki*, *Katarzynki*, Polish ritual year

Assoc. Prof. Katya Mihaylova, PhD
Department of Comparative Folklore Studies
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum
Bulgarian Academy of Sciences
Sofia, Bulgaria
e-mail: katya.mihaylova27@gmail.com



Разкази и образи



Индивидуализиране при разказването

Доротея Добрева

Резюме: Наблюденията за индивидуализиране при разказването се конкретизират върху примери от хумористичните приказки и анекдотите и специално върху разкази от първо лице за пакостите на едно момче (КБП 1994: *1681С), които досега, макар и документирани, не са били разглеждани по-подробно в българската фолклористика. Разказвачът герой напуска родното село и дома си, обикаля близки селища, преживява много преमेждия и трагикомични недоразумения, завръща се невредим въщи. Тези „автобиографични“ наративи, колкото и различни на пръв поглед, имат установена структура по отношение на композиция, сюжет, жанрови и стилистични особености (рамкирано повествование, начални и финални формули, локализиране на действието). По-голямо е въздействието им при устно изпълнение от даровити разказвачи, които умеят да представят най-невероятна история като уж достоверен разказ за свое приключение.

Ключови думи: Приказки за надлъгване и небивалици, разкази от първо лице, жанрови и стилистични особености

Посвещавам този текст на паметта на Евгения Мицева. С Жени ме свързват дълги години приятелство и работа по съвместни научни проекти (т.нар. тогава „колективни планови задачи“) в проблемната група за проучване на прозаичния фолклор (на „прозаичите“ или „приказниците“) в секция „Словесен фолклор“ в Института за фолклор (сега „Антропология на словесните традиции“ в Института за етнология и фолклористика с Етнографски музей – БАН). Големите ни общи изследователски задачи бяха събиране и издаване на народната проза от Благоевградски окръг¹, ръководени от Стефана Стойкова и Тодор

¹ Теренни проучвания (1978–1979 г.) и колективният труд „Народна проза от Благоевградски окръг (Нови записи)“ (СБНУ 58, 1985).

Ив. Живков, и дългогодишната и трудна работа по изработването на сюжетен каталог на българските народни приказки, първоначално под ръководството на Росица Ангелова, а по-късно на Стефана Стойкова (КБП 1994).

Ще започна изложението с уговорката, че така заявената тема е твърде обширна, тъй като индивидуализирането по принцип е в основата на устното предаване на наративите във фолклора. Размислите върху възможностите и границите за индивидуализиране на фолклорните разкази предполагат множество различни подстъпи, например от гледна точка на т.нар. приказна и неприказна проза², на „класически“ фолклорни жанрове и „устни разкази“ за конкретни събития с индивидуално значение (Баева 2013: № 34, 211–212), от гледна точка на документиране и изследване на репертоара на отделни разказвачи, техния светоглед, предпочитания, индивидуален стил на разказване и пр. (Neumann 1993).

Разсъжденията ми се ограничават в *разказването на хумористични приказки и анекдоти*. Вероятно много от нас са наблюдавали на терен случаи, когато добри разказвачи – с артистични дарби и чувство за хумор – умело приспособяват традиционни анекдотични фабули и разказват *историите като свои приключения*³. Тази особеност е много характерна за приказките за надлъгване и небивалиците (КБП 1994: 1875–1999; Thomas 1996), *когато разказът се води от първо лице ед. или мн. число и разказвачът е герой и участник в приказното действие* (Neumann 1993a).

² Известно е, че жанровете на неприказната проза показват по-ярко изразена тенденция за индивидуализиране, отколкото приказките.

³ Един пример от моите наблюдения: Кръсто Марков Лилов или Кръсто Заека, както го наричат според прякора на фамилията му Заеците, е известен в родното си село Лехчево с изпълнителските и импровизаторските си умения. Част от репертоара му са традиционни анекдотични фабули, които той умело и с успех представя като свои лични истории. „Това всеки не може да го измисли“ – добавят онези, които се наемат да преразкажат чутото от Заека. „Събрали се два-се-трийсе мъже, чекат да си приберат козите. И той иде, и застане. Почне. И они само: „Еми онаа“ – и го подсетат. И он почне онаа. И да рече, че му е омръзнало, че ги е разказвал. Казва, казва, казва, казва... И инсценира, не само ги разказва. Некой път като бръмбар бръмчи, като котка, като куче, секак...“ Зап. Доротея Добрева в с. Лехчево, Михайловградско (днес община Бойчиновци, област Монтана), през март 1988 г. (Добрева 1995: 114–117).

Приказката за пчелата, разказана със завладяващо майсторство, е един от примерите за пресъздаване на популярен сюжет за надлъгване в лична форма:

„Имаме много кошере и сто пчели. И една пчела липсва, нема а. И ниа с едно мое унуче ше иеме да търсиме пчелата, такова мънинко като тава тѐ. [Разказвачът има предвид шестгодишната внучка на Райна Василова. Двете присъстват на записа.] Тук-там, по селото, и отидохме до Козлодуй. Пчелата от онаа стран Дунава оре. Един влах прегнал è с едно магаре и оре. Я насàдих една семка от тиква накрай Дунава, порàсте вражѐ и минах подънак Дунава. Викам на влаха:

– Я, ти, таа пчела е моя!

– Земи си я.

Ама натрътила шия.

Казва:

– Земи един орех и го строши и наложи и оно ше премине.

Минах аз от таа страна, наложих пчелата, а оно като порàсте един голе-ем орех на главъта ѝ. И като идеме нанасам, дечурлиата, мънинките, почват да брулат ореи. И са запрѐчи една буца земля на дръвото, и станà една голема ливада. Ше а кòсим я. Зимам косата и изрѐсте един заек, я като фрѐли косилото у заека, оно са заби косилото у ушетò му и он окòси ливадата. [Всички се смеят.] – То е приказка, не е истина.

Сега ше сбираме сеното. Сбираме, плàстиме, плàстиме, на пласт голем. И опрех до небото. Викнах на наште да ми подадат манàрчето⁴, да просечѐм небото, та да дозавършим навиляка⁵. И ми дадоа манарчето, просекох. Оно горе ангелчетата яле млеко кисело и като почнаа да мабият, хе-хе, по главата, та ми сѐ ожулиа главата. Я, немам коса. [Разказвачът действително е плешив. Всички се смеят.]

И как ше слезем. Един от ангелете ми вика:

– Земи си дрѐите разпори и конец по конец, конец по конец, и ги наврѐжи, и ше слазаш по възлите надолу.

Врѐвех надолу, врѐвех надолу и до едно мѐсто стемни се, и я на един възел спрех, накладох огън на възела, избрѐках качамака, навечерах се, ама ше пушим тутун... – И оттогава не съм пушил, ама тѐ тогава ше пушим. – Запалих лулата и от лулата фрѐкна една искра, запали конца – „Буф!“ доле, та у една млàка⁶. Тука у млàката нашта, Стублата⁷.

⁴ Манàрче – брадвичка, секирка.

⁵ Навиляк – купа сено.

⁶ Млàка – мочурище.

⁷ Стублата – местност край селото, естествен кладенец, където извира вода. „И турнато дърво, големо, шуплò дърво, и излазàла водата, и на дървото му викат, дека е излазала водата – сега му казват трѐби, а тогава стубла му викааме. И това е Стублата.“

И са заглъвих, и не мож да излезнем. Никой нема кой да ма спаси. Само не съм са удавил, дотука [разказвачът показва с ръка до шията си], ама не мом да излезнем.

През тва време една патица дива, дойде и снася яйце на главата ми, като полаг, у косата ми. Изчупи са патета, дойде една лесица и я – дръж! – за опашката, и ма изтегли“⁸.

Тук лесно се разпознава сюжетът на надлъгване на воденица, обаче без рамкиращата история за облога на хитро момче с къосе воденичар⁹ и небивалицата е представена като фантастична авантюра от живота на разказвача.

По-надолу ще се спра по-подробно на друг сюжет, в който разказвачът е герой в низ от също толкова невероятни истории.

Такъв разказ е публикуван в статия на Цветана Романска (Романска 1976: 203–225), посветена на разказвача Лако Найденов Тодорейски от с. Карлиево, Пирдопско¹⁰, познат в родното си село и в околните селища като „отличен разказвач и голям шегаджия“. Той е весел, общителен, приветлив, става естествен център на компанията, разказва приказки, анекдоти и предания за възрастни и за деца, като подбира репертоара си в зависимост от слушателите (Романска 1976: 210–211).

Между „характерните разкази“ на дядо Лако е разказът „Какво съм патил през детинско време“, озаглавен така от самия него:

„Куга бех на 14 години, пасех си наши овце и сам загубил една. Тате на портата ги брои. „Една – кае – си загубил. [...] Д’идеш да я намериш!“ И аз тръгнах да я дира. [...] Зех си тоягата и ляба и зех пътя нагоре, та у село Мирково“. Нататък следва редица от пакости и злополучни недо-

⁸ АИФ № 217, п. 1, 37–39, № 18, зап. Доротея Добрева на 23.11.1982 г. в с. Д-р Йосифово, Михайловградско (днес община Монтана, област Монтана), от Иван Пеков Рапонски, род. 1902 г., образ. VIII клас, технически курс за машинист, машинист в мелница. При разказвача ме изпрати една от внучките му, около 30-годишна, като си спомни, че когато е била дете, той ѝ е разказвал приказката за пчелата. Съседката Райна Йорданова Василова, род. 1905 г., IV клас, земеделие, от която записах около 30 приказки, не беше чувала приказката на Иван Рапонски и искрено се забавляваше по време на неговия разказ.

⁹ КБП 1994: 1920Н: Надлъгване между момче (циганин, Хитър Петър) и къосе воденичар (поп, кръчмар, хаджия). Многобройни са примерите (български и чужди) за това, че този вид приказки се разказват от първо лице ед. или мн. число, като повествованието се води съответно от името на героя (на героя и баща му, на героя и брат му). Вж. в БНТ 10, 1963: 267 и сл.; Rausmaa 1996.

¹⁰ Лако Найденов Тодорейски, род. 1884 г., зап. Цветана Романска през март 1961 г. в с. Карлиево, Пирдопско (днес община Златица, Софийска област).

разумения. Пазарил се за пастир, но по невнимание подпалил кошарата и овцете се опърлили. По пътя към Челопеч срещнал търговец с магаре, опитал се да му помогне, но сгрещил отново. Следващата беля се случила в Златица: в тъмното вместо кучето претрепал биволето. Отново побягнал и се скрил в сандъка на един кошер. Ергени дошли да крадат мед и го отнесли в сандъка през града, през Бакаджък (местност край Златица), оставили го в близката гора. Скрil се в хралупата на един дъб и уплашил крадците. В Пирдоп се цанил за слуга, тръгнал да доведе баба акушерка за жената на господаря, удавил бабата, попарил новороденото с вряла вода. „И яз се уплаших и бегах. Додох у нашето село [...] и си утидох дома“ (Романска 1976: 217–219).

Според Романска това е опит на разказвача „да създаде сам произведение на битова тематика“. Под влияние на приказките, които знаел, той „съчинил своята автобиография за младежките си години“ (Романска 1976: 216). Дядо Лако разказвал патилата си на възрастните и на децата. И едните, и другите го слушали „с голямо внимание, дори с любопитство“ (Романска 1976: 219).

„Автобиографичният“ разказ на дядо Лако всъщност представя познат в разказната традиция сюжет за „момче (слуга) пакостник“. Фабулата е международно разпространена, документирана е в множество разнообразни версии и варианти¹¹, в това число и от наши колеги при теренни проучвания през 70-те и 80-те години на XX в. Такъв разказ за „Патилата на едно момче“ е записала Любомира Парпулова в с. Православен, Първомайско:

„Като бяф малък още, на четиринайсе-петнайсе години, ний имаме сбор тука, в Първомай, свети Танас“. Баща му го пратил на лозето, но хлапакът отишъл на сбора. Баща му го изгонил от къщи.

„Бре-е! Аз, сега, ко да правя? Решив да ида да търся да се спазарявам аргатин някъде. Минах Борисовград (по-рано се казваше нашия град), отидаф отсреща Марица, има едно село Градина“. Там се спазарил да пасе биволи за „един кат нови дрехи, един кат стари и пет иляди лева пари“. Вместо кучето убил биволчето, след това заколил магаренцето.

¹¹ КБП 1994: *1681C + *1875* + 1680. Александра Попвасилева цитира близки до примера на Романска румънски и македонски варианти (Попвасилева 1986). Вж. и Neumann 1999. Разказите трудно се поддават на схематично описание и структуриране в сюжетни типове. Границите между сюжетните типове на хумористичните приказки и анекдотите много често се размиват въз основа на разнообразен арсенал от близки мотиви, които се комбинират по различен начин. В българския каталог (КБП 1994) сме въвели множество препратки и формулно описание на вариантите.

Побягнал и в съседното село попаднал на сватба. Скрил се да ношува в плевнята.

„Таман съм заспал, те пък имали обичай младата булка със зетя – в плевнята първата вечер ша бъдат. Да бъде берекетлия“. Паднал от гредата и изплашил младоженците. Отново побягнал и замръкнал в друго село. Скрил се под леглото в една кухня и така станал неволен свидетел на прелюбодеяние на стопанката. Съпругът се прибрал ненадейно и подгонил любовника, а хлапакът успял да избяга незабелязан.

„Пристигнах си у нас и викам на бащата: „Ша слушам веке. Кот кажеш, ша изпълнявам. Много лошо чузд хляб да ядеш – викам. – Не е лесна работа. И оттогава назад винаги съм послушен. И досега“¹².

Наративите, колкото и различни на пръв поглед, имат установена структура по отношение на композиция, сюжет, формални и стилови особености. Комичният ефект се постига чрез натрупване на поредица от пакости, недоразумения и неочаквани развръзки. Разказвачът герой напуска родното село и дома си, по време на странстванията си из близки селища и местности среща различни хора, заема се с различни дейности, навсякъде причинява щети, изпада в беди и абсурдни положения. Измъква се невредим от всяко прежедие и се завръща здрав и читав вкъщи.

Разказвачите обикновено представят своя фиктивен автобиографичен разказ като „Какво съм патил през детинско време“ (Романска 1976: 217), „Моите патила“ (СБНУ 49, 1958, с. 557, № 138, с. Ракита, Брезнишко), „Мойту историю“ (СБНУ 32, 1918, с. 574, № 9, с. Метохия, Кюстендилско) или „Кога бев јас дете“ в македонски варианти (Попвасилева 1986: 66).

Начална и финална формула¹³ рамкират повествованието и му придават завършеност на цялостен разказ, независимо от разнообразието и броя на включените в него епизоди¹⁴. Героят на историята е момче, съответно приказките са разказвани предимно от мъже. Единствен разказ

¹² АИФ № 63, 227–230, с. Православен, Първомайско (община Първомай, област Пловдив), зап. Любомира Парпулова на 10.12.1977 г. от Георги Христовоз Проданов, 56 год., образ. VII клас, овчар. КБП 1994: *1681С.

¹³ Освен цитираните тук варианти: „Кига бе малечък сакае да се учим на занаят“ [...] „И от тъгай съм рекъл: не ми тебе занаят за учим! Остади си земледельц“ (СБНУ 49, 1958, с. 557, № 138, с. Ракита, Брезнишко, зап. Ал. Мартинов).

¹⁴ За комбинации с мотиви от други сюжетни типове от хумористичните приказки и анекдотите вж. описанието на вариантите в КБП 1994: *1681С.

от жена е документиран Васил Гарнизов, но разказаната от първо лице „женска версия“ не се отличава от обичайната фабула¹⁵.

Приказките често са били предназначени за детска аудитория. Много от разказвачите са ги слушали в детските си години. Така възрастните са умирявали малките палавници, поучавали са ги по ненатрапчив и забавен начин да бъдат послушни. Подобни поучения предлагат някои финални формули. Текстът от сборника на Горо Горев (СБНУ 57, 1983, с. 853, № 112, с. Вършило, Бургаско) е с пряко дидактично внушение: „Пакостливото козарче [...] ходило, скитало и като не намерило никъде [хляб], върнало се пре родителите си в тяхното село и хми поискало прошка да остане пре тях. Разбрало то, че най-хубаво си е пре татко и пре майка“. В други финални формули разказвачът се дистанцира от „своята история“, подчертавайки шеговито фиктивния ѝ характер: „Я ги узе [наниза с жълтиците на момата], та си купи симит. Арчи от ни, арчи, ама и йоште си имам“ (СБНУ 32, 1918, с. 574, № 9, с. Метохия, Кюстендилско, зап. Йордан Захариев).

Действието най-често е локализирано¹⁶ в назовани с конкретните им имена селища и местности от околностите на селището на разказвача и слушателите.

Разказвачите блъфират, уверявайки слушателите (а и записвачите), че това са техни действителни прежеждия. Разказите от първо лице (за „моите патила“) са, от една страна, жанрова конвенция на приказките за надлъгване и небивалиците. От друга страна обаче, те са и стилистично средство, което тъкмо при автобиографичните разкази заличава границите между фикция и действителност (Shojaei Kawan 1993: 753). Фиктивните уверения за достоверността на разказаното са и реторични фигури за управление на вниманието и интереса на слушателите. Те са част от етикета на разказвача, от „езика“ за художествената комуникация в групата. Много по-въздействащи и забавни са тези разкази при устно изпълнение, особено когато разказвачът притежава индивидуал-

¹⁵ АИФ № 324, 1–7, № 1, Турлачето, зап. Васил Гарнизов, с. Меляне, Михайловградско (днес община Георги Дамяново, област Монтана) на 16.07.1982 г. от Мария Първанова Георгиева, род. 1907 г., образ. IV клас, земеделие. Разказвачката знае приказката от „един старец, дето я казваше на децата, при казаните за варене на ракия“. Срв. КБП 1994: *1681C + 1875 + 1900 + *1655*.

¹⁶ По-подробно за различни прояви и функции на локализирането при разказването вж. Бояджиева 2002. За локализиране и персонализиране на хумористични приказки и анекдоти вж. Добрева 1995: 9–11, 27 и сл.; Добрева 2002: 170–173.

ни изпълнителски умения да представи най-невероятна история като достоверен разказ за свое приключение¹⁷.

Разказвачите следват установени повествователни модели и стратегии, използват в различен контекст и по различен начин готови структурни елементи и формули. Все пак преди всичко надарените разказвачи умеят да боравят креативно с арсенала от мотиви, сюжети и реторични фигури, които са усвоили в процеса на обучението им в култура, за да представят „майсторски“ и убедително „своята история“.

Литература

Баева, Вихра 2013: Устен разказ (също: народен разказ, меморат, житейски разказ, личен разказ, персонален наратив). – В: *Slovník termínů slovesného folkloru. Bulharsko / Речник на термините от словесния фолклор*. България. Jaroslav Otčenášek, Vihra Baeva a kol. / Ярослав Отченашек, Вихра Баева и др. Praha–София: Etnologický ústav Akademie věd České republiky – Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей – БАН, 211–212.

Бояджиева, Стоянка 2002: Локализиране при разказването. – *Български фолклор*, № 3–4, 48–58.

Георгиева, Албена 2000: Фолклорният разказвач като лично присъствие между текста и слушателя. – В: **Георгиева, Албена**. *Разкази и разказване в българския фолклор*. София: Фигура, 67–78.

Добрева, Доротея (съст.) 1995: *Хитрост хитрост прехитря*. София: Наука и изкуство.

Добрева, Доротея 2002: Образът на свещенослужителя в наративната култура. За употребата на словесния текст. – В: *Фолклор, традиции, култура. Сборник в чест на Стефана Стойкова*. Съст. и ред. Стоянка Бояджиева, Доротея Добрева, Светла Петкова. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 162–177.

Попвасилева, Александра 1986: Приказната тип АТ 1355С кај некои балкански народи. – *Македонски фолклор*, № 38, 63–68.

¹⁷ „Автобиографията“ на Гочо Донеv Проданов от с. Овчарци, община Раднево, област Стара Загора, род. 1912 г., документирана от Албена Георгиева на 21.07.1986 г. (АИФ I № 55, 86–93, № 20), е „отрицателен пример“ в това отношение. Бай Гочо не се е изиявявал в селото като разказвач. Той възпроизвежда съдържанието на историята, но не умее да я пресъздаде по завладяващ и забавен начин и съселяните му не му признават правото да разиграва лично участие в авантюрни сюжет (Георгиева 2000: 74–75).

Романска, Цветана 1976: Към въпроса за съвременното състояние на народната приказка и за ролята на разказвача в българския фолклор. – В: *Въпроси на българското народно творчество. Избрани студии и статии*. Съст. Петър Динеков, Стефана Стойкова. София: Наука и изкуство, 203–225.

Neumann, Siegfried 1993: Individualisierung. – In: *EM* 7, 158–160.

Neumann, Siegfried 1993a: Ich-Erzählung. – In: *EM* 7, 10–15.

Neumann, Siegfried 1999: Mißverständnisse. – In: *EM* 9, 707–717.

Rausmaa, Pirkko-Luisa 1996: Lügenwette (AaTh 1920–1920 H). – In: *EM* 8, 1274–1279.

Shojaei Kawan, Christine 1993: Junge am Bären(Wolfs)schwanz (AaTh 1875, 1900). – In: *EM* 7, 751–757, hier 753.

Thomas, Gerald 1996: Lüge, Lügengeschichte. – In: *EM* 8, 1265–1269.

Съкращения

АИФ – Архив на Института за фолклор при Българска академия на науките. София.

БНТ 10 – *Българско народно творчество в дванадесет тома*. Т. 10. *Битови приказки и анекдоти*. Отбрали и редактирали Петър Динеков и Стефана Стойкова. София: Български писател, 1963.

КБП 1994 – **Даскалова-Перковска**, Лиляна, **Доротея Добрева**, **Йорданка Коцева**, **Евгения Мицева**. *Български фолклорни приказки. Каталог*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.

СБНУ – *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина* [от кн. 27, 1913 – *Сборник за народни умотворения и народопис*]. Кн. 1–65, 1889–2012. София: Министерство на народното просвещение / Българско книжовно дружество / Издателство на Българска академия на науките / Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.

AaTh – *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. Anti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen* (FFC 3). Translated and Enlarged by Stith Thompson. Second Revision (FFC 184). Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1961 (1973).

ATU – **Uther**, Hans-Jörg. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. Part 1–3 (FFC 284–286). Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2004.

ЕМ – *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. Begründet von Kurt Ranke mit Unterstützung der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Herausgegeben von Rolf Wilhelm Brednich zusammen mit Heidrun Alzheimer, Hermann Bausinger, Wolfgang Brückner, Daniel Drascek, Helge Gerndt, Ines Köhler-Zülch, Klaus Roth, Hans-Jörg Uther. Redaktion Doris Boden, Ulrich Marzolph, Ulrike-Christine Sander, Christine Shojaei Kawan. Bd. 1–15, 1977–2015. Berlin–New York–Boston: De Gruyter.

Individualization in Narrating

Summary: The observations on individualization in narrating are based upon examples from humorous tales and jokes, and specifically upon narratives told in the first-person, singular, about the acts of mischief of a young lad (CBF 1994: *1681C). Documented by folklorists on numerous occasions, these first-person narratives have not yet been examined in greater detail in Bulgarian folklore studies. In them, the narrator protagonist sets out from his home and native village, wanders about villages in the vicinity, experiences numerous mishaps and tragicomic misapprehensions, and returns home safe and sound. Diverse as these “autobiographical” narratives appear at first glance, they exhibit a well-established structure in terms of composition, themes, and features of genre and style (such as a story frame, opening and closing formulae, action localization). Their impact is much greater when orally performed by talented storytellers who are capable of presenting a most unbelievable story as an allegedly true account of their own personal adventure.

Keywords: tall tales, first-person narratives, features of genre and style

Assoc. Prof. Doroteya Dobрева, PhD

Department of Anthropology of Verbal Traditions
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum
Bulgarian Academy of Sciences
Sofia, Bulgaria
e-mail: ddobрева@hotmail.com



Лафът като съвременна фолклорна форма – един труден опит за жанрово обособяване

Богдан Дичев

Резюме: Текстът разглежда възможното обособяване на една група от популярни речеви обрати като самостоен паремийен жанр, познат с разговорното, но популярно определение „лаф“. В началото се разглежда родството между „лафа“ и пословиците и поговорките, а съответно и стиловата и функционалната близост между „лафа“ и тарикатския език, както и на спадането на трите речеви модела към полето на фразеологията. Тъй като целта на текста е свързана с разграничаването на „лафовите“ конструкции спрямо пословиците и поговорките, в случая не се изследват връзките между тях и тарикатския език, а само се посочват някои техни близости и различия. В аналитичната част на статията се проследяват главните и популярните белези на провербиалните изрази според утвърдените научни становища у нас, като се посочват общите и несъвпадащите им елементи в комуникационен, социокултурен, смислов и функционален план. В края е направен опит да се опишат същностните характеристики на лафа като паремийна форма с оглед на възможността да се определи като съвременен фолклорен жанр, макар и неговите корени да са проследими и няколко десетилетия назад във времето. Приложена е таблица с над сто примера за явлението „лаф“.

Ключови думи: лаф, тарикатски език, провербиални изрази, ситуационна употреба, фразеология, фразеологично явление, фраземна единица

В съвременната паремииологична речева практика съществува едно особено явление, което не може да бъде подминато с лекота. Да го наречем работно и компромисно „лафове“ с пълното съзнание, че – от една страна – тази разговорна лексикална единица е дрипавата Пепеляшка на бляскавия бал на строгите научни термини; и – от друга страна – че може би по-точно определение на това явление не може да се даде. Речниковата статия за думата „лаф“ в „Българския етимологичен речник“ извежда значението ѝ от персийски през турски като „дума, приказка; слово“ (БЕР 1986: 325–326). Оттам например идва и етимологията на

фамилното име на обичания български словоохотлив комик Кръстьо Лафазанов.

Но „дума“ (като „раздумка“) и „приказка“ (като „разговорка“, като „лафмохабет“) съвсем не изчерпват значението на лафа. В уличния жаргон най-общо „лаф“ означава ярко, образно, артистично, смехотворно заредено остроумие – например такъв е изразът „Кърти мивки“. Лафът в това свое фолклорно проявление се превръща в паремияен конструкт с нова функционалност в нашия език. Тъкмо тук възниква въпросът дали може да бъде причислен към по-широките полета на пословиците и поговорките, или може да бъде обособен в някакъв самостоятелен дял, а защо не и жанр, в системата на паремиологичните единици, който условно да бъде наречен „лафове“¹.

Възможната принадлежност на лафовете към класа на поговоръчните и пословичните конструкции (занапред ще ги наричаме и с термина, използван от Магдалена Елчинова – *провербиални*) не бива да бъде едностранчиво възприемана, независимо дали може да бъде приета, или отхвърлена. Лафът принадлежи със своята природа и към едно друго по-младо, но по-динамично променящо се явление – към тарикатския език на младите хора. За беля понятието „младост“ е подвластно на темпорално-културния континуитет – една е била младостта през 60-те години на миналия век като културен светоглед и словесен репертоар, друга е младостта на виртуалното ни съвремие. Съответно тарикатският жаргон не на затворените общности, а на възрастово и социално определените (ученици, студенти, съквартилци, колеги) се променя твърде бурно във времето. Така възникват и разнородни лафове: едните, бележещи типологията на староградската предвоенна култура (*Майка плаче, грамофон свири, паяк търкаля земното кълбо*), и другите – на така нареченото ни „глобалистично“ съвремие (от англезичното *олдтаймър* до чисто нашенското *Направихме се трудни за рисуване*).

Очертаването на тези две езикови зони – провербиалните изрази и тарикатския жаргон, не ги определя като затворени и враждебни една към друга, но техните културни полета са трудносъотносими в нередки случаи: как да разпрострем обединителния купол над зони, съдържащи едновременно изрази като *Любов и кашлица не могат да се скрият* и

¹ Ако се говори за изтъкнатата афористичност на провербиалните изрази, то например Михаил Гаспаров привежда няколко жанрови разклонения на афоризма (Гаспаров 2018: 70–71). Защо тогава да не предположим, че афористичната инерция на фолклорните обновяващи се модели не са довели до появата на един съвременен подвид – лафа.

Гидам си по аязмото, майна, и к'во да скивам – един чакал ми захапал кифлата? Тоест – стародавна народна пословица и тарикатски свръх-стилизиран жаргон, превърнат в присмехулен лаф над пловдивския речеви модел.

Разбира се, от друга страна, към сферата на тарикатския говор могат да се отнесат много от законите и смисловите взаимодействия на провербиалните конструкции, процеси и явления. А също и обратното – изследвайки характера, стилистиката и образността на поговорките, не можем да не забележим, че някои от тях са проникнати от кротка и просветляваща мъдрост, а други звучат именно „тарикатски“ и може би за времето си са имали функцията именно на „гъзарска“, целенасочено профанна, надменно вулгаризираща реч: *Език кости няма, ама кости троши срещу Мома и диня отвън не могат се позна какви са.*

С една дума – нима си струва труда да обособяваме две вербални тенденции и техните производни, наслаждаващи се в културна традиция и словесно богатство през вековете, след като те биха могли да бъдат припознати като сродни въпреки своята категорична различност в плана на първосигналната рецепция?

Да, категорично си струва, защото в пресечната област на взаимодействие на провербиалните явления и тарикатския език се раждат хитроумни лафове, които трудно можем да ги окачествим като поговоръчен конструкт или като тежкарско перчене. Тъкмо защото имат своя специфична и многолика езикова природа и своенравно поведение в комуникационния поток. Поради тази причина смеем да заявим, че лафът може да се разграничи като силно независим съвременен фолклорен жанр въпреки преливните му характеристики в посоката на другите два жанрови и езикови модела.

Без претенции за категоричност можем да отбележим с голяма степен на увереност, че и трите гореспоменати явления попадат под всеобемания свод на фразеологията². И наистина – трудно може да се намери поговорка, пословица, конструкция или словесна единица на тарикатския жаргон, която да не бъде обвързана с някаква степен на фразеологизация – обикновено доста висока. И то тъкмо затова, че фразеологията изследва аномалните езикови връзки в противовес на традиционните езиковедски дисциплини, а в посочените зони на езика действа изключително активна метафоричност и образно-емоционална мотивировка, която изтласква значенията на думите отвъд познатите им

² За изследователския обхват на фразеологията спрямо пословиците и поговорките говори и Григорий Пермяков, за което ще стане дума по-нататък.

граници, в пространства, където тълковните лексикографски статии са безсилни.

В този ред на мисли един от възможните подходи за класификация и систематизация на провербиалните, тарикатските конструкции и хибридната им категория – лафовете, е лексикографският подход на „Чешкият фразеологичен речник“, който разделя фразеологичните явления на четири подкатегории: сравнения, глаголни изрази, безглаголни изрази, изрази със статут на изречение. Но тази помирителна класификация е удобна само за фразеологията, не и за фолклористиката, която търси функционалните и културните механизми на всяка езикова единица, превръщаща се в народен или поне в общностен словесен рефлекс. Така че, ако обединителните гравитации тласкат трите явления към единно фразеологично ядро, обратната тяга на разграничението помежду им действа също с дълбоко обосновано усилие. Все пак не можем да избягаме от факта, че всеки един лаф представлява фраземна единица – от единична дума, през глаголните и безглаголните изрази и сравненията, та чак до изразите с изреченски статут, така че го приемаме в угода на обективността и за наше удобство.

Скромните цели на настоящия текст са да изведат общото, а накрая – различното между поговорките и пословиците като основна категория и лафовете като хибридно явление между тях и продукцията на така наречения „тарикатски език“. Да се приравнят лафовете с явлението „тарикатски език“, би било твърде елементарно. Лафът като комуникационна функция и като семантична основа има далеч по-усложнени форми на проявление от жаргона на високомерното, нарцистичното и показното позъорско езиково поведение. Но много лесно лафът може да проникне в словесния реквизит на това поведение и да го раздвижи, обогати и облагороди с артистична и увлекателна пластичност.

От друга страна – да уеднаквим лафа като явление с поговорките и пословиците, също би било недалновидно поради разнородния реторичен заряд, поради разноликата им приложност и смисловата им нееднородност. Първият компромис би удовлетворил социолингвистите, а вторият – паремииолозите. Обединението на трите явления под знамената на фразеологията (което би било от лингвистична гледна точка напълно оправдано) би обезличило инак пъстротата на комуникационните и културните модели, съпътстващи употребата на всеки един от посочените езикови феномени.

Скромното усилие на този текст е свързано с опита за еманципацията на лафа като отделна паремийна единица, имаща жива връзка с тарикатския словесен маниер. Но за да има достатъчно ясна основа за

размисли, трябва да се приведе езиков материал, от който да се отгласнем и с който да оперираме в съпоставка. Затова предлагаме един примерен репертоар от около стотина лафа, познати на почти всички от нас, както и тяхната примерна, чисто работна класификация (табл. 1).

Предлагаме разделение на базата на преобладаващата семантична тежест на отделната фраземна конструкция – без оглед на това дали е отделна дума, или цяло изречение.

В теорията на провербиалните единици нерядко се говори за тяхната оценъчна характеристика и за образната им, ситуационно структурирана мотивировка. Затова в първата колона на таблица 1 представяме лафове, при които доминира оценъчността и засилената емоционалност на изказа, където ролевите разположения на провокираната представа за еталонна и конкретна ситуация и съпътстващите реквизити не са така активни: те са свързани предимно с оценъчното определение на обект, комуникативен процес или действие като малоценни или изключителни, като глупави, наивни, досадни, безсмислени, невъзможни, пренебрежими; а нерядко извеждат и апликатора на лафа като независим, незаинтересуван, надвластен по отношение на дребнавата суетност, тоест имат изразителна авторефлексивна оценъчност³.

Във втората колона, напротив, представени са лафове, които градят образна аналогия за някаква ситуация еталон и нейното конкретно проявление – пиянство, неприкрит сексуален флирт, игра на карти, премура, ръкостискане, смърт, тъмнина, студ, закана и др.

Третата колона съдържа най-любопитните представители на жанра, тук условно наречени „трансформационни и имитативни“. Те са породени от позната публична реалност – от интервю, от филм, литературна творба, песен, рекламен клип, изказване на известна личност, популярен кадър или картина. В своята изначална контекстуална обвързаност те са разбираеми за всички като псевдосентенция с артистичен, игрово моделиран характер. Обикновено те се трансформират в плана на конкретна ситуация, като пазят някаква връзка с контекстуалния си ситуационен прототип – тази връзка може да е ярка (като при пословиците и поговорките), може обаче и да е смътна и формално изведена. Важното при тях е имитативността – ролевото завръщане към субстратната реплика, но с нейното иронично отражение, със спазени интонация, сценични маниери, с присмехулното ѝ прилагане в плана на конкретната ситуационна употреба.

³ Всички лафове имат авторефлексивен комуникативен и социокултурен код. Въпросът е, че в лафовете от първия тип той е осезаемо акцентиран.

Таблица 1. Примерна класификация на лафовете

I. Преобладаващо оценъчни	II. Преобладаващо ситуационни	III. Трансформационни и имитативни
1. Ти да видиш! 2. Кифла, дупе, лъвче, гъзе, баровец, пухльо, батка, лузър, минус 3. Ти си ми пациент, бе! <i>(някой е глупав или неумел пред някого)</i>. 4. Оди се пери / Оди се гръмни! 5. Аре улево! 6. Оди бери дждожен! 7. С чужди лайна дъвка ще си правиш! <i>(някой употребява чужди лафове)</i>. 8. Дреме ми на шмайзера / на фара / на мандрагората. 9. Не ми пука / Не ме грее. 10. Ще си го преместя от единия в другия крачол <i>(не ми пука)</i>. 11. Сутрин пия две лъжици „майната му“ и не ми пука. 12. Изби рибата / Уби коча с лопатата 13. Кърти мивки! 14. Счупи тъпомера! 15. Щом те влече... 16. Аре нема нужда!	1. Сега или веднага? 2. Това е друга бира. 3. Успях да я омаломощя <i>(за боцкане на маслинка)</i>. 4. Наказахме се. 5. Налюляхме се. 6. Наковахме се. 7. Напих се на мотика / на куче / като руски обущар 8. Направихме се трудни за рисуване 9. Напил се е като детството на човечеството! 10. Махнах си главата. 11. Недей с отварачката <i>(при нескопосан удар с глава по топката по време на мач)</i>. 12. Аз ги събирам като пчеличка, ти ги сереш като слон <i>(когато някой извади висока комбинация на белот)</i>. 13. Вътре мечки нема <i>(когато играчи на белот „влязат вътре“, същото като „вътрешно отделение“)</i>. 14. Гепи шалтера <i>(лаф при ръкостискане)</i>. 15. Скъса ми се гъона. 16. Разката ми се фамилията. 17. Разказа ми се играта. 18. Ела ме ритни! 19. Като ти шибна една, и няма да те съберат две часовникарски бригади. 20. Гушна букета / Ритна камбаната / Опъна петалата. 21. Навън не е за мъже <i>(студено е)</i>. 22. Бели мечки и пингвини. 23. Имам грешка в личната си карта. Гледам – пише България. Излизам навън – Сибир <i>(в смисъл, че е студено)</i>. 24. Бой на негри в тъмна нощ. 25. На жабата очите, на бивола рогата <i>(неразбираеми драсканици – при рисунка или при грозно писане)</i>.	1. Какво да кажем ние с гайдите? 2. Мамка му и прасе! 3. Шест без десет. 4. Шести номер. 5. Горе на черешата. 6. Айнцу-цвайнцу – дрън! 7. Койту играй, пичели. 8. Тате каза, че ще ми купи колело, ама друг път. 9. Роднина – милиционер, роднина – милиционер. 10. Лошо, лошо, Седларов, лошо! 11. Куче касичка, къща касичка... 12. Той ще ме цака мене с топла бира! 13. Господ е българин! 14. Вдигам самолета. 15. Оооооо, Пепи! 16. Кажй, баба, „тенкю“. 17. За бога, братя, не купувайте! 18. Гледам, гледам и не вярвам на ушите си. 19. Конграчулейшънс! 20. Простатата алармира. 21. Казва ли ти някой, пък и смее ли човек да пита? 22. Найс, а? 23. Бай хуй. 24. Ко? Нйе! 25. Борбътъ праи парътъ, парътъ праи ранътъ, ранътъ праи борбътъ! 26. Повредата не е във Вашия телевизор. 27. Исках да гласувам, ама немах желание. 28. Къде сбъркахме?! 29. Ти усия, мамо! 30. Не'ам нерви! 31. Има сделка. 32. А дано, ама надали.

17. Детска радост – шарени бонбонки! 18. Манджа с грозде. 19. Да, да, ама не! 20. Чудя се, ако ударя селянин, ще му важи ли гражданската? 21. Къртиш мивки. 22. Цепиш мрака.	26. Майка плаче, грамофон свири, паяк търкаля земното кълбо. 27. За един приятел питам. 28. Уцели гредя! 29. Отваряш ли ми се? 30. Искаш да ми кажеш нещо на въпреки ли? 31. Станахме на мармалад! 32. Станахме на кълбета. 33. Ще го пиша дъждовен (<i>няма да работя нищо</i>). 34. Ми така му кажи – нема какво да го псуваш (<i>казва се именно когато някой напсува някого</i>). 35. Кой? Аз ли да си еба майката?! (<i>като уж гневно възражение по повод невинна препоръка или забележка</i>). 36. Ще те скъсам по рисуване (<i>сексуална закана</i>). 37. Леле к'ви крака – пет минути път с език! 38. – Айде чао! И умната! Па ако не – русата! (<i>може да се изиграе между двама комуниканти</i>). 39. К'ви XYZ, к'ви пет лева? 40. Грешката е вярна. 41. Гоня боба с тротинетка (<i>казармен лаф за трудното хващане на бобените зърна в рядка бобена чорбица</i>). 42. Гони ме като служебна киевка („юрка“ ме). 43. Да не ти се напукат петите?! / Що не си вземеш антинапукопетин? (<i>когато някой прекалява с угаждането</i>). 44. Не се филмирай / Вкарах се в егати филма! 45. Като те гепя, ще те разлепя! / Като те стисна, ще те издрисна! 46. Извинете, опитах се да запея (<i>при звучно оригване</i>). 47. Акам да папаш! (<i>вулгарен отговор на въпросително „А?“</i>)	33. Ниско над тополите (<i>при футболен шут високо над вратата</i>) 34. Шъ тъ праа да умиргаш! 35. Лош мат'рял...
---	---	---

Полета на припокриване и несъвпадане на лафовете с пословиците и поговорките

Съвсем бегло, повърхностно и лапидарно, без ни най-малка претенция за изчерпателност ще очертаем общите белези на пословиците и поговорките според най-разширените и популярни научни представи. Целта на текста е да изведе възможната версия за обособяването на един съвременен паремийен жанр – лафа, а вече перспективното развитие на тази идея би изисквало конкретни, детайлно сегментирани и тясно фокусирани наблюдения и съпоставки.

Сред основните белези на провербиалните конструкции се посочва тяхната клишираност, като в разбирането за речевото клише Григорий Пермяков разглежда нарастващата езикова непрекъснатост от лексикалната единица до сложните вълшебни приказки с две и повече сюжетни линии, като рамкира полето на действие на фразеологията не от единичната дума⁴, а от фразеологичните обрати до свръхфразовите паремии, възпроизвеждани от двама участници в диалога (Пермяков 1988: 80–81). Попаднала в прожекторните конуси на фразеологията, традиционно пословицата се приема за устойчиво и непроменливо клише, докато поговорката позволява да бъде редуцирана, размествана, използвана частично, като това мнение не се поддържа повсеместно (Otčenášek, Baeva 2013: 199). Стефана Стойкова застъпва становището за реципрочната трансформация между двата жанра (Стойкова: 2008: 12), както и привежда примери за вариативност дори в строгите схематични структури на пословиците. От тази гледна точка, от аспекта на клишираната езикова структура, лафът може спокойно да бъде причислен към клишираните структури на речта.

Неп пряката връзка между текста и ситуацията и честата образна мотивировка са другите белези на пословичните и поговоръчните изрази (Елчинова 1988: 9). Магдалена Елчинова говори за три вида ситуации при провербиалните изрази – експлицирана ситуация на пословичния текст, имплицитна ситуация на употребата му и комуникативна ситуация на конкретния речеви акт, в който текстът „прозвучава“ (Елчинова 1988: 11–12). Като част от надвластната сфера на фразеологията про-

⁴ Това становище не е споделяно от видния чешки специалист по фразеология и идиоматика Франтишек Чермак, който в своята системна класификация на фраземите включва и равнището на лексикалните фраземи и идиоми (Filipec, Čermák 1985: 210–212). Такава „лафова“ фраземна единица може да бъде например *пухльо* – обидна дума за мъж.

вербиалните изрази могат да имат проследима фразеологична мотивация, без това да е задължително, защото може да се е размила в пияната на дните, както отново отбелязва М. Елчинова (Otčenášek, Baeva 2013: 199). В това отношение лафът е твърде близък до природата на провербиалните структури, въпреки че понякога връзката между неговата апликация и ситуацията може да е пряка (*Леле к'ви крака – пет минути път с език!*), но обикновено винаги разчита на образната мотивировка.

Дидактическата функция е следващата изразителна характеристика на кратките паремийни форми, или, както отбелязва М. Елчинова, „повишената им нравоучителност“. Авторката допълва, че всъщност по-точно би било да се говори за оценъчно-етична информация в тяхната съдържателна природа, уточнява, че според някои изследователи провербиалните изрази всъщност действат като забрани и накрая оформя своята позиция, че пословиците и поговорките отричат на принципа на „иронията и присмеха“ и „задвигват емоционална енергия“. И тъкмо тук трябва да се отбележи, че лафът няма никаква дидактическа функция, но пък в замяна на това комичната му инервация и експресивният заряд са негови иманентни белези без значение дали отрича, или утвърждава. И все пак немалко автори държат именно на поучителната страна на провербиалните изрази. Според Марко Семов те са „...нравствени закони: за морал, за приличие, за поведение“ (Семов 1985: 11), а според Ст. Стойкова пословиците са „утвърждаване на истина, проверена от опита“, „съждение или ... наблюдение върху живота ... често пъти ... дадено във формата на поука“ (Стойкова: 2008: 14–15). За съжаление, при лафа почти никога не може да се открие възпитателна или моралистична функция. В това отношение неговата комуникационна насоченост е по-близка до схващането на М. Елчинова за етичния код на отричането, противопоставянето, вплътен в инструментариума на надсмешката⁵.

Все пак подобен изолационистки подход при изследването на пословиците и поговорките не може да бъде напълно продуктивен, защото в огромния им и изключително разнороден (въпреки клишира-

⁵ М. Елчинова не отрича, че пословиците и поговорките са вплъщение на житейската емпирия, авторката ясно подчертава, че те „съдържат и изразяват колективното знание и оценка за заобикалящата действителност“, че пословицата е „израз на утвърденото от жизнения опит и от традицията колективно мнение“ (Елчинова 2002: 179), като с това съгласува становището си със Ст. Стойкова и М. Семов. Ала просто уточнява, че колективното знание, мнение, колективният опит са свързани в своята „повишена нравоучителност“ с отричането на определени екзистенциални модели.

ността!) масив могат да бъдат намерени много примери за поучителната им сила, за нравствената им солидност и дори законодателност, а съответно и за техния негативен импулс и ироничен код. Или както отбелязва Ст. Стойкова: „нямат единно идейно съдържание. Често пъти изразяват напълно противоположни възгледи“ (Стойкова: 2008: 14). Лафът като обособяваща се съвременна фолклорна форма е най-близко до третия тип. Той няма никакви претенции за интелектуалност, за мъдрословие или регулативност – напротив (но за това – малко по-късно).

Ала именно тази нехомогенност на пословиците и поговорките засилва друга една тяхна характеристика – афористичността им. От една страна, тя е възплътена в „богатството им от имплицитни значения“ (Елчинова: 1988: 11), а от друга страна, това богатство се допълва именно от тяхната противоречива интерпретация или от самата противоречива интерпретация на реалността, която носят със себе си. Лафът, за добро или за зло, трудно може да се похвали с подобно предимство, той по-скоро е горд със своята категорична еднозначност, макар и да не изключва вариации на значенията, близки обаче до основната му смислова ос.

Нормативността в потока на комуникацията е друга характерна черта на кратките народни мъдрости, макар че според М. Елчинова при тях „строгата фолклорна нормативност се проявява в най-слаба степен“ (Елчинова 2002: 181). Тази разхлабена тематична и метафорична връзка на паремийния конструкт със съдържанието на общуването и със съпоставката, която даден комуникант може да внесе, а може и да се откаже да го направи, е доста близка и до лафа. Затова и М. Елчинова въвежда термина *провербиална компетентност* (Елчинова 1988: 15) или *провербиална способност* (Елчинова 2002: 185). В тази взаимовръзка употребата на лафа в динамиката на ситуационната и комуникационната променливост изисква също такова познание и умение за прилагане.

Но много характерен общ белег и на двата паремийни жанра е тяхната понякога пряка обвързаност с други художествени или социални (поякога свършено инцидентни текстове). Ако част от пословиците могат да се припознаят като фолклоризирани литературни цитати (Стойкова 2008: 13), то цялата трета колона на приведената таблица 1, състояща се от най-гъвкавите и артистични лафове, представлява именно провербиализирани цитати от филми, реклами, изказвания на случайни лица или на обществени личности (разбира се – нелепи изказвания).

Затова и лафът, и пословицата и поговорката могат да се възприемат като стилово маркиран текст в потока на общуването, като „свое-

образен цитат“ (Елчинова 1988: 14), с тази разлика, че лафът доста често не е анонимен цитат, а води след себе си жалоните на културната си топография относно своя произход и разпространение. Разбира се, леко преобладаващите случаи са другите, но това почти равновесно състояние е знак за това, че лафът лесно се създава в съвремието ни, за разлика от поговорките, които вече имат характера на старина, на реликвена ценност.

В заключение трябва да се добави, че провербиалните изрази имат повишена експресивност и се различават по своята ярка художествена форма в потока на речта – метрика, рима, звукопис (вж. Стойкова 2008: 15–16), като първата особеност напълно съвпада с природата на лафа, а втората – почти никак, защото лафът, родеещ се с тарикатския език, е чужд на претенциите за художественост.

Както виждаме, между пословиците и поговорките и лафовете има доста допирни точки, но и някои чувствителни разлики. Все пак това беше гледна точка на съпоставянето им от позицията на самите провербиални конструкции. Обратният ракурс би ни разкрил повече разлики, отколкото прилики.

Самостоятелна културна и комуникационна сфера на оформяне на лафа като съвременна, жанрово еманципирана фолклорна паремия

На 9 януари 2019 г. имавме удоволствието да гостуваме в предаването на Венета Гаврилова по БНР „За думите“. Темата беше „Лафът“⁶. Обади се неколцина възторжени слушатели и споделиха своя опит с това паремийно явление, който ни убеди, че лафовете могат да се пораждат в микрообщности (отдел в службата – *Гони ме като служебна киевка*; взвод в казармата – *Гоня боба с тротинетка*). В списъка с лафове, приведен по-горе, също има някои локални, инцидентно възникнали, родени в непостоянна общност, които с времето замират, без да пуснат корен и да станат по-широко известни. Съществуват, разбира се, и локални пословици, но в това отношение лафът е много по-пластичен. Той може да се породи внезапно, да се разрази стихийно, докато общността е единна, и да замре с нейното разпадане (*Кой? Аз ли да си еба майката?!*). Това е показател не толкова за неустойчивостта на

⁶ Все още предаването може да се проследи на този адрес: <https://www.bnr.bg/hristobotev/post/100916674/laf-da-stava> (12.03.2020).

лафа, колкото за психологическата нагласа в мисленето и в културните рефлексии на съвременния българин – той е винаги готов да приеме някакъв „топъл“, неочакван паролен израз, който да стане негов закачлив и клоунадно демонстрационен речеви обрат. Защото – нека да не забравяме – лафове приличат на декоративния фасон на тарикатския език.

Но най-напред лафът е оригинален, подчертано надменен, комуникационно автократичен образен речеви обрат, който няма или много рядко има предписваща функция, може да има дидактически оттенък в плана на отрицанието (*Сутрин пия две лъжици „майната му“ и не ми пука*), но – главното – гледа на света с присмехулна пренебрежителност, разкривайки се като псевдопоучителен и псевдоафористичен. Задължително има в себе си комичен елемент, понякога разгърнат до степените на ехидността или дори заплашителността, и е силно експресивен. Нерядко е груб или дори вулгарен, което подчертава надменността на говорещия спрямо ситуацията или другите, неговата отракана „аристократичност“, житейска „многоопитност“, словесна овладяност спрямо предизвикателствата на ежедневието. Поради тази причина лафът е близък до тарикатския език и отделни лексикални единици могат да бъдат припознати както като тарикатски жаргон, така и като моден лаф: *лузър* за безперспективен ухажор, но също така и *минус* (*Тоя е ебати минуса!*); *кифла* (флърца, глезла); *батка* (здравеняк, бабанка).

Ала най-ярката особеност на лафа е неговата сценична и игрова комуникационна перспектива, което не е напълно свойствено за пословиците и поговорките. Лафът има ролева интрига, той в нередки случаи трябва да се изиграе, и то с подчертаната маниерност на субстратната реплика, дала моделирането на лафа – вж. в таблица 1 колона III. При неочаквана среща – с протяжно лигава гальовност: *Оооооооо, Пени!* (от популярна реклама на кренвирши). При подадена вещ, при свършена услуга – с припряна отривистост: *Кажи, баба, „тенкю“* (от реклама на маргарин). При положителна констатация за нещо, за което искаме и потвърждението на комуниканта ни – с отворен изговор на първото *а* и с изразителна извивка на въпросителната интонационна крива: *Найс, а?* (от българския филм „Мисия „Лондон“). При преместване на дребни предмети или при изреждане на последователни обекти – с трескаво нервозен, излишно повишен тон и нахъсана интонация: *Куче касичка. Къща касичка. Заек касичка* (от любимия български филм „Опасен чар“) и т.н. и т.н. При това дори лафове от първа и втора колона на таблица 1 могат и даже трябва да бъдат произнесени с известна рецитателност, да бъдат речево осъществени като микроетюд (*Ще те скъсам по рисуване!...; За един приятел питам; Аааа, това е друга бира!; Изби рибата!; Аре нема нужда!; Щом те влече...*).

Затова лафът разкрива в много по-голяма степен поведенческата нагласа на комуниканта, отколкото отпращането на някакво интелектуално послание. Напротив – лафът се старае да бъде насмешлив и просторечив, шутовски образен и снизходителен. Той имплицитно вербализира идеята за житейската обиграност на комуниканта, за непринудеността на общуването отвъд напудрените речеве етикети и това усещане за едва съдържано превъзходство спрямо комуниканта или обекта на комуникацията не избледнява дори когато лафът има експлицирана авторефлексивна оценъчна ориентация (*Разката ми се фамилията; Разказа ми се играта*).

И като заключителен шрих на този опит за жанрова диференциация – иронията в лафа не е обикновената ирония на пословиците и поговорките, тя навлиза доста често в зоната на абсурдната комика⁷ в разнородните случаи на отиграването на лафа. Например само външно подобие при редуване на произволни елементи (буркани в казан за варене, детски дрешки в сак, разглобяване на компютър) може да извика любимия лаф от „Опасен чар“: *Роднина – милиционер, роднина – милиционер*. Защото лафът нерядко има за цел да се надсмее над света от зоната на познатото за всички комуниканти културно единство. И при припомнянето на контекста на субстратната реплика да създаде нейно ситуационно квазиподобие, като така – в несъотносителността на двете прояви – да постигне комичния ефект на абсурда. Например лафът *Лош мат'рял* (или дори само думата *мат'рял*) асоциира абсурдно коментираната действителна ситуация с неловко изтървана реплика от българския политик, която се превърна в негов културен етикет. По подобен начин действа и поздравлението на завален английски *Конграчулейшънс!* При лафа трите ситуации, за които говори М. Елчинова, са нерядко асинхронни и това поражда неговата абсурдистична насмешливост...

* * *

В края на конференцията, посветена на Евгения Мицева, при мен дойде един колега и ме попита най-приятелски и добронамерено какво значение има и дали лафът е нов жанр, или не. Признах му, че е напълно прав – няма значение що за жанр е това и как би могъл да се конституира, но ме вълнуваше и изпълваше с неспокойство един въп-

⁷ Думата е използвана от Светозар Игов в предговора на първия том на избраните съчинения на Станислав Стратиев и я смятаме за напълно присъща на литературоведския изказ, макар и да не е твърде популярна у нас като термин.

рос. Въпросът, че това е нова, съвременна фолклорна единица, макар че можем да проследим нейни корени няколко поколения назад, ако не се лъжем, както казахме в началото – чак в предвоенна България (*Като ти шибна една, ще ти фърли патката три метра вода!*); че се развива динамично и има непостоянен живот – става стихийно популярна, а после може напълно да затихне (*За бога, братя, не купувайте! Айн-цу-цвайнцу – дрън!*); че е подобна на пословиците и поговорките, но и доста различна спрямо тях; че стилово наподобява тарикатския жаргон, но функционално не става дума само за речево позъорство... Струваше си това да се каже, за да може лафът като явление да се търси, събира и изследва занапред.

Ако сме убедили великодушния читател в същото, наистина трудният въпрос за жанровата типология на лафа става незначителен, макар и да сме сигурни, че той ще намери мястото и яснотата си постепенно във времето.

Литература

- БЕР 1986: *Български етимологичен речник*. Т. 3. София: Издателство на Българската академия на науките.
- Гаспаров, Михаил 2018: Афоризм. Гнома. Максима. Сентенция. Хрия. – В: *Лингвистика афоризма. Хрестоматия*. Сост. Евгений Е. Иванов. Минск: Вышэйшая школа, 70–71.
- Елчинова, Магдалена 1988: Пословиците и поговорките в плана на езика и в плана на речта. – *Български фолклор*, № 3, 8–16.
- Елчинова, Магдалена 2002: Пословиците в полето на прагматиката. – В: *Фолклор, традиции, култура. Сборник в чест на Стефана Стойкова*. Съст. Стоянка Бояджиева, Доротея Добрева, Светла Петкова. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 178–186.
- Пермяков, Григорий 1988: *Основы структурной паремииологии*. Москва: Наука.
- Семов, Марко 1985: *Баба знае две и двеста. Българският характер в нашите пословици и поговорки*. Пловдив: Христо Г. Данов.
- Стойкова, Стефана 2008: *Български пословици и поговорки*. София: Колибри.
- Čermák, František, Jiří Hronek, Jaroslav Machač a kol. 2009–2016: *Slovník české frazeologie a idiomatiky*. Sv. 1–4. 2. Vydání. Praha: Leda.
- Filipec, Josef, František Čermák 1985: *Česká lexikologie*. Praha: Academia, nakladatelství Československé akademie věd.
- Otčenášek, Jaroslav, Vihra Baeva a kol. 2013: *Slovník termínů slovesného folkloru. Bulharsko / Речник на термините от словесния фолклор. България*. Praha–София: Etnologický ústav Akademie věd České republiky – Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей – БАН.

The Natter as a Modern Folklore Form – a Difficult Attempt at Genre Separation

Summary: The text considers the possible differentiation of a group of popular speech twists as an independent paremic genre, known by the colloquial but popular definition of “natter”. In the beginning, the relationship between the “natter” and proverbs and sayings is considered, as well as the stylistic and functional similarity between “natter” and “smart ass language”, three speech models each of which belongs to the field of phraseology. Since the purpose of the text is to distinguish the “natter or funny speech constructions” from the proverbs and sayings, in this case the connections between them and the “smart ass language” are not studied, but only some of their similarities and differences are pointed out. The analytical part of the article traces the main and popular features of the proverbial expressions according to the established scientific opinions in Bulgaria, indicating their common and inconsistent elements in communication, socio-cultural, semantic and functional plan. In the end, an attempt is made to describe the essential characteristics of the “natter” as a paremic form in view of the possibility to define it as a contemporary folk genre, although its roots can be traced back several decades. Attached is a table with over a hundred examples of the “natter” phenomenon.

Keywords: natter, smart ass language, proverbial expressions, situational use, phraseology, phrasal phenomenon, phrasal unit

Assist. Prof. Bogdan Dichev, PhD

Department of Comparative Folklore Studies
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum
Bulgarian Academy of Sciences
Sofia, Bulgaria
e-mail: bogdan.dichev@iefem.bas.bg



От балканския орел до европейския просяк – образът на българина в чешкото общество от XIX век до днес

Владимир Пенчев

Резюме: Текстът е посветен на възникването и развитието на етностереотипа за българина в чешкото общество от по-миналия век досега. Националноосвободителната борба на българския народ срещу турския поробител се възприема там като ярък пример, достоен за подражание, което ражда представата за „балканските орли и соколи“, преминала през следващите десетилетия през няколко трансформации, за да се стигне до съвременните по-скоро отрицателни стереотипи за българина. Анализът посочва развитието на процеса и причините, довели за съответните трансформации.

Ключови думи: етностереотип, българин, чешко общество, трансформации

Добре известен е фактът, че в съзнанието на всеки етнос възникват и се развиват представи под формата на етностереотипи¹, формирани и формулиращи както собствения етничен образ, така и етническия образ на другите. Ясно е, че човек е предразположен към общуване с другите хора и притежава естествената склонност към това. Етностереотипите, изградени именно в процеса на индивидуалното общуване, се утвърждават постепенно в съзнанието на общността, на етноса, като впоследствие, отново чрез общуването между индивидите, продължават да се възпроизвеждат, но вече и с потенциалното натоварване от предишния опит. По отношение на българите и чехите споменатите представи са повлияни както от съзнанието за общност на надетнично равнище (славянството), така и от съзнанието за различия на етническо, социално-историческо, професионално и други равнища. Важното в

¹ Тук няма да се занимавам с проблема за етническите стереотипи, подробен преглед вж. у Гергова 2012: 25–37.

случая е, че тези етностереотипи изкристализират постепенно до няколко типични образа, характерни за определен исторически период. У чехите по отношение на българите срещаме например вариации от типа: от „народ от юнаци“ и „балкански орли“ през „Петър е висок, черен и красив“² или „трепе се като българин“ до „тъмни балкански субекти“ и „мръсно крадливо племе“ (Penčev 2012: 131–132). Цел на настоящия текст е да обърне внимание тъкмо на развитието на чешкия етностереотип за българина във връзка с историческите събития и с процеса на взаимно опознаване³.

Добре известно е също така, че емблематично бурният XIX век ражда в европейското съзнание и в европейското идеологическо пространство представата за характерологичността на Балканите, за тяхната специфична същност. На практика (и до днес) тази представа носи донякъде отрицателен заряд, дори пейоративна натовареност. Не може да не се регистрира фактът, че наслагването и натрупването на стереотипни клишета (напр. „барутен погреб на Европа“, „тъмни и диви Балкани“ и пр.) обособява даже терминологично Балканите в очите на останалия европейски свят. Нещо повече, съждения като това: „Балканският полуостров е пирамида, изпълнена с омраза към народите и с омраза между народите“⁴, раждат понятието „балканизация“, чието съдържание се формулира като „тясно геополитическо пространство, изпълнено с малки, постоянно враждуващи помежду си народи и държави, които имат традиционни териториално-етнически спорове, за чието разрешаване търсят подкрепата на Великите сили и губят по този начин външнополитическата си самостоятелност“⁵.

Симптоматично е обаче, че тъкмо през споменатия XIX век на чешка почва почти повсеместно функционират позитивни балкански стереотипи. Балканският борец за свобода в това разбиране изобщо не е примитивен главорез, а „достоеен за възхита и самоотвержен герой“. За разлика от цитираните по-горе европейски „балканизми“, в чиито най-екстремни форми балканците са възприемани по същество като неевропейци, респ. като недостатъчни, незавършени, а затова и донякъде второразредни европейци, то обратно, в рамките на чешкия „юнашки дискурс“ балканските борци, живеещи своя патриархален, беден, но и естествен живот, се представят изцяло положително, тъй като олице-

² Класическо клише на чехките за „гларусите“ по българското море.

³ Вж. също Antropologie dialogu 2000.

⁴ Вж. Gunter 1936: 339. Вж. в тази връзка също Сивилова, Пенчев 2013; Сивилова, Пенчев 2013а и Penčev 2015.

⁵ Вж. Лалков 1994: 5.

творяват идеята за свобода (Lukavec 2012). От друга страна, тъкмо на чешка територия славянската идея, разбирането за едно своеобразно славянско единение, изпълва ядрото на обществения процес, превръща се в символ на чешките усилия за освобождение. Реториката на чешкото национално движение изцяло се базира върху славянска основа и затова не е чудно, че балканските, но същевременно и славянски, борци се възнасят на пиедестала на образци за цялото общество.

Именно оттук произтича на практика наистина впечатляващата рецепция на български фолклорни епически творби в чешки преводи от средата на XIX в. Юнашките и хайдушките песни и епическата проза, възприемани в чешката среда като възплъщение на героичните усилия на българите за освобождение, почти се превръщат в елемент от тогавашния всекидневен обществен живот. Днес трудно можем да си представим, че в информационната среда на по-предишния век е възможно десетки централни и провинциални издания с политически, с развлекателен, с научен, с културен и пр. облик да публикуват в продължение на години преводни текстове на български епически творби, но това наистина е така. „Národní listy“ [Национален вестник], „Čas“ [Време], „Hlas“ [Глас], „Národ“ [Нация], „Svoboda“ [Свобода], „Pokrok“ [Прогрес], „Český jih“ [Чешки юг], „Lumír“ [Лумир], „Květy“ [Цветове], „Světobor“ [Светозор], „Rodinná kronika“ [Семейна хроника], „Beseda“ [Беседа], „Osvěta“ [Просвета], „Obrazy života“ [Картини от живота], „Zlatá Praha“ [Златна Прага] са само една малка част от техните названия. Отделно са специализираните сборници от типа на „Kytice z národních písní slovanských“ [Китка от славянски народни песни] (Kytice 1874) или двутомните „Junácké písně národa bulharského“ [Юнашки песни на българския народ] (Holeček 1874; Holeček 1875). Отделно са многобройните сказки, беседи, презентации, дело както на чехи, така и на българи. Сред всичките автори и преводачи изпъкват особено споменатият Йозеф Холечек, видният езиковед Ян Гебауер, Ян Дуновски, Франтишек Доуха, Йозеф Севера, Ервин Шпиндлер и т.н., както и Васил Д. Стоянов, А. В. Зехиров, Кръстьо Ив. Попов-Мирски и още мнозина⁶. Както се вижда от изброените имена, чешкият интерес е подпомогнат от тогавашните български ученици и студенти в чешките земи, стремящи се по този начин да популяризират и пропагандират българската етнична идентичност и своята национална идеология (Пенчев 2003).

В резултат на това през втората половина на XIX в. българският фолклор и особено българският фолклорен епос придобиват в чешката

⁶ Вж. Пенчев 1994; Пенчев 1996.

обществена среда символно значение. Те се възприемат като емблематични за българския дух, за българската воля за свобода и за българското изобщо. Образно казано, Крали Марко и останалите епически герои се превръщат в образец за подражание, в знаме на чешките усилия за изява на национална идентичност и за постигане на национален суверинитет⁷. В съзнанието на тогавашното чешко общество „*балканските орли и соколи*“, т.е. борецките се за свободата си българи, са светъл пример, трасиращ пътя към собствената свобода. И именно това е пътят, по който по онова време възниква и първият зафиксирани етничен стереотип за българи. Може да се смята, че „героичната“ представа е действаща поне до края на Първата световна война и основаването на чехословацката държава, когато заради политическата обстановка предразположението и симпатиите на чехите се прехвърлят изцяло към народите в новосъздадената Югославия и българи в тази ситуация остават на заден план (Рихлик, Пенчев 2010: 860–861), в резултат на което споменатият етностереотип постепенно отмира.

Все пак трябва да се отбележи, че първите пукнатини в иначе преобладаващата „героическа“ представа за българи в чешкото съзнание през XIX в. се появяват и след пристигането на стотици чехи в освободената българска държава в последните десетилетия на XIX и в началото на XX в., като това са предимно учители и университетски преподаватели, учени и юристи, музиканти и художници, инженери и архитекти, държавни служители и пр. (Penčev 2012: 7–8). Само че културният сблъсък между представите и реалността предизвиква идейна криза, както свидетелства и признанието на пазарджишкия прокурор Хинек Майер: „Само че времената се менят, а с тях и хората [...] Днешният хайдутин с нищо не е по-различен от бандита в Аbruco или разбойника в унгарската пуста“, или на учителя Йозеф Антонин Ворачек: „Що се отнася до енергията и собствената воля, те определено не достигат на българи“ (Пенчев 1999: 184, 186). Изглежда, все пак най-убедителен е Константин Иречек: „Българин с българин не може да се разбере“, „България е с население 2 милиона души, което е разделено на три групи: бивши министри, настоящи министри и бъдещи министри“; „Няма възторг, няма самоотвержен патриотизъм, няма горещата любов за истината и за доброто, няма съгласие (рядко можеш да намериш тука няколко души приятели: единът мрази другия и няма по между им съгласие)“ и т.н.⁸

⁷ Вж. по-подробно Пенчев 2004: 30–31.

⁸ Вж. https://bg.wikiquote.org/wiki/Константин_Иречек (12.05.2016).

Би могло да се смята, че тези наблюдения на българските чехи все пак не оказват сериозно влияние върху положителния чешки етностереотип за българите и едва ли го променят, по-скоро, както стана дума, това се наблюдава едва в първите десетилетия на XX в., когато обаче започва да се формира нова чешка представа за българина, и то въз основа на впечатляващата за чехите българска работливост и задружност, изразяваща се с изрази като „*Bългарите са работлив народ*“; „*Българинът няма да ти откаже, винаги ще ти помогне*“ и др. (Penčev 2012: 136). Причина за появата на подобен етностереотип е инвазията на български градинари в чешките земи. Посоката на гурбетчийската експанзия (Унгария–Словакия–Чехия) довежда някъде през двадесетте години първите градинари в чешките земи. Те идват предимно от Северна България – Горнооряховско, Великотърновско, Русенско, Плевенско, Ловешко, Севлиево и др., като най-масирано е присъствието на представители на горнооряховското село Драганово. Характерната организация на труда в българското градинарство предполага засилена мобилност – предприемачите според ситуацията могат да вземат под наем допълнителни градини или да заменят старите с нови, а работниците всяка година могат да бъдат на друга градина. Тъкмо затова, въпреки сезонния характер на работата, много бързо българските градинари покриват почти цялата територия на Чехия, като основната им концентрация е във и около големите градове и промишлените агломерации (Прага, Бърно, Острава, Пилзен и др.). До Втората световна война градинарите (с малки изключения) си идват в България през късната есен, зимата прекарват по родните места, за да се върнат напролет отново в Чехия. Нещата коренно се променят след края на войната, когато по ред причини – икономическата ситуация, проблеми в междудържавните отношения (възниква т.нар. „градинарски въпрос“) и т.н., част от градинарите остават окончателно в Чехия (Penčev 2012: 89). Важно за нас в случая е, че усядането на градинарите довежда до появата на новия етностереотип – за работливия българин, който до такава степен прониква надълбоко в чешкото съзнание, че създава характерна пословица „*Dře jako Bulhar*“ [Трепе се като българин]. В междувоенния период тази паремия вероятно носи единствено положителен смисъл, тъй като подсказва както отношението към българската работливост, така и към нейните резултати, т.е. постигането на благоденствие, затова и се среща с нейни варианти като „*Dřeli, ale měli*“ [Трепеха се, но имаше защо] (Светославов 1994: 23).

По-късно, след Втората световна война, цитираното значение се изменя по-скоро в посока към „*Makat tvrdě a neustále*“ [Трепя се яко и безкрай], откъдето произлизат и следващи варианти, напр. „*Nadřel jsem*

se jako Bulhar“ [Скапах се като българин], „*Jdu bulhařit*“ [Отивам да българувам] (т.е. „да се трепя“) и др. (вж. Светославов 1994: 24). Причината за промяната в значението на паремията е свързано със следващата мигрантска вълна от България към чешките земи. В края на четиридесетте и през петдесетте години на XX в. по междудържавни договори (за набиране на земеделски работници, строители и др.) за там заминават още хиляди българи. Те практически са от всички краища на страната. Фактът, че заминават по официален път и с уредени документи за пребиваване в тогавашна Чехословакия, както и благосклонното тамошно законодателство (републиката по онова време изпитва остра нужда от работна ръка в районите, освободени от немско население), им помагат сравнително лесно при желание от тяхна страна да се установят за постоянно пребиваване (Penčev 2012: 89). Тези български „гастарбайтери“ действително са принудени да се трепят и да работят до изнемога, за да могат да останат и след изтичането на договорите им, така че споменатата промяна в смисъла на паремията е напълно логична.

Във всички тези случаи отношението на чехите към българите, както и анализираните стереотипи, като цяло са положителни, макар и с някои изключения. Тази ситуация се запазва в общи линии и в следващия период, когато благодарение на т.нар. социалистическо сътрудничество и взаимопомощ, в рамките на които в чешките земи се учат хиляди български студенти, а от друга страна, през лятото към българското Черноморско крайбрежие се насочват десетки хиляди чехи, нараства силно броят на т.нар. смесени българо-чешки бракове⁹. Макар събитията от 1968 г. да оказват неблагоприятно влияние върху позитивната представа за българина, практически не се стига до нейна кардинална промяна, нито до появата на нов етностереотип, в което ни убеждава и детайлният анализ по темата на Мириям Моравцова от началото на 90-те години на миналия век (Moravcová 1994).

За подобна радикална промяна обаче може да се говори, макар и с известни уговорки, едва от десетилетието след 1989 г. Тогава всъщност се развихря последната миграционна вълна на българи към чешките земи. Някои от тях целенасочено се установяват в Чехия, а други не успяват да минат през немската граница и се спират там. В случая става дума за две открояващи се групи мигранти от гледна точка на отношението на чешкото общество към тях и тяхното към него. Първата се състои най-вече от интелигенция и разнообразни специалисти, които сравнително бързо намират реализация и се утвърждават в чешкото об-

⁹ Вж. по-подробно Strohsová 2014.

щество, което има добро мнение за тях, и те покриват значението на положителния етностереотип за българина. За разлика от тях, представителите на втората група сравнително трудно намират пътища за оставане, защото, от една страна, не са желани (в случая тежката си дума казват ромската инвазия и изстъпленията на нашите автокрадци от 90-те години), а от друга, конкуренцията с хилядите им братя по съдба от бившия Съветски съюз, бивша Югославия, Третия свят също играе значителна роля. Затова те се подвизават нелегално или полулегално, с удостоверения за временно пребиваване и най-често вършат черна работа срещу минимално заплащане. За да бъде картината пълна, все пак трябва да се отбележи, че някои от тях са успели и имат стабилна работа, при това не само в производствената и обслужващата сфера (Penčev 2012: 90). От друга страна, през тези десетилетия можем да говорим и за определен спад на политическия и икономическия интерес към България и българите в чешкото общество. Чехите започват да се чувстват икономически по-напреднали, а оттук – и да се надценяват спрямо българите, което, естествено, рефлектира и в отношението към тях (Todorov 1996: 59–60).

С други думи: основният камък във формирането на съвременния чешки етностереотип за българина е свързан със съжителството на чехите с българските мигранти там както от времето на социализма, така и от последните десетилетия. Своя особена и значима роля изиграват също контактите на чешките туристи с местното население по време на почивките им на българското крайбрежие (Penčev 2003; Пенчев 2012; Пенчев 2012а). И накрая роля имат, естествено, чешките масмедии, които по принцип не показват никакъв специален интерес към България и българите, а обръщат внимание единствено на отделни политически и икономически събития¹⁰. Въз основа на всичко това би могъл да бъде отграничен контroversният в известна степен съвременен образ на българина в чешките очи – от една страна, акцентът е върху физическите му особености – „*тъмни коси и тъмно лице*“ (макар практически повечето българи да са с кестеняви или светли коси и с бели лица)¹¹, върху особеностите на характера – емоционалност, отвореност, топлота, добросърдечност и др., на поведението му, което обикновено се разминава с чешките очаквания – мудност, несериозност, неподреденост, неточност, подозрителност и т.н. От друга страна, заради икономичес-

¹⁰ Вж. по-подробно например Anastasova 2006.

¹¹ Обяснението е в посещенията на българското море, където всички през лятото са с тен.

ката ситуация и не съвсем успешния български преход от социалистическо към пазарно стопанство българинът се възприема също като неравностоен, беден, до известна степен изостанал, понякога, макар и рядко – и лъжец или крадец.

Накрая бих искал да завърша по-оптимистично – би могло да се предполага, че с времето все пак позитивният стереотип за българина в чешкото общество отново ще надделее изцяло.

Литература

- Гергова**, Лина 2012: *Етнически стереотипи във всекидневната култура*. София: Парадигма.
- Лалков**, Милчо 1994: *От надежда към разочарование. Идеята за федерация в европейския югоизток (1944–1948)*. София: Век 22.
- Пенчев**, Владимир 1994: *Българо-чешки фолклористични контакти през Възраждането*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- Пенчев**, Владимир 1996: *Царство на зашеметяващата красота. Български възрожденци в Чехия за нашия фолклор*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.
- Пенчев**, Владимир 1999: Stereotypia bohemoabulgarica, или как положителните предосвободенски стереотипи на чехите за България бързо бяха забравени след това по недостроените ж.п. линии на Балканския полуостров. – В: *Език. Литература. Идентичност*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 182–187.
- Пенчев**, Владимир 2003: Българската предосвободенска емиграция в Чехия и развитието на нашата фолклористика. – *Научни трудове на Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“*. Т. 41. Кн. 1. Филология, 109–114.
- Пенчев**, Владимир 2004: „Балкански орли и соколи“, или за юнашкия епос като символ на българското в чешкото общество на XIX век. – В: *Крали Марко – героят пазител на границите*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 27–31.
- Пенчев**, Владимир 2012: България и българите в чешките туристически сайтове. – В: *Българската бохемистика днес*. София: Парадигма, 467–479.
- Пенчев**, Владимир 2012а: Езикът на информацията или как сайтът ражда представи. – В: *Езиците на културата*. Т. 2. Благоевград: Университетско издателство „Неофит Рилски“, 265–274.
- Рихлик**, Ян, Владимир **Пенчев** 2010: *История на Чехия*. София: Парадигма.
- Светославов [Тодоров]**, Величко 1994: Ubi bene, ibi patria. – В: *Побратим. Българи по чешките земи*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 5–34.
- Сивилова**, Яна, Владимир **Пенчев** 2013: Етноними и екзоними (За названията на някои етнически общности на Балканите). – В: *Език и етнос*. Годишник на Асоциация „Онгъл“. Т. 11. София: РОД, 40–57.

- Сивилова, Яна, Владимир Пенчев** 2013a: За назоваването и самоназоваването на някои етнически общности на Балканите. – В: *Арnaudов сборник*. Т. 7. Русе: ЛЕНИ-АН, 85–97.
- Anastasova, Diljana** 2006: *Jazyk jako prostředek při vytváření obrazu Bulharska v české společnosti*. Diplomová práce. Praha: FF UK. – <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/download/120033278> (10.12.2016).
- Antropologie dialogu 2000: *Antropologie dialogu: Souznění a nedorozumění mezi Čechy a Bulhary*. Praha: Sofis.
- Gunter, John** 1936: *Inside Europe*. New York–London: Harper & brothers.
- Holeček, Josef** 1874: *Junácké písně národa bulharského*. Praha: Dr. Ed. Grégr.
- Holeček, Josef** 1875: *Junácké písně národa bulharského s připojením písní milostných*. Praha: Dr. Ed. Grégr.
- Kytice 1874: *Kytice z národních písní slovanských*. Praha: F. A. Urbánek.
- Lukavec, Jan** 2012: Junáci, horalé a nestateční Češi. Recenze na: *F. Šístek. Junáci, horalé a lenoši: obraz Černé Hory a ČernoHORCŮ v české společnosti 1830–2006*. Praha: Historický ústav AV ČR, 2011, <http://www.iliteratura.cz/Clanek/30195/sistek-frantisek-junaci-horale-a-lenosi-obraz-cerne-hory-a-cernohorcu-v-ceske-spolecnosti-18302006> (10.12.2016).
- Moravcová, Mirjam** 1994: Obraz Bulhara v pohledu současné české společnosti. – In: *Les études balkaniques tcheques IX*. Praha: Euroslavica, 103–110.
- Penčev, Vladimir** 2003: Bulharsko a Bulhaři očima českých turistů. O trnitých stezkách mezinárodního dialogu. – *Lidé města* 9, <http://lidemesta.cz/archiv/cisla/5-2003-9/bulharsko-a-bulhari-ocima-ceskeho-turisty.-o-trnitych-stezkach-mezinarnickeho-dialogu.html> (10.12.2016).
- Penčev, Vladimir** 2012: *Po serpentínách sebezpoznání a poznání toho druhého*. Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy.
- Penčev, Vladimir** 2015: Pohled na souseda (Folklorní verbalizace etnických představ na Balkáně). – In: *Etnické komunity. Balkánské cesty*. Sv. 1. Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, 31–48.
- Strohsová, Klára** 2014: *Česko-bulharská manželství v etnologické perspektivě*. Plzeň: Vydavatelství Západočeské univerzity.
- Todorov, Veličko** 1996: Český obraz Bulharska a Bulharů (1992–1994). – In: *Češi a jižní Slované*. Ed. by Mirjam Moravcová, Zdeněk Urban et al. Praha: Institut základů vzdělanosti Univerzity Karlovy. *Lidé města* 7, 58–100.

**From the Balkan Eagle to the European Beggar –
the Image of the Bulgarian
in Czech Society from the 19th Century to the Present Day**

Summary: This work focuses on the inception and the development of the ethnic stereotype for the Bulgarian in Czech society starting from the 19th century. The revolutionary struggle of the Bulgarian people against the Ottoman rule has been traditionally perceived as a bright example, worthy of praise, and one that gives birth to the image of “Balkan eagles/falcons”. This image then undergoes different transformations during the following decades until it morphs into present day’s predominantly negative stereotypes for the typical Bulgarian. The analysis lays out this process in the span of the last century and points to the reasons that caused these transformations.

Keywords: ethnic stereotype, Bulgarian, Czech society, transformations

Prof. Vladimir Penchev, PhD

Department of Comparative Folklore Studies
Director of Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum
Bulgarian Academy of Sciences
Sofia, Bulgaria
e-mail: vladimir_penchev@yahoo.com



***Трансформации на културата
и интеркултурни специфики***



„Големите връзки“: трансформации на клиентелизма и корупцията в България

Милена Беновска

Резюме: Когато през 60-те и 70-те години на XX в. международният интерес към изучаването на клиентелизма достигна върхната си точка (включително и във връзка с развитието на антропологията на средиземноморските общества), България беше социалистическа страна и такива изследвания бяха невъзможни и немислими. Въпреки това гражданите бяха въввлечени в множество разнообразни социални практики, насочени към преодоляване на хроничния дефицит на стоки и услуги и на политическите и бюрократичните ограничения и пречки, характерни за епохата и за политическия режим. След края на социализма светът на тези изобретателни социални актьори преживя драматични промени, но не изчезна. Наративите за близкото минало показват, че както и преди, „всички ние имаме проблеми, които най-малкото се опитваме да решим чрез приятели и приятели на приятелите, с които ние дори образуваме временни съюзи“ (Boissevain 1974: 3).

Ключови думи: клиентелизъм, социализъм, постсоциализъм, корупция

Как се трансформира клиентелизмът при социализма и постсоциализма? Какви са неговите основни прояви в различните сфери на всекидневния живот в България? Това са главните изследователски въпроси, на които ще търся отговор. Тук си служа с термина „клиентелизъм“ вместо с „patron-client relationship“ с оглед на спецификата на българските примери. Както ще покаже анализът по-нататък, ролята на патрон като повече или по-малко устойчива социална позиция се среща сравнително рядко в българска среда. Преобладават такъв тип диадни отношения, при които патрон и клиент често сменят местата си; тези отношения са временни и времетраенето им съвпада приблизително с времето за подготовка, установяване и провеждане на дадена транзакция.

Придържам се към разбирането за клиентелизъм, формулирано от Кристиан Джордано, който впрочем използва термините „патронажни

отношения“ и „клиентелна система“ като синонимни: „С имплицитната си стратегия на персонализиране на социалните отношения клиентелната система се превръща в гръбнак на управлението на обществените блага, които се приватизират чрез множество широки вертикални връзки, диадни и често дългосрочни, между патроните и клиентите, като решаващи точки“ (Giordano 2013: 35). От друга страна, някои автори отделят терминологично клиентелизма от проявленията в сферата на личните услуги и познанства (Ledeneva 1998: 56–57; Giordano 2013: 33–34), най-често наричани в Русия *блат*, а в България – *връзки*. Смятам това разграничение за изкуствено, доколкото „връзките“, „познанствата“ и „услугите“ са характеризирани като присвояване на „материални обществени блага, както и на символни държавни привилегии, чрез силно персонализирани канали“ (Giordano 2013: 34), т.е. като практически идентични с клиентелните отношения. Въз основа на българските примери разглеждам системата на *връзки* като едно от проявленията на клиентелизма, доколкото и в двата случая механизмите на социално взаимодействие са едни и същи. Анализът тук се опира на теоретичните приноси на Джереми Боасеван в изучаването на социалните мрежи (Boissevain 1974: 24–28); заедно с това понятието за социална мрежа е подходящ аналитичен инструмент поради ценностната си неутралност.

От теоретична гледна точка ясното разграничаване между клиентелизма и корупцията е предизвикателство. Изследването на корупцията с методите на социокултурната антропология е представено в сравнително малко публикации, в контраст с многобройните антропологични проучвания върху клиентелната система. Според проучване на Световната банка антропологичните приноси в изучаването на корупцията съставят около 2% от релевантната литература (Torsello 2011: 1–2). Това състояние се променя напоследък със засилване на интереса на антрополозите към изучаването на корупцията¹.

Трудността или невъзможността да се провеждат преки наблюдения върху социални практики, квалифицирани като престъпни, е една от основните пречки пред антрополозите. Опасенията от есенциализация също възпират изследователите. Проблематично е дори достигането до универсално разбиране за корупция най-малкото защото евроцентричната употреба на това понятие не е общоприета (Torsello 2011: 3; Паченков, Олимпиева 2007: 7). Вярно е по-скоро обратното: схваща-

¹ Един съвсем неизчерпателен списък не би трябвало да пропусне Gupta 1995: 375–402; De Sardan 1999: 25–52; Haller, Shore 2005; Sampson 2005: 103–130; Паченков, Олимпиева 2007; Torsello 2011: 1–26; Hardi, Heywood, Torsello 2015.

нията за законно и незаконно са социално конструирани и следователно те варират в различните общества; в определени култури отказът от участие в корупционни действия дори се възприема като отказ от семейна или групова солидарност (вж. De Sardan 1999: 27).

Скорошни приноси в социалните науки разглеждат клиентелизма, корупцията и свързаните с тях явления през призмата на обединяващи (inclusive) концепции като неформалните институции (Helmke, Levitsky 2004: 725–727; Chavdarova 2013: 179–196) и неформалността (Giordano 2013: 27–46). Гретхен Хелмке и Стивън Левицки „определят неформалните институции като социално споделени правила, обикновено неписани, които се създават, комуникират и прилагат извън официално одобрените канали“ (Helmke, Levitsky 2004: 727). Като отчитам предимствата, които носи теорията за неформалните институции в контекста на „институционалния обрат“ в сравнителната политика, давам предимство на ясните аналитични разграничения между понятията, установени (вж. по-горе) в антропологията. Концепцията за неформалните институции имплицитно носи опасност от есенциализация, тъй като предполага всеобхватен, социално споделян (socially shared – пак там) характер на клиентелизма и корупцията. Доколкото моите наблюдения водят до по-различни заключения, не смятам това понятие за релевантно в български контекст.

В емпирично отношение моите наблюдения се опират на петдесет и три автобиографични наратива и/или автобиографични интервюта: резултат от теренна работа, проведена през периода 2001–2007 г.² Петдесет от интервютата са проведени в София сред представители на т.нар. техническа интелигенция (инженери, архитекти, проектанти и др.).

Всекидневната клиентелна система и непотизмът през социалистическата епоха

По време на социализма в България беше се установило убеждението, понякога изразявано и експлицитно, че *„Без „връзки“ човек не може нито да се роди, нито да умре“*. Сред причините за всепроникващото влияние на „връзките“ върху всекидневния живот в социалистическа България са институционалната слабост на държавите, характеризираща средиземноморските и балканските общества (Giordano 2013: 29), и

² Три от интервютата са проведени от Петър Петров, на когото изказвам благодарност.

социалистическата „икономика на дефицита“ (Корнай 1996 [1992]: 165, 345). Интервю с някогашна счетоводителка в склад за търговия на едро припомня полузабравените днес дефицити на най-банални стоки:

„...Тоалетна хартия, капачки [за буркани], пластмасовите изделия от ГДР: хубави легени имаше, хубави корита, хубави кофи. Тяхната пластмаса беше по-фина, докато българската, по-груби бяха така. [...] В нашия склад най-дефицитното нещо бяха капачките за буркани. И имаше много хубави руски стоки. И те бяха много дефицитни. Казвах се ‘руски набори’ – домакински прибори, така на една поставчица се закачат на стената черпаци, вилици, лъжици“³.

Списъкът е много по-дълъг: с „връзки“ се купуваха билети за театър, без „връзки“ беше трудно да попаднеш в списъка на клиентите при реномиран шивач, добър фризьор, да получиш адекватна медицинска помощ и пр.

Известно е от литературата, че реципрочността е условието, без което клиентелната връзка би се разпаднала. Семействата, които имаха нужда да настанят децата си в детска градина, трябваше да търсят „връзка“ (обикновено с член на персонала); трябваше обаче и да са готови да предложат сравнима „услуга“ в замяна, често отложена във времето. Също като записването в детска градина достъпът до шофьорски курс или особено придобиването на ловджийски билет бяха силно ограничени и съответно изискваха сериозно усилие да се намери подходящата „връзка“.

В този всекидневен масов клиентелизъм (вж. Беновска-Събкова 1993: 3–15; Беновска-Събкова 2001: 165–236) социалната мрежа, създадена на работното място, позволява извършването на транзакции далеч извън пределите на трудовата сфера. Общо разпространена е стратегията да се използват социалните мрежи на колегите при търсенето на достъп до дефицитни стоки или услуги (ако например свекървата на колежката е медицинска сестра или братовчедът на колежката работи в голям магазин). По такъв начин работната позиция на всеки се превръща в негов социален капитал и размерът на този капитал зависи от степента на достъп до ресурси. В България, както и в Съветския съюз, достъпът до ресурси добива първостепенна важност при неформалното упражняване на власт за сметка на значението на парите. Както свидетелства Алена Леденцова, тук е в сила принципът *„Който охранява, той има“* (Ledeneva 1998).

³ Интервю с Й. В., проведено от Петър Петров на 21.10.2001 г. в Габрово.

Стремежът за справяне с дефицитите изисква готовност за импровизация *ad hoc*, както и добро познаване на основните принципи на клиентелните транзакции. Един ден в началото на 80-те години видях опашка пред един от кварталните магазини и също се наредих, след като разбрах, че хората чакат да купят мъжки чорапи. Една клиентка пожела да купи повече от максимално разрешените два чифта; преди да чуе отговора на магазинера, тя обяви, че работи като медицинска сестра в стоматологичен кабинет. Клиентката, добре запозната с правилата на реципрочността, обяви предварително каква ответна услуга (стоматологична помощ) тя предлага в замяна.

В тези условия представителите на някои професии, като магазинери, шивачи, фризьори и пр., се радваха по време на социализма на престиж и привилегии, несъразмерни с равнището на тяхното образование и квалификация. Представа за това дава един фейлетон, публикуван през 1968 г. Фейлетонът осмива съперничеството между жени, които се състезават коя да се хареса повече на продавача в кварталния магазин за плодове и зеленчуци, за да получат от дефицитната стока. Докато се редят на опашка, другарките Иванова и Петрова се надпреварват да „докажат“ приятелството или несъществуващото роднинство с продавача. *„Може би вие се интересувате коя е тази личност, заради която жените си оспорваха правото? Колю зарзаватчията от нашите квартални хали“* (Попов 1968: 4).

Едно от интервютата осигурява близък паралел с картината от фейлетона. Събеседничката, инженерка, разказва за работата на бившия си съпруг, месар в магазин в центъра на София, в съседство с Министерството на земеделието. В магазина имало задна врата, където се образувала втора, неофициална опашка от хора, които пазаруват с привилегии, но и носят в замяна на това бутилки алкохол по правилата на реципрочността:

„Тогава вече съпруга ми, работеше тук на „Македония“, във фирмения магазин за месо. [...] Той беше управител на магазина. [...] Там зад вратата някой непрекъснато [идва], един идва – казва: „за министъра“, „за началника“. [Министерството на] Земеделieto цялото беше на вратата. Значи аз съм ходила там, когато опашката отзад на склада е по-голяма, отколкото опашката в залата. [...] От там чукаха разни приятели, доставчици, всеки пристига, нали, хубавите пържоли прибира, пристига с бутилката, хайде сега с този да пиеме [...]. Но така започна да се напива, лошо пиянство и така се разведохме“.

Това семейство не е имало обаче трудности при набавяне на особено дефицитни и строго контролирани стоки като автоматични перални, цветни телевизори или хладилници:

„Мъжът ми беше месар и той имаше връзки навсякъде. При нас нямаше такива проблеми: [цветен телевизор] „Тошиба“ – той се обажда – карат ни го. [...] В това отношение не сме имали проблеми благодарение на това, че мъжът ми беше управител в този магазин и даваше хубави пържолки на отговорни хора“⁴.

Темата за всекидневния клиентелизъм при социализма престава да бъде банална, ако си дадем сметка за политическите ѝ конотации. Въпросът за нелегитимната природа на клиентелизма излиза на преден план тук. Той противоречи на официалния социалистическия морал (вж. Основи 1971; Беновска-Събкова 2001; Ledeneva 1998: 2), затова се нарича на *etis* равнище „втория начин“ (Roth 2000: 186), а на езика на пропагандната социология – „малката правда“ (вж. Митев 1984; Райчев 1985: 13–36; Райчев 1991: 195–204)⁵. Консумацията по време на социализма е силно политизирана тема (Verdery 1996: 28–29; Ruusmann 2010: 115–135) и това налага необходимостта от държавни стратегии за справяне с дефицита. Тези стратегии са публикувани в постановленията на Министерския съвет за „задоволяване на потребностите на гражданите“ от 1979 г. (Отечествен фронт 1979). Обявени са мерки за ограничаване на снабдяването със стоки чрез „връзки“. Следователно употребата на „връзки“ въпреки всичко не е била без надзор, най-малкото – на нормативно равнище.

Опитите за установяване на контрол са засвидетелствани както в архивни източници (вж. Roth 2000: 187), така и в наративите. Интервюто с Й. В., бивша счетоводителка в склад, свидетелства за опитите да се ограничи пазаруването „с връзки“:

„Имаше заповед. То туй се знае от всеки, че имаше заповед, ама тя се нарушаваше, нали знаеш, че всяка заповед е предпоследна. [...] Но директорът все се караше по събрания да не продаваме от склада, но се продаваше от складовете. И то дете му викаха връзкачество – това беше точно. [...] За стоката си отговаряха пряко управителите и те си разполагаха със склада. И аз просто няхах право да ходя сама да си [купувам от другите складове] разни неща. [...] Само те, само те [управителите] като ми дадат нещо да си купя или и аз да си „оправя“ някой

⁴ Тук дружен смях от аудиторията от колежки, които присъстват на интервюто с В. Т., 10.02.2003 г.

⁵ Съществуването на „малката правда“ е признато и в официалните партийни документи. Цитираните тук малобройни социологически публикации по проблема се появяват след маркирането му в официални партийни публикации (вж. Живков 1978: 108, 449, 576).

познат. [...] *Аз просто съм се пазила. „Оправяла“ съм само най-близки хора*⁶.

Този разказ напомня за установените в Естония по същото време практики в консумативната сфера – пазаруването „с връзки“, според естонската изследователка Реет Руусман (Ruusmann 2007: 249–278). Продължението на същото интервю показва, че опитите да се ограничи пазаруването „по втория начин“ имат частичен успех. Освен за упражняването на контрол интервюто свидетелства и за специфичната „етика“ и правила на клиентелните транзакции. Търсещите „услуги“ се стремят да „разтягат“ дължината на клиентелните вериги и да получат достъп до ресурси *дори* чрез по-далечни и опосредствани „връзки“. Обратно, тези които имат достъп и охраняват тези ресурси, се стремят да ограничат кръга на хората, които да бъдат допуснати до тези ресурси. Интервюто ясно свидетелства, че събеседничката е правила услуги „само на най-близки хора“, т.е. стеснявала е кръга на облагодетелстваните от близостта си с нея.

Сферите на проявление на клиентелната система при социализма са представени в предишни мои публикации (Беновска-Събкова 1993; Беновска-Събкова 2001). Тук ще набележа съвсем кратко главните сред тях: общественото здравеопазване, достъпа до право за купуване на жилища, образованието и търсенето на работа. Здравеопазването е една от приоритетните сфери на клиентелната система в кроскултурна перспектива, а лекарите имат привилегировано положение в тази система (Gellner 1977: 4; Ledeneva 1998: 29–31).

Дефицитът на жилищно пространство при социализма (главно в големите градове) превърна достъпа до жилища в ключов и тежък проблем – също въпрос на силна политизация. Административният контрол върху жилищата (предоставяни от държавните или общинските институции или от предприятията) не се управляваше от пазарна логика; определях го по-скоро принципи, заявени като социални (за тези явления в Съветския съюз вж. Eisendstadt, Roniger 1984: 187–189). Семейство А трябваше да докаже, че е по-нуждаещо се от семейство Б, за да получи достъп до настаняване в жилище; парите не бяха релевантен фактор в това отношение (Беновска-Събкова 2001).

От изследванията на Джереми Боасеван в Сицилия е видно, че образованието е една от приоритетните сфери на клиентелизма там (Boissevain 1966: 25–26, 27–28). В България записването в университет-

⁶ Интервю с Й. В., проведено от Петър Петров на 21.10.2001 г. в Габрово.

тите и в елитните гимназии по време на социализма са предмет на „директорско-родителски“ / „директорско-клиентелистки“ сделки поради голямото търсене и ограниченото предлагане.

Интервютата предоставят достатъчно доказателства, че назначенията на работа са най-често и по неписано правило извършени „с връзки“ или поне благодарение на „познанства“. Една от събеседничките заявява: *„Всичките длъжности, които съм заемала, съм ги работила благодарение на познати, които са ме препоръчвали или директно са ме взимали при тях“*⁷. На практика всички интервюирани са получавали назначение „с връзки“ поне по един път в трудовата си кариера. Някои от тях са сменили три или дори четири работни места и навсякъде са получили информация и съдействие за заемане на работното място от свои роднини, приятели, приятели на приятелите, съседи, съученици.

В България също е позната наблюдаваната от А. Леденьова „игра на непризнаване“ (misrecognition game), т.е. стратегия на разказвачите за непризнаване на лично участие в клиентелни транзакции и приписването им на останалите (Ledeneva 1998). С оглед на това до тези данни достигнах, като задавах въпроса за „връзките“ при назначение в индиректна форма: *„Как научихте за това работно място?“*. Отговорите щяха да бъдат по-малко искрени, ако въпросът споменаваше директно темата за връзките. Все пак някои от интервюираните открито декларираха употребата на връзки (*„Назначиха ме с връзки“* – Е. П., род. 1925 г.). Едно от интервютата разкрива социалните механизми на транзакция с участието на „приятели на приятелите“ (в случая приятел на родственика):

*„През 1980 г. завърших, започнах работа, пак с връзки, тъй като живеях в София. Нямахме места [...] вуйчо ми пак ми помогна. Обади се на негов приятел в „Труд и работна сила“, той завеждаше „Труд и работна сила“ в цяла София. Аз отидох на вратата, той ме позна, имаше сто човека там, но ние просто си приличаме с вуйчо ми. [...] Попита ме къде живея, изпрати ме в „Красно село“ в „Труд и работна сила“, на „Ботев“ беше и от там директно ми дадоха документите за [постъпване на работа] в „Агропромпроект“*⁸.

Според друга разказвачка в течение на нейните петнадесет години работа в същата голяма проектантска организация всички назначения са ставали само чрез „познанства“ и „връзки“; дори студентите, които са постъпили на стаж в това проектантско бюро, са попаднали там чрез познанства (К. Ж., род. 1954 г.). В този смисъл българските примери се

⁷ Интервю с Е. Ш., 14.02.2014 г., София.

⁸ Интервю с В. Т., 10.02.2003 г., София.

отклоняват от принципа, деклариран от Марк Грановетер, за „силата на слабите връзки“ (Granovetter 1983: 201–233), според който използването на „слаби връзки“ (познанства) при търсенето на работа е по-ефективно от „силните връзки“ (приятелите). Изводите на Грановетер имат валидност в общества със силна институционална среда; в обществата с ниско публично доверие (Лулева 2021) картината е различна.

Масовият клиентелизъм по време на социализма в България съществува успоредно с политическия непотизъм. Официално непризнани, и двете явления обаче са публична тайна. В по-ранна своя публикация сравних непотизма, практикуван от режима на Тодор Живков (1956–1989), с трибализма в постколониалните африкански общества южно от Сахара (Беновска-Събкова 1993: 3). Живковият семеен клан заемаше ключови властови позиции в страната. Именно пълната аrogантност, с която се въвеждаха членове на семейната или родствената група в апарата на властта, допринесе за окончателното дискредитиране на Живковия режим по това време. Общественото мнение беше особено чувствително към обявяването на Владимир Живков – син на първия човек в държавата – за професор в партийната Академия за обществени науки⁹.

Освен клана Живков, свързан с родното място на лидера Правец, трябва да бъдат отбелязани и други комунистически кланове, по-скоро с местна значимост: този на Пенчо Кубадински (Лозница), на Цола Драгойчева (Бяла Слатина) или клана на бившите партизани антифашисти от Югозападна България (най-вече в Разложко). Тук се проявява на т.нар. локализъм, при който родните места на „вождовете“ се радват на незаслужени привилегии. Ресурси потекоха към някога бедни малки села; те се превърнаха в процъфтяващи малки градове и заедно с това служеха като „витрини на социализма“ (Беновска-Събкова 1993: 7).

Комунистическият непотизъм се обяснява отчасти със селския произход и слабата образованост на комунистическия елит; с конспиративния манталитет, който се доверява само на „своите хора“; и на практика с безконтролния начин на упражняване на властта. Не иска особени доказателства фактът, че комунистическият непотизъм е в остро противоречие с марксистките морални убеждения и особено с „Моралния кодекс на строителя на комунизма“, приет по време на XXII конгрес на КПСС през 1961 г. (Основи 1971).

⁹ Политическият непотизъм е по-скоро системна черта на социализма, а не българска социалистическа особеност. Нека припомним само някои знакови примери, като клановите на Чаушеску в Румъния или на Ким Ир Сен в Северна Корея.

Обратно на наивните очаквания, комунистическите кланове не изчезнаха след края на социализма, а претърпяха размествания и трансформации. От управлението на бившия цар Симеон Сакскобургготски насам (2001–2005) децата на бившите комунистически лидери заеха важни позиции в българския политически живот. Сергей Станишев, син на член на Политбюро на някогашната Българска комунистическа партия, оглави партията наследница Българската социалистическа партия и беше министър-председател (2005–2009). Вероятно неговите политически „патрони“ имат влияние и извън България, защото той стана и председател на Партията на европейските социалисти в Европейския парламент. Евгения Живкова, внучката на комунистическия лидер Тодор Живков, беше два мандата депутат в българския парламент, след което се оттегли от политическия живот в полза на успешния си бизнес.

Постсоциалистически трансформации на клиентелната система в България. Корупцията

Какво се промени след падането на Берлинската стена? В някои социални сфери клиентелизмът се трансформира в корупция; в други сфери и институции, в които още при социализма корупцията съществуваше, макар и непризнавана (митници, пътна полиция), тя се превърна след края на епохата в ендемично зло. В това отношение България не се различава от общата картина в постсоциалистическите страни (Lovell 2005: 66–67). След присъединяването на страната към Европейския съюз (ЕС) през 2007 г. обаче корупцията се измерва в контекста на ЕС; така България заедно с Румъния е сочена като страна – членка на ЕС, с най-високи равнища на корупция.

Въпреки оживеното публично говорене в българските медии и в официални документи през последните тридесет години достоверното изучаване на корупцията продължава да е трудна задача. Известни са резервите спрямо методите, с които си служи например международната организация „Transparency International“ при сравнителното измерване на корупционните индекси в глобален мащаб (вж. Torsello 2011: 5). Измерването на възприятието за корупция засяга дискурсите относно това явление, но не изучава пряко корупционните практики.

Поради сложността на проблема и краткостта на настоящия текст ще се съсредоточа основно върху въпросите: а) за постсоциалистическите трансформации на клиентелизма в корупция; б) за вътрешната динамика на корупционните процеси. Придържам се към най-разпростра-

неното (макар и твърде общо) определение за корупцията като „злоупотреба с обществена служба за частни цели“ (Sampson 2005: 106; почти идентични формулировки вж. у Lovell 2005: 67; Torsello 2011: 3). В българското постсоциалистическо общество е налице условието, че корупцията „предполага, че ролята на държавния служител е ясно разбрана както от служителя, така и от гражданина“ (Lovell 2005: 72). Въпреки историческите наслагвания и исторически наследения „хабитус“ (по Бурдийо) на корупцията, характерни за региона на Югоизточна Европа като цяло (Sampson 2005: 123–124; Giordano 2013: 30–32), днешните българи ясно различават границите и феноменологията на корупцията, както и разграничението между публично и частно (Giordano 2013: 31). Нещо повече, „повечето българи са нетолерантни към корупцията“ (Policy Brief 46, 2014: 4). В този смисъл позоваването на културния релативизъм не е необходимо в съвременния български контекст.

Как и в каква степен клиентелизмът се трансформира в корупция по време на постсоциализма в България? В кои обществени сфери корупцията е инцидентна и в кои тя е придобила ендемичен характер? Това са основните въпроси, които се задават в тази част на текста.

С развитието на свободна търговия в България след 1989 г. дефицитите на стоки и услуги изчезнаха през втората половина на 90-те години и заедно с тях изчезна и необходимостта от „връзки“ в тази сфера. Придобиването на някои особено чувствителни притежания със статутен характер, като апартаменти и коли, се извършва изцяло на пазарен принцип, включително защото предлагането им след 2000 г. надвишава търсенето (Беновска-Събкова 2001: 189). Гражданите купуват без „връзки“ високотехнологични стоки, тоалетна хартия, леки коли, чорапи; младите поколения не само не помнят ограниченията от близкото минало, но и не разбират как това е било възможно.

В сходни условия някои автори, като Ledeneva (1998) и Popkov (2007: 239–248), обявиха изчезването на *блат*-а в Русия. Българските примери водят до различни заключения. Действително необходимостта от „връзки“ в областта на търговията е значително редуцирана, но не е изчезнала, защото хората търсят „връзки“ при купуването на качествени стоки на по-ниска цена. Като цяло клиентелната система е запазила важността си във всекидневното и в политическия живот.

По-нататък ще се спра на сферите, които засягат всяко семейство и всеки човек в България: здравеопазването и образованието. Въпреки въвеждането на здравноосигурителна система и частно здравеопазване през 1999 г. подаръците за лекарите се замениха със значителни суми, които лекарите изискват и пациентите плащат чрез различни форми

на рекет, скрит или често съвсем официален и институционализиран. След раждането на дете в средата на 90-те години Р. Т. занесла на лекаря обичайния в миналото при социализма скъп подарък. След като благодарил, лекарят обявил, че му дължат освен подаръка и определена сума в брой. Това е типичен пример за способността на клиентелизма да се трансформира в корупция. Заедно с това обаче заплащането в брой предполага и възможност за прекратяване на клиентелната връзка, доколкото участието на пари изчерпва диадното междуличностно отношение, като прекъсва веригата на реципрочност: услугата е платена, следователно продължаването на диадната връзка не е задължително или дори е ненужно (вж. Boissevain 1974: 49).

Искането на подкупи от страна на лекарите или незаконните доплащания в болниците са поводи за периодични скандали в медиите от 90-те години насам (вж. Беновска-Събкова 2001). Дали става дума за „малка“, или „едра“ корупция? Инцидентна или ендемична е тя? Първият въпрос изглежда прост, но достигането до отговор се усложнява, тъй като размерът на незаконно поисканите от лекарите подкупи понякога не е пренебрежимо малък – може би хиляди, в евро или в долари. През 90-те години корупционните практики се отнасят основно за подкупи, искани от пациентите и техните семейства, особено в случаите на хирургическо лечение (Беновска-Събкова 2001: 180). Въвеждането на задължително здравно осигуряване през 1999 г. и превръщането през 2000 г. на повечето болници в търговски дружества (с изключение на важните клиники с общодържавно значение)¹⁰ донасят нови крупни ресурси в сферата на здравеопазването, разпределяни от монополната държавна Здравна каса. Източването им става с помощта на различни механизми, като изписване на ненужни, понякога и опасни за пациента операции или процедури; чрез масово фиктивно хоспитализиране на пациенти; чрез заплащане от пациента на процедури, които са вече заплатени от Здравната каса; чрез манипулиране на цените на лекарствата в полза на фармацевтичните фирми и др. Нито едно семейство от личния ми социален кръг не е успяло да избегне срещата с незаконно поискано допълнително заплащане при провеждане на хирургическа операция или друго животоспасяващо лечение. В неформален разговор, състоял се през 2012 г., професорка по медицина сподели шокиращия си личен опит в ролята ѝ на пациент: по време на нейния престой в една от най-големите и престижни болници в България тя видяла как колегите ѝ повсеместно искат подкупи от болните.

¹⁰ Вж. напр. http://www.sveta-anna.eu/about_us.html (1.06.2016).

Темата за корупционните практики в здравеопазването присъства много често в електронните медии, в интернет и в пресата. Налага се изводът, че по време на постсоциализма в тази сфера в България съществува широк спектър от корупционни практики: от дребна до едра корупция. Въвеждането на пазарни принципи след 1999 г. не само не прекрати корупционните практики, но и доведе до ендемична корупция.

Клиентелните отношения в областта на образованието се трансформираха, но случаите на корупция, скрити и нередовни при социализма, станаха честа практика при постсоциализма. Някои практики се трансформираха: частните уроци при подготовка за кандидатстудентски изпити, повсеместни през 90-те години на XX в. (Беновска-Събкова 2001; Benovska-Sabkova 2005: 105–118), са вече рядкост. Причина за това е намаляването на броя на студентите след 2000 г. поради изострянето оттогава насам на демографската криза, започнала от началото на „прехода“, емиграцията и достъпа на българските младежи до университетите в Западна Европа и в САЩ след приемането на страната в ЕС през 2007 г. През последните десет години в българските университети остават множество незаети места и някои университетски програми се закриват поради липса на студенти. Напрежението в образователната система и частните уроци като „сенчеста практика“ обаче се изместиха от приема в университетите към приема в елитните гимназии след седми клас.

Още през 90-те години се появи и нова форма на корупция: вземане на изпити срещу заплащане. За разлика от здравеопазването, тези практики са неравномерно представени в сферата на висшето и средното образование. Едно от най-търсените висши училища – Университетът за национално и световно стопанство (УНСС) – има неофициално, но твърдо репутацията на най-корумпираното. Публично известна е сленговата гатанка, според която абревиатурата на името на Университета – УНСС, трябва да се чете като „*Утре Носете Съответната Сума*“. При едно посещение в същия университет през 2003 г. станах свидетел на смущаваща сцена: професор, който триеше надписа „200 лева“, изписан от анонимен студент върху вратата на офиса му. Успях да разбера, че на професора му се налага всекидневно да трие този надпис, защото той се появява на вратата му всяка сутрин.

Едно неформално интервю с университетски преподавател (проведено през 2015 г.) представя дълъг и сложен наратив за усилията на четирима млади тогава колеги (сред тях и самият разказвач) да погречат с помощта на медиите на коалиция от корумпирани професори

да „продават“ изпити най-вече в кандидатстудентски кампании в края на 90-те години. Антикорупционното действие успява в този конкретен случай и това показва, че в местен контекст могат да бъдат успешни и инициативи „отдолу“.

Като цяло проблемът с корупцията в образованието и науката остава нерешен. Пример за това е работата на Националния научен фонд, особено след приемането на България в ЕС през 2007 г. и навлизането на европейски средства. На 28.01.2013 г., след голям корупционен скандал във Фонда и последвали безпрецедентни улични протести на учени, тогавашният министър на образованието проф. Сергей Игнатов беше принуден да подаде оставка¹¹. Корупцията във Фонда обаче не е отстранена, а бившият председател на Фонда проф. Емил Хорозов, който разгласи скандала в медиите и подаде сигнал в прокуратурата (вж. Хорозов 2013), малко по-късно стана и обект на репресии. Понастоящем европейските фондове са основен обект на корупционни амбиции.

Сравнението между корупционните практики в сферите на здравеопазването и тези в сферата на образованието показват, че първите имат ендемичен характер, докато вторите са по-скоро прояви на инцидентна корупция. Наред с различните възможни причини тук трябва да обърнем внимание и на вътрешните дисбаланси в тези две социални системи: изтичането на лекари към Западна Европа (особено след присъединяването към ЕС през 2007 г.)¹² и като цяло неравномерното струпване на медицински персонал и болници в столицата за сметка на остър недостиг на медицинска помощ в малките населени места в страната. На свой ред корупцията в образованието се подхранва и от демографските проблеми (недостатъчен брой студенти при висок за мащаба на страната брой университети) наред с ниските заплати в образователната система.

Има обаче институции, в които корупцията се оказва безусловно всепроникваща и такава е пътната полиция. Според разследващия журналист Слави Ангелов вътрешнополицейско разследване, проведено през 2011 г., е показало, че от 60 отряда на пътни полицаи само един не взема подкупи и това е отрядът на полицаите, които проверяват колеги-

¹¹ http://www.dnevnik.bg/bulgaria/2013/01/28/1992577_borisov_uvolni_ministura_na_obrazovaniето_sergei (1.06.2016).

¹² [Б. а.] 507 лекари са заявили напускане на страната през 2014. – *Medical News*, 27.02.2015, <http://medicalnews.bg/2015/02/27/> (1.06.2016).

те си¹³. При все че става дума за „дребна“ корупция, нейната масовост е твърде тревожен системен проблем.

Сравнението с количествените социологически измервания води и до други посоки на анализ, например относно динамиката във възприятията за корупция в България от началните години на измерванията (след 1998 г.) до наши дни¹⁴. Най-високите равнища на корупция са отбелязани през 1999 г. (Доклад 1999: 23) и 2014 г. (Policy Brief 46, 2014: 1). Сравнението между докладите за тези две години показват промените, които настъпват във възприятията за корупция. През 1999 г. българите смятат за най-корумпирани митничарите (Доклад 1999: 9; Костов, Бакалов 1999: 53). Изследване, проведено на местно равнище (в гр. Враца) показва, че най-висок процент (85%) от анкетираните във Враца смятат, че най-корумпирани са митническите служители; 60% са посочили данъчната администрация, следвана от съдиите и лекарите (40% на всеки) и полиците (30%). Едва след тях следват министрите, кметовете и др. (Костов, Бакалов: 1999: 53).

През 2014 г. равнищата за корупция са се повишили до нивото от 1999 г. – според анализа на Центъра за изследване на демокрацията. „През 2014 г. за най-корумпирани са смятани представителите на законодателната власт, политическата класа и представителите на изпълнителната власт с големи правомощия. Трябва да се отбележи, че корупционната репутация на смятаните за най-корумпирани служители се е влошила още повече. Само репутацията на митническите служители се е подобрила в незначителна степен (в рамките на стохастичната грешка). Важно е да се подчертае също, че репутацията на повечето от смятаните за най-корумпирани групи се е влошила в най-голяма степен през периода 2002–2014 г.“ (Policy Brief 46, 2014: 6). Сравнението между данните за 1999 и тези за 2014 г. показва, че възприятията за политическа корупция през 2014 г. са изместили представата за митничарите като най-корумпирано съсловие. Образът на митничарите като шампиони на корупцията през 90-те години на XX в. най-вероятно се свързва

¹³ „На прищел“. Филм на Слави Ангелов, 2014 г., излъчен от Българската национална телевизия. – <https://www.youtube.com/watch?v=jeU-sGQRiA> (1.06.2016). Многозначителен е фактът, че понастоящем показването на този видеоматериал в YouTube е блокирано.

¹⁴ Местният български клон на „Transparency International“ се нарича „Прозрачност без граници“ и извършва първите измервания през 1998 г. – вж. сайта: <http://transparency.bg/bg/>. С измервания на корупцията в България се занимават и други неправителствени организации: „Коалиция 2000“ – вж. <http://www.anticorruption.bg/>; Център за изследване на демокрацията – вж. <http://www.csd.bg/> (1.06.2016).

и с трансграничната контрабанда, съпътстваща по това време войните в процеса на разпадане на бивша Югославия. Вижда се, че формите на корупция се променят в зависимост от политическия и икономическия контекст в страната. В този смисъл повишеното възприятие за корупция през 2014 г. се дължи и на високата степен на политическа нестабилност в България на фона на многолюдни улични протести срещу непопулярното социалистическо правителство на Пламен Орешарски.

Възприятието за високи нива на корупция не противоречат на нетолерантността на българите спрямо нея; последното на свой ред не изключва готовност за участие в корупционни сделки. В годините след присъединяването на България към Европейския съюз в корупционни сделки е било въвлечено между 16,5 и 29,3% от населението на страната (Policy Brief 46, 2014: 2, 6).

Внимателният прочит на анализа от 2014 г. показва и друго: как изводите от социологическия анализ зависят от приложените методи. Една от представените графики в анализа за 2014 г. е озаглавена „Корупционен натиск и участие в корупционни сделки“ (Policy Brief 46, 2014: 2, фиг. 3). От самата графика обаче се вижда, че тя представя процента на населението над 18 години, участвало в даването на подкуп, но също и на тези граждани, от които е поискан подарък или услуга. Анализът не съдържа данни дали последните две форми са корупционно действие, или не. Квалифицирането като корупция на клиентелни форми на реципрочност със сигурност влияе върху изводите, като представя по-високо равнище на възприятието за корумпираност. Казаното не цели да омаловажи проблема с корупцията, а да покаже необходимостта от по-голяма прецизност при употребата на понятия.

Високите равнища на корупция в постсоциалистическите страни като цяло се обясняват с „относителна липса на власт вътре в системата“ (Lovell 2005: 72). Що се отнася до България, слабостта на редица държавни институции може да се обясни по-скоро с множествеността на центровете на власт в противоположност на силната централна власт по време на социализма. Има непреки доказателства за последното: от анализа на Центъра за изследване на демокрацията се вижда, че броят на осъдените за злоупотреба със служебно положение през 1989–2013 г. е най-висок за този период (355 души) през 1989 г. – последната социалистическа година. Този брой значително намалява след 1992 г. и варира между 50 и 5 души – последното число датира от 2013 г. Тези данни красноречиво илюстрират неефективността на правораздаването по време на постсоциализма и подкрепят тезата за наличието на множествени центрове на власт в България.

Заклучение

Клиентелните отношения се характеризират със стремеж те да бъдат маскирани като приятелство и това е част от специфичния им етос. Въпреки това анализът показва, че разликите между „истинското приятелство“ и клиентелизма се осъзнават и разбират ясно от съвременните българи. В част от интервютата това е експлицитно заявено. Емоционалното приятелство изисква да се избягва пресметливостта, когато подкрепяме приятел, и реципрочността не е задължителна, за разлика от клиентелната връзка, невъзможна без реципрочност.

Горните неизчерпателни примери обаче трябва да покажат високия потенциал на клиентелизма да се трансформира в корупция по време на постсоциализма, когато институционалната слабост на държавата достига застрашително равнище. Точно затова е важно да се очертаят ясно „границите“ на клиентелната система, както и нейният деструктивен потенциал.

При все че в литературата са отбелязани полулегалната природа на клиентелната система и подривният ѝ характер, налице е и тенденцията тези негативни аспекти да се омаловажават от някои изследователи. Всъщност, освен че е полулегална, клиентелната система затруднява работата на институциите, когато професионални назначения получават не най-квалифицираните за определена работа, а онези, които имат „връзки“. Тази система засилва неравенствата в обществото. Привилегиите, придобити от едни професионални групи или личности, са като правило в разрез с правата на останалите, които са лишени от ресурса на „общото благо“ („common good“). Оттам се усилва възприятието за дефицит на справедливост в българското общество както при социализма, така и след него. *„Всичко става с връзки в тая държава“* – това е израз, който може да се чуе от млади българи емигранти като обяснение за нежеланието им да живеят в родината си. Клиентелната система възпроизвежда и засилва още повече публичното недоверие (Лулева 2021) и усещането за несправедливост. Проучванията ѝ могат да допринесат за осъзнаването и разбирането на този проблем сред българското общество.

По време на постсоциализма клиентелната система („връзки“) и корупцията в България претърпяха значителни трансформации. Клиентелизмът почти напълно изчезна в някои сфери, като купуването на жилища, а прилагането му в сферата на потреблението на стоки и услуги е решаващо редуцирано. В замяна на това обаче в други социални и икономически сфери клиентелната система се трансформира в корупция, „дребната корупция се превърна в голяма корупция“, а корупционните

скандали се превърнаха в част от политическата сцена, както и в другите югоизточноевропейски страни (Sampson 2005: 124). Корупцията в България е главен гарант на самата политическа игра: „всеки следващ цикъл на политическото противопоставяне се превръща в борба за правото да бъдеш корумпиран“ (Станчев 1997: 62).

В определени сфери корупцията е повсеместна (пътната полиция), в други, като здравеопазването, тя е ендемична, в образованието – инцидентна. Социологическите проучвания и икономическите анализи се спират преди всичко върху „голямата корупция“, очевидно с оглед на големите икономически загуби, които тя причинява на българската икономика. Различното при антропологичния подход е във вниманието, отделено на сферите от всекидневните дейности, т.е. „малката корупция“. Струва си да се разсъждава също върху въпроса дали „малката“, но масово практикувана корупция не причинява дори по-големи вреди именно поради масовия си характер. Това е корупция точно в сферите, с които хората се сблъскват във всекидневния си живот, като образование, здравеопазване и пр., които имат най-негативно въздействие върху социалното доверие, личния и обществен морал, като отключват по този начин следващите цикли от „рака“ на корупцията.

Въпреки високата степен на нетолерантност на българското общество към корупцията в годините след присъединяването на България към Европейския съюз през 2007 г. в корупционни сделки е било въввлечено между 16,5 и 29,3% от населението. Като се имат предвид постоянният провал на държавните институции и натрупаният негативен опит, хората от Средиземноморския и Югоизточноевропейските региони прибягват до корупцията „с основателна причина, доколкото никой не е глупав дотам, че да прави нещата безцелно или така, че да бъдат вредни“ (Giordano 2013: 42).

Възможно ли е тогава ограничаване на корупцията в България? Малките успехи са възможни, както показва инициативата „отдолу“ на малка група университетски преподаватели срещу корумпираните им началници. Такива малки „победи“ все пак не са достатъчни, за да се промени общата картина. Тук обаче беше показана гъвкавостта на клиентелната система и на корупцията и способността им да се трансформират вследствие на промени в социално-икономическата среда. Може да се предположи, че по същите причини е възможна и промяна по посока на овладяване на корупцията в България.

Литература

- Беновска-Събокова**, Милена 1993: Архаични културни модели и тоталитаризъм. – *Български фолклор*, № 4, 3–15.
- Беновска-Събокова**, Милена 2001: *Политически преход и всекидневна култура*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.
- Доклад 1999: *Доклад за оценка на корупцията 1999*. София: Център за изследване на демокрацията, Коалиция 2000, https://csd.bg/fileadmin/user_upload/publications_library/files/1999/CAR_1999_BG.pdf.
- Живков**, Тодор 1978: *За партийното строителство*. София: Партиздат.
- Корнай**, Янош 1996 [1992]: *Социалистическата система. Политическа икономия на комунизма*. София: Академично издателство „Проф. М. Дринов“ (orig. János Kornai 1992: *The Socialist System. Political Economy of Communism*. Oxford: Oxford University Press).
- Костов**, Светлозар, Пламен **Бакалов** 1999: Корупция и общинска власт във Враца: две гледни точки. – В: **Дамянова**, Живка. *Локални инициативи срещу корупцията*. София: Център за изследване на демокрацията, Коалиция 2000, 53–58.
- Лулева**, Ана 2021: *Култура на (не)доверието в България. Антропологични перспективи*. София: Гутенберг.
- Митев**, Петр-Емил 1984: Отрицателные явления при социализме и процесс персонификации общественных отношений. – *Проблемы молодежи*, № 40, 5–20.
- Основи 1971: **Василев**, Кирил, Нансен **Бехар**, Марко **Вачков** и др. *Основи на комунизма*. София: Народна просвета.
- Отечествен фронт*. София, 1944–1990.
- Паченков**, Олег, Ирина **Олимпиева** 2007: Коррупция, антикоррупция и позиция социального ученого (Предисловие редакторов). – В: **Паченков**, Олег, Ирина **Олимпиева** (ред.). *Борьба с ветряными мельницами? Социально-антропологический подход к исследованию коррупции*. Санкт Петербург: Алетейя, 5–16.
- Попов**, Николай 1968: На пиедистала. – *Вечерни новини*, 17, 10.04.1968, № 5150.
- Райчев**, Андрей 1985: *Младата личност и „малката правда“*. София: Народна младеж.
- Райчев**, Андрей 1991: Миграционните общества и втората мрежа. – *Критика и хуманизъм*, № 3, 195–204.
- Станчев**, Красен 1997: Символика и прагматика на прехода към пазар и демокрация. – В: **Байчинска**, Красимира (ред.) *Преходът през погледа на социалните науки*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 52–65.
- Хорозов**, Емил 2013: *Проектният бизнес и ограбването на науката. Наръчник на управляващия мошеник*. София: Ciela.

- Benovska-Sabkova**, Milena 2005: Ist die „kleine Korruption“ wirklich klein? Eine Fallstudie im Bereich des Bildungswesens zur Zeit des Sozialismus und des Postsozialismus in Bulgarien. – In: **Roth**, Klaus (Hg.). *Sozialismus: Realitäten und Illusionen. Ethnologische Aspekte der sozialistischen Alltagskultur*. Wien: Institut für Europäische Ethnologie (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien. Band 24), 105–118.
- Boissevain**, Jeremy 1966: Patronage in Sicily. – *Man (N.S.)*, 1 (1), March, 18–33.
- Boissevain**, Jeremy 1974: *Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions*. Oxford: Basil Blackwell.
- Chavdarova**, Tanya 2013: Institutionalization of Market Order and Re-institutionalization of Vruzki (Connections) in Bulgaria. – In: **Giordano**, Christian, Hayoz, **Nicolas** (eds). *Informality in Eastern Europe. Structures, Political Cultures and Social Practices*. Bern: Peter Lang, 179–196.
- De Sardan**, J.-P. Olivier 1999: A Moral Economy of Corruption in Africa? – *The Journal of Modern African Studies*, 37 (1), 25–52.
- Eisenstadt**, Shmuel N., Luis **Roniger** 1984: *Patrons, Clients and Friends: Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner**, Ernest 1977: Patrons and Clients. – In: **Gellner**, Ernest, John **Waterbury** (eds). *Patrons and Clients in Mediterranean Society*. London: Duckworth, 1–6.
- Giordano**, Christian 2013: The Social Organization of Informality: The Rationale Underlying Personalized Relationships and Coalitions. – In: **Giordano**, Christian, **Nicolas Hayoz** (eds). *Informality in Eastern Europe. Structures, Political Cultures and Social Practices*. Bern: Peter Lang, 27–46.
- Granovetter**, Mark 1983: The Strength of Weak Ties: A Network Theory Revisited. – *Sociological Theory*, 1, 201–233.
- Gupta**, Akhil 1995: Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State. – *American Ethnologist*, 22 (May), 375–402.
- Haller**, Dieter, Chris **Shore** 2005: *Corruption: Anthropological Perspectives (Anthropology, Culture and Society)*. London–Ann Arbor, MI: Pluto Press.
- Hardi**, Peter, Paul M. **Heywood**, Davide **Torsello** 2015: *Debates of Corruption and Integrity. Perspectives from Europe and the US*. Palgrave MacMillan.
- Helmke**, Gretchen, **Levitsky**, Steven 2004: Informal Institutions and Comparative Politics: A Research Agenda. – *Perspectives on Politics*, 2, 725–740.
- Ledeneva**, Alena 1998: *Russia's Economy of Favours: 'Blat', Networking and Informal Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lovell**, David W. 2005: Corruption as a Transnational Phenomenon: Understanding Endemic Corruption in Postcommunist States. – In: **Haller**, Dieter, Chris **Shore**. *Corruption: Anthropological Perspectives (Anthropology, Culture and Society)*. London–Ann Arbor, MI: Pluto Press, 65–82.
- Policy Brief 46, 2014: CSD Policy Brief № 46: *Corruption and Anti-Corruption in Bulgaria (2013–2014)*. Sofia: Center for the Study of Democracy. – <http://www.csd.bg/artShow.php?id=17201> (10.06.2016).

- Popkov**, Vjacheslav 2007: Werden soziale Netzwerke transformiert? Informelle Beziehungen im sozialistischen und postsozialistischen Russland. – In: **Roth**, Klaus (Hg.). *Soziale Netzwerke und soziales Vertrauen in den Transformationsländern. Ethnologische und soziologische Untersuchungen. Social Networks and Social Trust in the Transformation Countries. Ethnological and Sociological Studies*. (Freiburger Sozialanthropologische Studien / Freiburg Studies in Social Anthropology / Etudes d'Anthropologie Sociale de l'Université de Fribourg). LIT Verlag, 239–248.
- Roth**, Klaus 2000: Managing Everyday Life in a Village in Socialist Bulgaria: Practices and Strategies. – In: **Giordano**, Christian et al. (eds). *Bulgaria: Social and Cultural Landscapes*. Fribourg: Academic Press Fribourg, 179–194.
- Ruusmann**, Reet 2007: Goods in Short Supply as a Basis for Social Networks: The Case of Employees in Commerce in Soviet Estonia. – In: **Roth**, Klaus (Hg.). *Soziale Netzwerke und soziales Vertrauen in den Transformationsländern. Ethnologische und soziologische Untersuchungen. Social Networks and Social Trust in the Transformation Countries. Ethnological and Sociological Studies*. (Freiburger Sozialanthropologische Studien / Freiburg Studies in Social Anthropology / Etudes d'Anthropologie Sociale de l'Université de Fribourg). LIT Verlag, 249–276.
- Ruusmann**, Reet 2010: “The Needs of the Consumers Oblige”: Daily Problems and Criticism of the System in Public Letters in the 1960-s and 1980-s. – *Journal of Ethnology and Folkloristics*, 4 (2), 115–135.
- Sampson**, Steven 2005: Integrity Warriors: Global Morality and Anti-corruption Movement in the Balkans. – In: **Haller**, Dieter, Chris **Shore**. *Corruption: Anthropological Perspectives* (Anthropology, Culture and Society). London–Ann Arbor, MI: Pluto Press, 103–130.
- Torsello**, Davide 2011: The Ethnography of Corruption: Research Themes in Political Anthropology. – *QoG Working Paper Series*, 2, 1–26.
- Verdery**, Katherine 1996: *What Was Socialism, and What Comes Next?* Princeton: Princeton University Press, 28–29.

“The Big Connections”: Transformations of Clientelism and Corruption in Bulgaria

Summary: When in the 1960s and 1970s the international interest in the study of clientelism reached its peak (including in relation to the development of the anthropology of Mediterranean societies), Bulgaria was a socialist country and such research was impossible and unthinkable. Nevertheless, citizens were involved in a multitude of diverse social practices aimed at overcoming the chronic shortages of goods and services and the political and bureaucratic constraints and obstacles characteristic of the era and the political regime. After the end of socialism, the world of these inventive social actors experienced dramatic changes, but did not disappear. The narratives of the recent past show that, as before, “we all have problems that we at least try to solve through friends and friends of friends, with whom we even form temporary alliances” (Boissevain 1974: 3).

Keywords: clientelism, socialism, postsocialism, corruption

Prof. Milena Benovska, DSc

Department of Ethnology and Balkan Studies
Southwestern University “Neofit Rilski”
Blagoevgrad, Bulgaria
e-mail: mbenovska@swu.bg



Промени в облика на град Сливен във връзка с развитието на културен туризъм

Милена Маринова

Резюме: Настоящата статия разглежда настъпващите в последните години промени в архитектурата на град Сливен, свързани до голяма степен с опитите той да се превърне в привлекателна туристическа дестинация. Отразени са дейностите в тази посока както на общинските власти, така и на частни лица. Представена е гледната точка към промените на жители и гости на Сливен, при което е отчетена общата икономическа характеристика на града през годините на т.нар. преход.

Ключови думи: гр. Сливен, облик, промени, културен туризъм

Цел на настоящия текст е да представи как стратегиите за развитие на културен туризъм в град Сливен водят до промени на местата, определяни през различни периоди като негови символи, както и опит да се покаже отношението на жителите на града към настъпващите изменения. Те са по-интензивни в последните години и са във връзка със следните фактори: реализирани общински проекти, инициативи на местните и църковните власти и на частни лица, предимно предприемачи от града. В основата на проучването попадат най-вече обектите, определяни от Пиер Нора като „места на памет“ (Нора 2004), които могат да се възприемат и като стожери на локалната колективна памет. Изследването се основава на научна и краеведска литература, на публикации в местния печат, на интернет сайтове, на неструктурирани интервюта и неформални разговори с жители и гости на града, както и на невключено наблюдение.

Сливен, известен като Града на стоте войводи, родно място на видни поети и художници, многократно е бил обект на изследователски интерес, както и на редица творби с мемоарен и художествен характер. Безспорно с най-значим принос за изграждането на цялостна картина на неговото минало е тритомният труд на д-р Симеон Табаков „Опит за

история на град Сливен“ (Табаков 1986; Табаков 1924; Табаков 1929). Спомени за родния си град и жителите му оставя Константин Константинов в книгата си „Път през годините“ (Константинов 1981). Редица творби на писателя Йордан Богдар са посветени на бележити събития и личности от града (Богдар 1993). Трилогията на Цончо Родев „Тътени“, „Бурята“ и „И настана ден“ ни отвежда в Сливен по време на кърджалийските бунтове, Априлското въстание и в следосвобожденския период (Родев 1980; Родев 1986; Родев 1998). Стихове на града посвещава и роденият в него поет Дамян Дамянов (Дамянов, Иванов 1986: 7, 9). На хайдушкия фолклор, топографията и топонимията на района, както и на културно-историческата памет са посветени множество изследвания на Владимир Демирев (Демирев 2003; Демирев 2006; Демирев 2014).

Културният туризъм използва за ресурс наследството, което се конструира на два основни етапа: първият – създаването му посредством възприемането като ценност, и вторият – стремежът да бъде предадено на следващите поколения. Наследството може да бъде не само памет, но и знание, представяно пред външни за общността хора (Кръстанова 2004). То се превръща в основен източник на един от главните икономически отрасли в световен мащаб – туризма, и свързаната с него индустрия. С течение на времето и под влияние на различни обстоятелства наследството може да се променя, а с него – и материалните следи, които оставя.

Културното наследство на град Сливен като родно място на редица участници в националноосвободителните борби се изгражда на основата на съхранението и поддържането на паметта за тях. През 1935 г. на централния площад в града се открива паметник на Хаджи Димитър, като идеята за него възниква десетилетия по-рано (Иванова 1998: 23). Още през 1892 г. по инициатива на тогавашния окръжен училищен инспектор, а по-късно кмет на града – Илия Гудев, Окръжният съвет на Сливен започва да събира средства за паметник на легендарния сливенец. Първият конкурс за монумента се провежда през 1902 г., започва и дарителска кампания, но войните, рецесията и инфлацията стопяват събраното. Не се реализира и идеята за изграждане на паметник-пантеон на всички възрожденски и следосвобожденски дейци, родени в Сливен. През 1929 г. се провежда нов конкурс, обявен от сливенската културна дружба „Д-р Иван Селимински“ и спечелен от арх. Йордан Йорданов. Скулптурната част е поверена на Стефан Пейчев. Фигурата на войводата – излята от бронз и висока 3,60 м – е пресъздадена от фотография, правена през 1866 г. в Пловдив (Колев 1960: 65; Стефанов 1962: 22). Тя е издигната на 11-метрова централна колона, облицована с гранит. В основата на паметника са поставени бюстовете на Панайот Хитов, Добри

Чинтулов, д-р Иван Селимински, д-р Георги Миркович, Антон Иванов, Георги Икономов, Сава Доброплодни и Иван Добровски.

Паметникът, разположен в центъра на едноименен площад, е определян като неизменен символ на града, открояващ се на фона на планината. През 2014 г. обаче непосредствено зад него се издига търговска сграда, която му отнема доминиращото място на площада, и това се отчита от много от жителите на града като крайно неприемливо архитектурно решение. Строежът на сградата е придружен от протести на жители на Сливен и на ученици от Природо-математическата гимназия „Добри Чинтулов“, тъй като се застрояват зелени площи от централното градско пространство и се закрива фасадата на едно от емблематичните училища¹.

В последните години запустява пространството около паметника на друг виден сливенец, също участник в националноосвободителните борби – Панайот Хитов, който в туристическа брошура за Сливен от 80-те години на XX в. е наречен „старопланински орел“, „старей на българските воеводи“. Неговият монумент извисява ръст на фона на „гордия Балкан“ (Дамянов, Иванов 1986: 11). По сигнал на граждани през 2015 г. Общината възстановява осветлението на площада около паметника и почиства прилежащите площи².

Един от най-обичаните символи на Сливен е Старият бряст – дърво от вида полски бряст, на възраст над 1000 години. Той се намира в началото на главната улица на града, в непосредствена близост до сградата на Общината. Градските легенди през различните исторически периоди свързват дървото с бесените на него крадци на чаршията и борци за национално освобождение, както и с отрязаните глави на партизаните, които са излагани пред него за назидание на жителите на Сливен. През 2014 г. Старият бряст става европейско дърво на годината. Няколко години по-късно – през 2018 г., дървото започва да съхне, което става повод за нападки от страна на някои жители на града към представителите на местната власт, които според тях не са полагали правилните грижи за Стария бряст. Появяват се и иронични предположения, че брястът е „урочасан“ след избирането му за европейско дърво на годината³. В различни групи в социалните мрежи, обединяващи жителите

¹ <http://www.agencia-sliven.com/index.php?id=124198> (11.09.2016).

² <http://www.slivenpress.bg/novini-sliven/14937-КЪДЕ-Е-ПАМЕТНИКЪТ-НА-ПАНАЙОТ-ХИТОВ> (11.09.2016).

³ <http://kanal3.bg/news/86440-Stariyat-bryast-vazkrasna%2521-Simvolat-na-Sliven-se-razlisti-za-praznika-na-grad-a> (27.03.2020).

на Сливен, темата за състоянието на Стария бряст е водеща и широко обсъждана. Загиването на дървото се обвързва с положението, в което се намира и самият град.

Друг символ на града, датиращ от началото на XIX в., е часовниковата кула, тясно свързана с живота на чаршията. След Освобождението на нея се гледа като на нежелано наследство от османския период и през 1897 г. дървената ѝ горна част е съборена, защото имала „турски фасон“ (Симеонов 2000: 16). На нейно място е изградена нова, три пъти по-висока, също дървена част с четири циферблата с римски цифри. Когато през 1939 г. се издига кулата на сградата на Общината, за да се покаже окончателно скъсване с ориенталския тип градоустройство и свързания с него модел на отмерване на времето, се взима решение да се събори горната дървена част на кулата, като има предложения да се събори и каменната ѝ част (Симеонов 2000: 16). През 2001 г. дървената част на кулата е изградена за трети път. Монтира се и часовник – копие на оригинала⁴.

През 2009 г. Сливен се сдобива с нов символ – 33-метров кръст с метална конструкция, светец през нощта, който е издигнат на връх Бармук над града. В него е вградена частица от Светия кръст. Инициативата за поставянето му е на двама предприемачи, които са и основни ктитори. Проектът е утвърден от Сливенския митрополит Йоаникий. Според сайта на Българската патриаршия кръстът е издигнат, за да напомня на жителите на Сливен, че той е древен християнски град, наследник на Туида – един от петте митрополитски центрове във Византийската империя, наред със Созопол и Месембрия⁵. Кръстът е издигнат в годината, в която в ромската махала „Надежда“ е построена единствената в града джамия и е „обърнат“ към нея. По мнение на местни жители кръстът не е осветен от Сливенския митрополит, защото е „неканоничен“, тъй като е с лице на юг, а не на изток. Изграждането му се оценява противоречиво. Едни граждани смятат, че всяка инициатива, свързана с построяването на каквото и да било, трябва да бъде подкрепена. Други дискутират произхода на средствата, с които е издигнат кръстът, и дали не би било по-подходящо да се вложат в „по-благородни“ каузи. Според трети това е „надгробният кръст на умрелия град“⁶. Въпреки

⁴ Демокрация, 18 януари 2001.

⁵ <http://www.bg-patriarshia.bg/news.php?id=14445> (12.09.2016).

⁶ http://dariknews.bg/view_article.php?article_id=606704 (13.09.2016). Мненията са изразени под статията „Кръстът над Сливен светна в навечерието на Димитровден“ от 22 октомври 2010 г., която отбелязва събитията, свързани с откриването на кръста. През 2017 г. коментарите бяха изтрети.

първоначалните нееднозначни реакции към него за едно десетилетие кръстът успява да се утвърди като един от важните символи на Сливен. В кризисни периоди за жителите на града на кръста се възлагат надежди да ги предпазва и закриля.

Практиката да се издигат кръстове, както и статуи, носещи религиозни послания, предимно в райони със смесено население, е особено разпространена в последните години. В изграждането им се отразяват и опитите на местните общински власти, стопански организации и предприемачи с инвестирането на средства в подобни начинания да утвърдят позициите и авторитета си чрез механизмите на ктиторството (Троева 2016: 91).

Друг нов символ – географски знак във формата на пирамида, поставен до сградата на Общината през 2015 г. от собственик на хотел и общински съветник в града, също се превръща в повод за дискусии⁷. Според свещеник от намиращия се срещу нея катедрален храм „Свети Димитър“ пирамидата е „сатанински символ“ и е идентична с тази от стодоларовата банкнота. За да „изобличи тайното ѝ послание“, отецът рисува с маркер на върха ѝ око, което няколко дни е изтривано, а той го възстановява. Жителите на града възприемат пирамидата различно. Според едни тя не пречи на никого, а други недоумяват как е възможно да се постави обект, в който „няма нищо християнско“. Инициаторът за монтирането на фигурата заявява, че тя е само географски знак, като поставянето ѝ е гласувано от Общинския съвет в града, чийто член е и самият той. Подбудите му са патриотични и реакциите към нея са изненада за него – още повече че подобни знаци той вижда и в различни градове по света, а гостите на неговия хотел се интересуват от географското положение на Сливен⁸. В спора се намесва и Сливенската митрополия, която подкрепя свещеника и се обявява против това географският знак да има формата на пирамида, която напомня символиката на масоните. За изясняване на случая кметът на града назначава специална комисия⁹. В следващите години пирамидата остава на мястото си и е отбелязана в сайт за забележителности в България¹⁰.

⁷ <https://slivensega.wordpress.com/2015/11/18/попыгаха-пирамидата> (10.09.2016); https://www.standartnews.com/regionalni/geografskiyat_znak_stava_atraktsiya_v_tsentara_na_sliven_-299811.html (14.09.2016).

⁸ https://www.standartnews.com/regionalni/geografskiyat_znak_stava_atraktsiya_v_tsentara_na_sliven_-299811.html (14.09.2016).

⁹ <http://btvnovinite.bg/article/bulgaria/regionalni-novini/piramida-stana-prichina-za-skandal-mezhdu-obshtinski-savet-i-carkvata.html> (15.09.2016).

¹⁰ <https://m.opoznai.bg/view/piramida-geografski-znak> (15.09.2016).

В близост до спорния символ се намират обновените паметни плочи на родени в Сливен видни личности с принос към културното развитие на страната, сред които: основоположникът на българското кино Васил Гендов (1891–1970), композиторът Михаил (Мишо) Тодоров (1890–1976) и оперният певец Стефан Македонски (1885–1952).

Интересен пример за създаване на културно наследство може да се даде с изграждането в северозападните централни части на града на чешма, която приема името на друга, намираща се на същото място, но получава нова история. Старата Гюр чешма, на която е наречен и околният квартал, е център на площад през периода на Възраждането и в първите години след Освобождението. На него са съсредоточени множество дюкяни – предимно бакалии и фурни, както и немалко кръчми. Както отбелязва в спомените си Панайот Хитов, той има там за кратко време своя бакалия (Хитов 1982: 51), а историкът на Сливен д-р Симеон Табаков, чиято родна къща¹¹ е наблизо, се подписва с псевдонима Гюрчешменски (Табаков 1929: 12). В близост до чешмата са родните домове на поета Добри Чинтулов – днес къща музей, на войводите Гунчо и Тодор Харбови, къщата на дядото на акад. Александър Теодоров-Балан (Шиshedжиев 1990: 6) – първия ректор на Висшето училище (от 1904 г. Университет), както и едно от първите девически училища в Сливен – на учителката Елисавета Желева, баба на поетесата Елисавета Багряна. Недалеч се намират и родната къща на бащата на един от първите български летци Христо Топракчиев, загинал по време на Първата балканска война (1912–1913), и къщата на известния професор по наказателно право Никола Долапчиев.

През 30-те години на XX в. старата Гюр чешма е разрушена, а през 70-те години на същия век на мястото ѝ е изградена нова, свързана с градския водопровод. От средата на 90-те години на XX в. водата на чешмата е спряна, а коритото ѝ е превърнато в кошче за отпадъци. През 2015 г. местен жител със свои средства и суми от дарения на жители от квартала¹² изгражда нова чешма, представляваща умален модел на кръстополна църква. На една от страните ѝ е пресъздаден с каменна мозайка образът на севастократорица Десислава, ктиторка на Боянската църква. Архитектурата на чешмата може да се свърже и с намиращата се в сливения квартал „Ново село“ църква „Св. София“,

¹¹ Къщата е необитаема и се руши от години. През 20-те и 30-те години на XX в. пред нея има паметна плоча, поставена от Сливенската културна дружба „Д-р Иван Селимински“.

¹² Според сведения на респонденти.

която в днешния си вид представлява преустроена през 1836 г. средновековна църква. Тя е еднокорабна, едноабсидна засводена църква и според Симеон Табаков, погледната отвън, прилича на Боянската църква „Св. Панталеймон“, а отвътре – на митрополитската църква в Търново „Св. Петър и Павел“ (Табаков 1924: 399).

Чешмата, направена според създателя ѝ по традиционна технология, която открива в интернет, е с вградена система от диоди и е осветена вечер. Срещу нея има монтирана и камера за наблюдение, която да възпрепятства евентуални опити за набези на крадци. В сайт за забележителности в страната историята на чешмата се свързва с прадядото на нейния съвременен строител, който живеел наблизко, бил стражар, много едър, с голям засукал мустак. Имал калпак, пушка и голям кон, който поял на Гюр чешма. В сайта се отбелязва, че архитектурният стил на чешмата е избран специално, за да подхожда на „старата фабрика“ (текстилната фабрика, основана през 1834 г. в къщата на Добри Желязков, която от 1836 г. се помещава в специално построена сграда) и на „възрожденските къщи“, намиращи се наоколо¹³. Подобна интерпретация е интересна, но ако трябва да се търси архитектурно и стилово съответствие, би следвало да се направи опит чешмата да се възстанови във вида ѝ от периода на Възраждането до 30-те години на XX в. – още повече че в мемоарни издания има сведения как е изглеждала тогава. Според тях старата Гюр чешма е изградена от бигор¹⁴, има четири големи бронзови чучура¹⁵ и две големи дълги корита от зелен камък (Хараламбов 1994: 99). Коритата са дялани в гр. Айтос, дарителят им се казва Симеон, а в малка ниша отпред на чешмата се намира медно тасче с надпис: „За здраве и помен от поклонница Арнаутката“ (Богдар 1993: 30). Името на чешмата според информация от жители на квартала, събрана в края на XX в., идва от турската дума „гюр“, означаваща „много“ и „силно“ – поради многото ѝ и силно течаща вода. В краеведската литература е запазено и описание на ежегодно провежданото тържество на Гюр чешма, в което важно участие има поетът Добри Чинтулов (Богдар 1993: 30). Изключително полезно с оглед запазването и представянето на културно-историческото наследство на Сливен би било в близост

¹³ <https://opoznai.bg/view/giur-cheshma> (15.09.2016).

¹⁴ Шуплеста варовита скала, използвана за строеж и облицовка, вж. <https://technik.chitanka.info/w/бигор> (15.09.2016).

¹⁵ Според някои източници чучурите са два (Бояджиев 2008: 368), но повечето живущи в квартала, които помнят чешмата до събарянето ѝ през 30-те години на XX в. и които съм анкетирали, споменават, че са четири.

до чешмата да се постави табела, представяща накратко историята ѝ в миналото, както и да се отбележи, че с мястото са свързани произходът, животът и делото на редица видни сливенци.

План на Община Сливен от 2016 г. предвижда в тази част на града да се създаде „уникален“ за страната възрожденски комплекс, който да привлича туристи. Според плана в сградата на текстилната фабрика ще се направи експозиция от най-малко 12 восъчни фигури на значими личности от града, сред които: Добри Желязков, Добри Чинтулов, Хаджи Димитър, Панайот Хитов и др.¹⁶ В подземните части на сградата ще се обособи пространство за представяне и дегустация на вино от сливенски производители. Идеята за създаването на възрожденски комплекс на това място в Сливен датира от 60-те години на XX в., но до края на 80-те години на същия век по различни причини не се реализира.

Наред с представянето на развитието на града през периода на Възраждането в последните години се моделира и неговото наследство от Античността и Средновековието. През 2014 г. Общината реализира проект за развитието на природни, културни и исторически атракции и туристическа инфраструктура „Пътуване през времето, във времето и с времето“, съфинансиран от Европейския съюз чрез Европейския фонд за регионално развитие. С проекта се „реновира“ „известната“ крепост Туида, намираща се на хълма Хисарлъка в североизточните части на града¹⁷.

Археологически разкопки на хълма под ръководството на Ирина Щерева се извършват от 1982 г., когато се открива надпис, съдържащ името на селището – Туида (Велков 1993: 292). В друг надпис от началото на III в. от н.е. Туида се споменава като емпорион (тържище) (Велков 1982: 40–42; Щерева 1990: 6; Радева 1998: 3). През Средновековието селището се развива като голям град, който през периода на Второто българско царство играе стратегическа роля за защитата на подстъпите към столицата Търново. Градът се оформя и като значително духовно и културно средище с множество манастири в околностите му, наречени Малката Света гора. През 2014 г. се извършва цялостна консервация на крепостните стени на Туида и надграждането им до нивата, които са разкрити при разкопките от 80-те години на XX в. В южната част на обекта са изградени нови постройки – информационен център, къща на

¹⁶ <https://slivenpress.bg/novini-sliven/20471-ПРАВЯТ-МУЗЕЙ-С-ВОСЪЧНИ-ФИГУРИ-НА-БЕЛЕЖИТИ-СЛИВНАЛИИ> (16.09.2016).

¹⁷ <http://www.turizamiodih.com/details.php?id=19648> (16.09.2016).

виното и летен театър. В рамките на проекта е закупена експозиция на бойна техника и снаряжение, макети на воини в цял ръст, облекла, озвучителна и прожекционна техника. Монтирани са три сцени на открито за провеждане на тържества и събития, обучени са четирима екскурзоводи и четирима аниматори¹⁸. През 2016 г. крепостта печели годишната награда на Министерството на туризма в категорията „Туристическа атракция/обект“¹⁹ и според екскурзовода на Туида през същата година тя се е наложила като един от най-значимите туристически обекти в града²⁰. Различна гледна точка изразява тогавашният директор на Националния исторически музей Божидар Димитров, който също през 2016 г. посещава Сливен във връзка с разработвана стратегия за развитие на туризма в района. Той заявява, „че по наблюдения и събрана информация посещението откъм туристи“ на крепост Туида „не е достатъчно“. Причина за това според него е, че „тя е реставрирана само частично [...] а само с основи и малко над тях не може да се привличат туристи“²¹. За някои от жителите на Сливен крепостта представлява „нещо изкуствено“, а поради местоположението си в рамките на града създава неудобство на живеещите наоколо заради организираните шумни прояви като концерти, театрални представления, фирмени и частни партита²².

Заклучение

В последните десетилетия развитието на туризма се извежда като приоритет за редица общини в страната. В някои от тях се изграждат подходяща инфраструктура и различни обекти с цел привличане на туристи както от страната, така и от чужбина. В гр. Сливен се реставрира и популяризира късноантичната и средновековна крепост Туида – по подобие на много други места в страната, в които също интензивно се възстановяват крепостни съоръжения. От местните власти или по инициатива на частни лица се създават и други обекти, като: новата Гюр чешма и географския знак във формата на пирамида – отново за да способстват за привличане на туристически поток. Новите забележи-

¹⁸ <http://www.turizamiodih.com/details.php?id=19648> (17.09.2016).

¹⁹ <https://trud.bg/крепостта-туида-спечели-годишната-на/> (17.09.2016).

²⁰ <https://dariknews.bg/regioni/sliven/denica-zhecheva-krepost-tuida-se-nalozhi-kato-edin-ot-naj-znachimite-turisticheski-obekti-v-sliven-1594051> (18.09.2016).

²¹ <http://sliven.topnovini.bg/node/733258> (11.10.2016).

²² Мнения за крепост Туида от групи в социалните мрежи, обединяващи жители на град Сливен.

телности почти веднага се нареждат сред символите на града в редица интернет сайтове, ориентирани към развитието на туризма. Въпреки разработваните стратегии засега Сливен не се е превърнал в значителна туристическа дестинация независимо от благоприятните природни дадености и многото културно-исторически обекти.

В годините след края на социализма в България градът изживява един от най-трудните си периоди. Упадък бележи развитото текстилно производство, с което Сливен е известен още от времето на османското владичество, когато градът е и важен занаятчийски и търговски център. В следосвободенския период и в годините на социализма традициите на текстилното производство, наред с редица други, се утвърждават в Сливен. В периода на преход икономиката в града замира и много от неговите жители търсят препитание извън пределите на страната. Община Сливен е сред общините в България с неблагоприятно финансово положение. Наред с това редица проекти на Общината, свързани с изграждането на инфраструктурата и водния цикъл на града, довеждат до това много части на града да бъдат в няколкогодишен режим на „разкопки“ и до дългогодишни проблеми при водоснабдяването. Тези условия не благоприятстват развитието на туризма. Някои от жителите му го определят като град със затихващи функции и не виждат перспективи за възстановяването му. За да се промени тази тенденция, е важно – наред с изграждането на обекти за развитие на културен туризъм – да се създадат и условия за възстановяването на производствените традиции в града.

Литература

Богдар, Йордан 1993: *Старият град*. Сливен: Чаталка.

Бояджиев, Андон 2008: *Будна памет за Сливен*. Т. 1. Сливен: Агенция Компас ООД.

Велков, Велизар 1982: EMPORION OOUYDAE – новооткрито селище в провинция Тракия. – *Археология*, 3–4, 40–42.

Велков, Велизар 1993: Туида – В: *Кратка енциклопедия: Тракийска древност*. Съст. Александър Фол, Димитър Попов. София: Аргес, с. 292.

Дамянов, Дамян, Иван Иванов 1986: *Сливен*. София: Септември.

Демирев, Владимир 2003: *Хайдутинът воин и пазител на предания. Предания за хайдути в Сливенско и фолклорната история*. Сливен: Издателска къща „Жажда“.

Демирев, Владимир 2006: *Хайдутинът – мит и история: Сливенският хайдушки фолклор*. Сливен: Издателска къща „Жажда“.

- Демирев**, Владимир 2014: *Местно знание и сакрална топография в Сливенско*. Сливен: Издателска къща „Жажда“.
- Иванова**, Мария 1998: Паметникът на Хаджи Димитър. – В: *Информационен бюлетин. Община Сливен*. Сливен: Агенция Компас, 23–24.
- Колев**, Георги 1960: *Сливен. Пътеводител*. София: ДСП Реклама.
- Константинов**, Константин 1981: *Път през годините*. София: Български писател.
- Кръстанова**, Красимира 2004: Културна технология и културен пейзаж. – *Български фолклор*, 3, 68–82.
- Нора**, Пиер 2004: *Места на памет*. Т. 1. *От републиката до нацията*. София: Дом на науките за човека и обществото.
- Радева**, Мери 1998: Проучвания на археологически обекти в Сливен и региона. – В: *120 години музейно дело в Сливен*. Бургас: Регионален исторически музей, с. 5.
- Родев**, Цончо 1980: *Тътени*. Пловдив: Христо Г. Данов.
- Родев**, Цончо 1986: *Бурята*. Пловдив: Христо Г. Данов.
- Родев**, Цончо 1998: *И настана ден*. Пловдив: Христо Г. Данов.
- Симеонов**, Русчо 2000: *Течаха бистри вади и се виеха орли*. Сливен: Издателска къща „Жажда“.
- Стефанов**, Милко 1962: *Сливен. Справочник*. Сливен: ДСП Реклама.
- Табаков**, Симеон 1924: *История на градъ Сливенъ (опитъ)*. Т. 2. София: Печатница С. М. Стайков.
- Табаков**, Симеон 1929: *История на градъ Сливенъ (опитъ)*. Т. 3. София: Печатница С. М. Стайков.
- Табаков**, Симеон 1986: *Опит за история на град Сливен*. Т. 2. София: Издателство на Отечествения фронт.
- Троева**, Евгения 2016: Религиозна символизация на пространството чрез монументални кръстове и статуи. – В: *Етнографски проблеми на народната култура*. Т. 11. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 77–96.
- Хараламбов**, Хараламби 1994: *Вадите, тепавиците, барите и водениците в Сливен*. Сливен: Агенция Компас.
- Хитов**, Панайот 1982: *Как станах хайдутин*. София: Отечество.
- Шиshedжиев**, Никола 1990: Гюр Чешма. – *Сливенско дело*, бр. 58, 31 юли 1990, с. 6.
- Щерева**, Ирина 1990: *Туида, Цоида, Сливен*. София: Център за пропаганда, информация и печат при Комитета за култура.

Changes in the Architectural Appearance of the Town of Sliven in Connection with the Development of Cultural Tourism

Summary: The article deals with changes emerging in the architecture of the town of Sliven over the last few years, largely stemming from attempts to transform the town into an attractive tourist destination. It focuses on activities aimed at achieving this goal on the part of the local authorities as well as by private persons. The article presents some viewpoints on the changes voiced by local residents as well as by visitors to Sliven, while also considering the general economic situation in the town during the years of the so-called transition.

Keywords: town of Sliven, architecture, changes, cultural tourism

Assist. Prof. Milena Marinova, PhD
Historical Ethnology Department
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum
Bulgarian Academy of Sciences
Sofia, Bulgaria
e-mail: milena.marinova@iefem.bas.bg



Българският учебен център „Знание“ – Чикаго: интеркултурни специфики

Мариянка Борисова

Резюме: Проучването е опит да се представят интеркултурните специфики в дейността на конкретна българска мигрантска институция в Чикаго – Българския учебен център „Знание“ с прилежащите му две училища. За целта се очертава контекстът на новата българска миграция във Ветровития град, на българската общност там, на обилието от български консолидационни форми. Отчита се значението на обучението по български език и в традициите и практиките на празничния календар за изграждането на толерантни, интеркултурно ангажирани граждани на света с български корени.

Ключови думи: нова миграция, интеркултурна комуникация, мигрантски консолидационни форми, български училища зад граница

Проблематиката относно другоетничните общности в България заема достойно място сред научните занимания на проф. Евгения Мицева. Настоящото проучване обръща фокуса и акцентира върху българската общност в Чикаго, САЩ, като спира вниманието на конкретна мигрантска институция.

Разбирането на миграционните процеси изисква те да бъдат схващани като съществена част от масивните социални промени, каквито са глобализацията, развитието на технологиите, нарастващият консумеризъм (Castles et al. 2014; Elliot, Urry 2010). През XXI в. миграциите достигат небивали мащаби. Зад граница мигрантите срещат националното си културно наследство с културната среда на приемната страна. Този контакт е съпроводен със „социокултурен и психологически стрес“ (Рот). Акултурацията като процес на преход към новия житейски контекст изисква „преориентация в основните сфери на човешката дейност (социални и емоционални отношения, йерархии, ресурси, бит [...]) (Рот). Адаптацията към културните специфики на приемното общество минава през различни несъзнателно избирани стратегии, като оптимален

вариант е интеграцията (по Berry 1997), която предполага едновременно склонност към запазване на родната културна специфика и стремеж към контакт с новата културна среда. Отвъд теоретизирането реалната ситуация е доста по-нюансирана и многопластова. Колкото по-далечна е дестинацията на миграция, толкова по-различна за мигрантите е нейната културна среда. В този смисъл трансокеанската миграция изисква по-голям ресурс от време и усилия за адаптация. Същевременно, колкото по-интензивна е социалната, културната и технологичната динамика в приемното общество, толкова по-мащабни стават усилията на имигрантската общност за извеждане на пластове от миналото и тяхното превръщане в наследство (Vukov, Borisova 2016). Българската миграция в САЩ е преобладаващо нова, икономическа, семейна, с разнообразна като равнище и сфери квалификация. Най-компактната българска общност в САЩ е концентрирана в Чикаго, където по неофициални данни тя достига до 300 000 души¹.

Травматичното преживяване на раздялата с родината, колективната памет за страната на произход, съзнанието за общност, необходимостта от социални мрежи, политиките на изпращащата и приемната държава са сред факторите, стимулиращи консолидационните процеси сред мигрантите. В резултат на тези процеси в Чикаго са създадени и функционират 11 български неделни училища, 2 български православни църкви, 2 групи за български фолклорни танци, множество български футболни отбори, асоциации, сдружения, електронни и печатни медии, ресторанти, магазини... Многобройността на мигрантските консолидационни форми е обусловена както от мащабите на българската общност, така и от разпръснатостта ѝ в уредените и престижни предградия на Чикаго. Мигрантските образователни институции се развиват като отзвук на необходимостта от съхраняване, конструиране, популяризиране на българското културно наследство сред подрастващите българи в чужда езикова и културна среда. Българските училища зад граница се характеризират със съботно/неделно обучение (т.е. съпътстват образователната система в дестинацията), с минимизирана принуда (вж. Гергова, Борисова 2021), с официална регистрация в приемната държава (често и с регистрация в Министерството на образованието и науката в България), със специализация в конкретни елементи на културното наследство (език, история, литература, фолклор, празничен календар).

¹ Данните са актуални към 2017 г.

Българският учебен център „Знание“ (по-нататък БУЦ) в Чикаго² е регистриран в САЩ като организация с идеална цел³ през 2005 г. и към него функционира Българско училище „Родна реч“. Стартира дейността си с 18 деца и един преподавател. Основател и директор е Лили Паслиева. Освен с училище „Родна реч“ (в Arlington Heights) от 2008 г. Учебният център разполага и с училище „Родолюбие“ (в Shiller Park, впоследствие в Park Ridge). Двете училищни институции ползват сгради на американски училища през почивните дни срещу наем. През учебната 2016/2017 година в двете училища се обучават 120 деца в паралелки от I до VIII клас, с предучилищна група и детски център „Знай-ко“ за деца над 3 години. Практиката да обучават деца в ранна възраст е популярна сред българските училища зад граница, като целта е да бъде въведено ранно обучение по български език. Така се оптимизира усвояването и се разширява средата на употреба на български език.

БУЦ „Знание“ е регистриран и към Министерството на образованието и науката (МОН) на Република България и е финансиран от българската държава по Постановление на Министерски съвет (ПМС) № 334⁴. Центърът е член на Асоциацията на българските училища в чужбина (АБУЧ) от 2006 г. Осъществява обучение по български език и литература, история и география на България. Извънкласните форми през годините включват пиано, народни и модерни танци, изобразително изкуство, таекуондо, математика, шах, т.е. обхващат както елементи на българското културно наследство, така и артистични, спортни или учебни дейности без отношение към страната на произход, какъвто е обучителният модел и в България. Общокоренните названия на двете училища към БУЦ „Знание“ – „Родна реч“ и „Родолюбие“ – са видим индикатор за акцента в стратегията на Центъра: българското културно наследство, като се отчита и фактът, че част от учениците са родени в САЩ, американски граждани или деца от смесени бракове и за тях българският е втори език. В разговорите ни и в изданията (печатни или мултимедийни) по повод годишнини на Центъра директорката, госпожа Лили Паслиева, многократно подчертава ролята на родителите като

² Настоящият текст и теренното проучване през май 2015 г., на което се основава, са част от работата на авторката по проекта „Културно наследство в миграция. Модели на консолидация и институционализация на българските общности в чужбина“, финансиран от Фонд „Научни изследвания“ към Министерството на образованието и науката на Република България.

³ Такъв е механизмът за легитимиране на съботно-неделните български училища зад граница.

⁴ От 2011 г.

съмишленици и съорганизатори в обучителния процес. Същевременно за родителите са предназначени курсове по български език за чужденци и английски език за българи, клуб „Университет за родители“ – за информационен обмен и подкрепа по въпросите на възпитанието, инвестиционен клуб „Знание“, банкови и ипотечни семинари и др. За единадесетия рожден ден на БУЦ „Знание“ екипът му е награден от Държавната агенция за българите в чужбина (ДАБЧ) с почетна грамота и плакет за принос в съхраняването на българския „език и родовата памет сред младото поколение българи в Чикаго“⁵.

Българските училища „Родна реч“ и „Родолюбие“ популяризират дейността си чрез сайта си⁶, чрез Фейсбук, чрез издаваните сборници и годишници, чрез българските медии в Чикаго.

Българските училища в Чикаго са специални институции, доколкото притежават мощен консолидационен заряд: участват във всяка културна проява на българската общност: издигането на националния трибагренник в центъра на града на Трети март, отбелязването на Деня на България в Ботаническата градина, откриването на български паметници в Чикаго и др. Същевременно училищата се очертават като образователни, културни и социални центрове за общността. Празничният календар на БУЦ „Знание“ включва началото на учебната година, Коледа и Нова година, Трети март, Празника на буквите, 24 май, т.е. обхваща традиционни, национални, просветни празници, които привличат и представители на българската общност в Чикаго, нямащи пряко отношение към училището. Част от тези празници се отбелязват и в приемното общество (Коледа, Нова година, Великден). В тези случаи мисията на училището е да представи българските специфики на конкретния празник, като възпитава в уважение към всички форми на празнуване. Така паралелно с обогатяването на общата култура на подрастващите, с усвояването на знания и умения относно българското културно наследство се възпитава толерантност. Празничният календар на БУЦ „Знание“ включва концерти, работилници за сурвачки, мартеници, писани яйца... Към Центъра се организират конкурси („Моята гатанка“, „Левски“), пиано фестивал (четото пето издание се организира през април 2017 г.). Децата от Центъра се включват в конкурсите за есе и рисунка на ДАБЧ и в други международни конкурси. Организират се благотворителни акции по повод различни каузи в

⁵ http://www.bulgariasega.com/interesting_facts/balgarski_uchilishta_usa/27117.html (20.04.2017).

⁶ http://bgznanie.com/buc_znanie_main.shtml (24.07.2017).

България, т.е. освен в здрава връзка с българските корени училището възпитава и в емпатия.

Паралелно с ангажимента за конструиране, валоризиране, трансмисия на българско културно наследство зад граница разностранните дейности на БУЦ „Знание“ отразяват и потребностите в новата социална, културна и езикова среда и подпомагат интеркултурната комуникация, при която по думите на Герхард Малецке „участниците не остават само в рамките на собствените си кодове, конвенции, нагласи и начини на поведение, а влизат в съприкосновение с други кодове, конвенции, нагласи и начини на всекидневно поведение“ (Maletzke 1996: 37, цит. по Рот, Рот 2007).

Как се съотнасят културните ценности в рамките на интеркултурните взаимодействия? По отношение на езика децата в миграция биват възпитавани, че паралелното владение на български език и езика на приемната страна е преимущество.

Българските образователни⁷ и дипломатически⁸ институции в Чикаго няколко години се борят за признаването на български език за кредитен предмет (официално вписан в документите за завършена образователна степен) в щата Илинойс. Официалното признаване в американската диплома за средно образование на български език като чужд език ще даде предимство на българските младежи при кандидатстване в колеж или за работа. През април 2017 г. каузата е увенчана с успех и българският език е официално признат като част от програмата за двуезичност (Seal of Biliteracy) в щата Илинойс⁹. Постижението е солидна крачка напред по отношение на перспективите пред българската общност в Чикаго.

Децата, посещаващи БУЦ „Знание“, през седмицата са заети в американската образователна система. Там те придобиват знания за приемната страна, усвояват опит за общуване със събеседници с друг културен контекст, както и умения за толерантност и пренос на ценнос-

⁷ Организираните около дузина български неделни училища в Чикаго, чийто брой постоянно варира (роят се, сливат се), са с разнороден статут – със и без регистрация към МОН, членове или не на АБУЧ, със или без държавна субсидия по програма „Роден език и култура зад граница“ или ПМС № 334.

⁸ Генералното консулство на Република България в Чикаго.

⁹ http://www.ekipnews.com/news/world/svetyt_zh_nas/bylgarskiqt_ezik_e_priznat_kato_chast_ot_programata_zh_dvuezichnost_na_amerikanskiq_shtat_ilinojs/199099/ (28.04.2017); <http://www.bitelevision.com/balgarskiyat-ezik-veche-ofitsialen-v-shtata-ilinojs/> (28.04.2017); http://www.bg-voice.com/articles/view/bulgarskiyat_ezik_veche_oficialen_v_uchilishtata_v_ilinoys/7022/ (28.04.2017).

ти. Знанията и опитът относно българското културно наследство, които мигрантските деца усвояват у дома и в БУЦ, съчетани със знанията и опита, придобити в американското училище, подпомагат интеркултурната им компетенция, успешната им комуникация и самочувствието им на представители на българската общност в Чикаго.

Конкретната роля на БУЦ „Знание“ в межкултурната комуникация включва участия в мултикултурни срещи в американските училища, където се презентира българското културно наследство (фолклорни танци, носии, кухня), българската общност в Чикаго става по-видима и разпознаваема, същевременно се развива интеркултурната комуникативност и толерантност на българските деца.

Календарът също предлага събития, стимулиращи интеркултурни контакти. Сред тях е традицията от началото на новото хилядолетие различните мигрантски общности в Чикаго да украсяват своя елха в комплекса „Navy Pier“. Първи участници в инициативата от българска страна са учениците от БУЦ „Знание“.

БУЦ „Знание“ регулярно издава сборници, книжки, DVD-та, с които презентира дейността си и които визуализират и интеркултурната специфика на обучението. Детските съчинения на тема „Приликите между моя народ и народа в страната, в която живея“, „На кого благодаря“ (по асоциация с Деня на благодарността) разширяват интеркултурните компетенции на децата. Съчиненията на екологична тематика подготвят отговорни граждани на света.

В заключение – българските училища зад граница, и в частност БУЦ „Знание“, биват създавани с основна цел конструиране, съхраняване, популяризиране на българското културно наследство. Паралелно на този процес, по-скоро имплицитно, те стимулират межкултурната комуникация и развиват интеркултурни умения чрез езика, календара, извънпразничната събитийност. По този начин способстват за изграждането на обучаващите се в тях български деца като граждани на света с интеркултурна компетентност и ясно съзнание за корени.

Литература

Гергова, Лина, Мариянка Борисова 2021: Трансмисия на културно наследство в миграция: моделът на училището (по материали от Ню Йорк, САЩ). – В: *Странстващи идеи по пътищата на хуманитаристиката. Изследвания по фолклористика, културна антропология и славистика в чест на доц. д-р Катя Михайлова*. В два тома. Съст. и ред. Станой Станоев, Вихра Баева, Владимир Пенчев, Веселка Тончева, Ирина Коларска. Т. 2. София: Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“, 558–578.

- Рот**, Юлиана: *Адаптационни процеси при българската диаспора*, <http://www.president.bg/docs/1352300411.pdf> (15.12.2016).
- Рот**, Юлиана, Клаус **Рот** 2007: *Студии по интеркултурна комуникация. Теория. Практика*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.
- Berry**, John W. 1997: Immigration, Acculturation, and Adaptation. – *Applied Psychology*, No. 46 (1), 5–34.
- Castles**, Stephen, Hein **De Haas**, Mark J. **Miller** 2014: *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*. Fifth Edition. Palgrave MacMillan.
- Elliot**, Athony, John **Urry** 2010: *Mobile Lives*. London–New York: Routledge, <https://books.google.kz/books?id=Izx9AgAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false> (13.12.2016).
- Maletzke**, Gerhard 1996: *Interkulturelle Kommunikation. Zur Interaktion zwischen Menschen verschiedener Kulturen*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Vukov**, Nikolai, Mariyanka **Borisova** 2016: *The Bulgarian Community in Chicago, US – Migration and Mobility*. Paper presented at a workshop “Current Approaches to Migration and Mobility in Ethnology, Folklore and Anthropology” on SIEF Migration and Mobility Working Group Meeting, 11–13 September 2016, Institute for Cultural Anthropology and European Ethnology, Basel, Switzerland.

The Bulgarian Learning Center “Knowledge” – Chicago: Intercultural Specifics

Summary: The article is an attempt to present the intercultural specifics in the activities of a Bulgarian migrant institution in Chicago: the Bulgarian Learning Center “Knowledge” with its two adjacent schools. For this purpose, the author outlines the context of the new Bulgarian migration to the Windy City, of the Bulgarian community there, of the abundance of Bulgarian consolidation forms. Accentuated is the importance of learning the Bulgarian language as well as the traditions and practices of the holiday calendar for the development of tolerant interculturally engaged citizens of the world with Bulgarian roots.

Keywords: new migration, intercultural communication, migrant consolidation forms, Bulgarian schools abroad

Assist. Prof. Mariyanka Borisova, PhD
Department of Anthropology of Verbal Traditions
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum
Bulgarian Academy of Sciences
Sofia, Bulgaria
e-mail: mariyanka.borisova@iefem.bas.bg



Украинското неделно училище в София – институция и посредник на украинско културно наследство

Таня Матанова

Резюме: В текста е представено Украинското неделно училище в София, от една страна, като институция със своя история, а от друга – чрез стратегиите на календара, предметността и публичността – като посредник на украинско културно наследство сред украинската мигрантска общност в София и в българското общество приемник.

Ключови думи: Украинско училище в София, украинско културно наследство

Емпирични данни

Украинското неделно училище в София е посетено през ноември 2016 г., където са проведени наблюдение на учебните часове, интервюта с някои от присъстващите родители и впоследствие е раздадена анонимна анкета. Представената за него информация тук е с актуалност към 2017 г.

Като основни техники за събиране на емпирични данни по време на посещението са избрани полуструктурираното интервю, анонимната анкета и включеното наблюдение. Интервютата са проведени в заведение близо до сградата, в която се провеждат занятията на учениците, с учителката и майка на дете, посещаващо училището. При провеждането им са включени въпроси от предварително подготвен въпросник, засягащ начините на функциониране на Украинското училище, съдържанието на учебните занятия и употребата на украинското културно наследство в рамките на училището и в украинската общност и др. Включеното наблюдение позволи документирането на проведените учебни часове, а анонимната анкета – поглед върху значението на украинския език в семействата на учениците. В допълнение на това е ползвана

информация, събирана чрез методите на онлайн етнографията¹, в този случай чрез анализиране на публикувани материали в интернет (фейсбук страница и електронни медии).

Украинци в България

В България украинци се установяват вследствие на четири големи миграционни вълни. Първата вълна е представена от незначителна група украински интелектуалци, включващи проф. Михаил Драгоманов, дъщеря му Лидия Драгоманова, племенницата му и поетеса Леся Украинка (Якімова 2011: 53) и други личности. Втората вълна – в периода между двете световни войни – е доста по-многобройна (Билък 2006). Въпреки че до края на XX в. тази украинска емиграция е разглеждана от българските и съветските изследователи в по-общ план като част от белогвардейската емиграция (Демокрация 2001: 18), тя се отличава от другите етнически миграции по използвания термин „украински“ за назоваването на своите организации (Кьосева 2001: 2). Патриотичното чувство на украинците води до създаването на украински центрове, както и на казашки общества. Третата вълна, състояща се предимно от рускоговорящи и дефинирана като „брачна миграция“, пристига в България в годините на социалистическия режим. Следващата вълна на украинската миграция, започваща от края на XX в., е трудова, т.е. състояща се от младежи с висока квалификация (Якімова 2011а: 94), а от 2014 г. – след възникването на конфликтната въоръжена ситуация в Украйна – и цели украински семейства идват и избират България като нова страна за живеене.

По данни на проведеното през 2011 г. преброяване в България пребивават 3064 души с украинско гражданство². Освен тях живеят 1789 души, които се смятат за принадлежащи към украинската етническа група, т.е. общият им брой възлиза на 4853 души. От началото на XXI в. в България се формират украинските сдружения: „Мати Украйна“ (София), „Дияспора – Украйна“ (Бургас), „Добруджа – Украйна“ (Добрич), „Украински дом“ (Силистра), Украинско-българско сдружение „Пловдив“ (Пловдив), „Черноморие“ (Варна), които от март 2013 г. са обе-

¹ Вж. Матанова 2012; Матанова 2013.

² По сведения на Почетното консулство на Украйна в гр. Пловдив към май 2012 г. общият брой на украинците в консулския окръг, включващ областите Пловдив, Пазарджик, Смолян, Кърджали, Хасково и Стара Загора, е 638 (АИФ I № 452, а.е. 64).

динени в Сдружение на украинските организации в България (СУОБ) „Мати Украйна“. От 2002 г. към „Мати Украйна“ функционира и Украинско неделно училище³, което възниква по инициатива на първия секретар на Украинското посолство в София Николай Ярмолук и настоящата преподавателка Антонина Якимова (Доган 2016).

Училището като институция

Както доказват други автори, училището като институция може да бъде най-силният инструмент, използван от националната държава за изграждане на идентичността на подрастващото поколение (Бурдийо 2008: 111–112; Anderson 1991; Reimers 2006, цит. по Димитрова 2011: 177 и др.). Същевременно то е една от институциите, които имат пряко отношение към културното наследство. Изучаването на езика в него е основата, върху която се развиват и останалите училищни дейности, „свързани с употребата на културното наследство, от една страна, като обучителен фактор, а от друга – като средство за изграждане и поддържане на национална идентичност и принадлежност“ (Гергова, Я. 2015: 4).

След семейната среда училището е следващото пространство, където децата са научавани да усвояват и ползват техния роден език или езика на техните родители. Наличието на такава институция, от друга страна, укрепва и усилията на родителите да предават своите езикови умения на следващото поколение (Nesteruk 2010: 273). В училището учениците научават „*кои са те, какви трябва да бъдат и как да се разграничават от другите*“ (Димитрова 2011: 177), т.е. владееенето на майчиния език от деца в другоетнична среда е от особено значение за изграждането и поддържането на тяхната етнокултурна и национална идентичност. Това се потвърждава и в отговорите на анкетата. Децата посещават Украинското училище за „културно и национално просветление“⁴, за да „имат знания за Украйна“⁵, „да научат украински език, история и култура“⁶ и както споделя една от майките, „за да знаят, че мама не е от Русия, а от Украйна“⁷.

³ Повече информация за украинските сдружения в България и за имиграционните вълни на украинците в България вж. у Матанова 2016.

⁴ АИФ I № 483, а.е. 23.

⁵ АИФ I № 483, а.е. 19.

⁶ АИФ I № 483, а.е. 22.

⁷ АИФ I № 483, а.е. 24.

Украинското неделно училище за първи път провежда своите занятия на 14 ноември 2002 г. в офиса на съпруга на преподавателката на ул. „Баба Вида“ № 8 (Доган 2016; АИФ I № 452, а.е. 58): „Първите ученици са украинци, живеещи в София, изявили желание да възобновят познанията си по украински език. Ето защо сред тях са както студенти, така и хора на пенсионна възраст“ (Якимова 2010: 24). Към първоначалния брой от пет души, които всъщност са тясно свързани с наскоро създадената фондация „Мати Украйна“, започват да идват и българи, поради което в училището украинският език се преподава като чужд (Пак там).

Затварянето на офиса води до прекратяване на уроците през учебната 2006/2007 година. По мнението на преподавателката училището не спира своите дейности, защото от 2006 г. в чест на 165-годишнината от рождението на Михаил Драгоманов започва провеждането на научна конференция „Драгомановски студии“ с подкрепата на Украинското посолство в България, фондацията „Мати Украйна“ и специалността „Украинска филология“ във Факултета по славянски филологии на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ с идеята в нея наред с учени и студенти да се изявяват и представители на украинската общност⁸. Тя се провежда винаги през месец октомври и бележи началото на учебната година.

Благодарение на подкрепата на тогавашния посланик на Украйна Виктор Калник през февруари 2009 г. училището обновява за една година своите дейности в помещение на Украинското посолство. През учебната 2009–2010 година то е посещавано от деца на дипломати и украинци в столицата, като този път се провеждат не само едночасови уроци по украински език и роден край⁹, но и – изпълнявайки функцията на творческо ателие, отворено за ползотворно сътрудничество – чрез практически дейности се предават културни, етнографски и фолклорни практики и знания за Украйна (Якимова 2010: 25; Доган 2016).

За пореден път Украинското неделно училище „отваря врати“ за младото поколение на украинците в София през учебната 2015/2016 година с помощта на една от първите ученички на училището (Райна Манджукова) и финансовата подкрепа на Украинското посолство, като занятията се провеждат в сградата на Компютърната академия „IT STEP“, разположена на бул. „Александър Стамболийски“ № 55. Въп-

⁸ Вж. АИФ I № 452, а.е. 58.

⁹ За информация за темите от първата учебна година вж. <http://www.ukrpressbg.com/dia-20100605-zvit-shkola.html> (30.05.2011).

реки че през първия учебен ден присъстват тринадесет деца, на следващите занятия се събират шест-седем, които са от украински, украинно-български, украинно-гръцки и украинно-турски произход.

Всяка събота в рамките на два учебни часа на децата се предават знания от областта на езикознанието, родинознанието и културознанието с помощта на „Буквар“ и разработената от украинското Министерство на образованието и науката програма „Украиноведение за общообразователните начални училища“, като учебният материал е съставен по начин, позволяващ присъединяването на нови ученици във всеки един момент (Якимова 2010: 24). За украинчетата в това училище, както и за други техни връстници, живеещи извън Украйна, занятията означават запознанство не само с украинските думи и понятия, но и „с концепции за украинското битие“ (Доган 2016) и различни елементи на украинското културно наследство, които те не срещат в ежедневието си в обществото приемник.

Тъй като в семействата на децата родителите ползват различни стратегии на езиково възпитание¹⁰, не всички идващи за първи път имат знания по украински език. Съответно в рамките на учебните занятия учениците опознават особеностите на украинския език не само говорейки за Украйна и нейните символи, природа, история, азбука, празници, украинците по света, но и гледайки анимационни филми по народни приказки на украински език като „Котигорошко“¹¹, „Несъобразителният врабец“ (на поетесата Леся Украинка) и др. В други занятия те пеят детски песни и изучават лесни украински народни танци, като се запознават по този начин с украинския танцов и музикален фолклор.

Училището като посредник на културно наследство

От антропологична гледна точка културното наследство е „културно определена и социално конструирана концепция“ (Smith 2006), която е свързана „едновременно с миналото и настоящето, с традицията и модерността, с времето и пространството“ (Park 2014: 2, цит. по Марков 2015: 117). Културното наследство съществува, от една страна, като продукт на неосъзнати или целенасочени културни действия, основани на стремежа за съхраняване на националната и етнокултурната идентичност на хората на една общност (вж. и Гергова, Л. 2015: 1). От друга страна, то е динамично явление, което бива конструирано, предавано

¹⁰ Вж. АИФ I № 483, а.е. 19–24.

¹¹ Приказката е от типа „Тримата братя и златната ябълка“.

и популяризирано от неговите „ползватели“. Като важни хипостазии на украинското културно наследство в чужбина могат да бъдат разгледани украинският език, украинските народни, национални и църковни празници, хранителните практики, танците, музиката, народната носия и други предмети, като в по-голямата им част те са застъпени в живота на изследваното Украинско неделно училище.

Като са ползвани предложените от Лина Гергова и Мариянка Борисова (Гергова, Борисова 2021) подходи за конструиране, трансмисия и популяризиране на културно наследство, при изследването на Украинското училище в София са разгледани свързаните с поддържането на националната и етнокултурната идентичност стратегия на календара, стратегия на предметността и стратегия на публичността. Те невинаги могат да бъдат ясно разграничени една от друга, поради което в някои ситуации се припокриват или допълват взаимно.

Стратегия на календара

Стратегията на календара включва честваните празници в училището, както и участието му в празнични мероприятия, организирани от други украински (формални и неформални) организации в града. Към последните спадат събития, отбелязвани от Посолството на Украйна и Сдружението на украинските общности в България (СУОБ) „Мати Украйна“.

Първият празник, представен в училището, е Денят на независимостта. Макар и той да е през ваканцията, в едно от първите занятия на новата учебна година на децата им е обяснявано и с помощта на държавните символи на Украйна пояснявано значението на празника, а също и как украинската общност в столицата отбелязва този ден.

В навечерието на 14 октомври на тях им се разказва за църковния празник Покров Богородичен и въведения през 2014 г. на тази дата Ден на защитника на Украйна (първоначално установен през 1999 г. като Ден на украинското казачество), а около 9 ноември – за св. Нестор летописец и свързания с неговото летописно дело Ден на украинската писменост и език.

В края на календарната година са представяни декемврийски празници като част от зимния календарнообреден цикъл, към които спадат дните на св. Екатерина, св. Андрей, св. пророк Наум, св. Варвара, св. Сава, св. Николай, св. Анна и др., поради което украинците шеговито казват, че „през декември всеки ден е празник“. Два от тези празника са свързани пряко с децата. Преди време учебната година е започвала през зимата в Деня на св. Наум, защото според народните вярвания

пророк Наум е покровител на разума и знанията и децата по-добре ще усвоят предавания учебен материал, поради което е възникнал и изразът „Пророк Наум навежда на ум“.

Другият празник е Денят на св. Николай. В организирания по традиция от украинската общност и Посолството на Украйна в София празнични събирания около 19 декември, когато в Украйна се чества *Свято Микола Чудотворця*, децата от Неделното училище представят кратки украински стихчета, песни, танци и свои рисунки, свързани с празника на св. Николай. В този ден те се запознават с живота на светеца и неговите добри дела и както е традицията в Украйна, получават печени *миколайчики* и други сладкиши (Якімова 2015; Жукивский 2016б).

Следващото годишно тържество е посрещането на Рождество Христово (*Різдво*), което от няколко години се отбелязва в Посолството на Украйна с присъствието на представители на украинската общност от различни възрастови групи. Понякога децата от Украинското неделно училище участват с изпълнения на украински детски стихотворения или заучени предварително коледни и новогодишни песни (*колядки* и *щедрівки*).

На 21 февруари в Украйна от 2000 г. се отбелязва Денят на родния език. През учебната 2015/2016 година в училището децата се запознават с историята на този празник и във връзка с това – с творчеството на поетесата Леся Украинка, когато се честват 145 години от рождението ѝ.

В едно от следващите пролетни занятия на учениците са представени обредни практики и празнични храни, свързани с Великден. Така децата заедно с техните родители под формата на урок фестивал *Українська Масляна* се запознават с особеностите на украинската Масленица, която традиционно се отбелязва в седмицата преди началото на Великите пости. За този минифестивал учениците донасят едно от традиционно приготвяните ястия и представят как е сготвено то, илюстрирайки го и речитирайки пословица, стихче, песен, скоропоговорка или друга кратка словесна фолклорна форма, свързана с него. Най-добре оформеното, представеното и най-вкусното ястие получава първа награда, а всички присъстващи се включват в дегустацията и консумацията на донесените вкусоции.

С наближаването на Великден се организират занимания по великденско творчество. Те включват запознаване с цветовата символика и мотивите („слънце“, „вода“, „облаци“, „дъбови листа“ и др.), изобразявани върху украинските писани яйца и впоследствие изготвянето на сувенирни великденски яйца (под ръководството и с помощта на детската учителка Антоанета Климентова, една от първите ученички на Украин-

ското неделно училище през 2002 г.). За да могат децата да усетят паралелите между българските и украинските традиции, в друг урок децата се учат да оцветяват и „пишат“ великденски яйца по запазена в Ихтиман българска традиция (преподадена им от Велина Минева и Веселка Балабанова от Историческия музей в Ихтиман). Подобна дейност се извършва и около Първи март, в която се сравнява усукването на мартениците с правенето на разпространените в Украйна кукли-мотанки, които се оформят чрез увиване и усукване на късчета плат¹².

През втората половина на май, около 22 май¹³, Сдружението на украинските организации в България „Мати Украйна“ от 2012 г. провежда Шевченкови четения около паметника на Тарас Шевченко в София. През 2016 г. участие в това събитие взимат деца от Украинското неделно училище с изпълнения на украински песни и рецитиране на Шевченкови стихове.

Подобно на всички ученици в Украйна и в Украинското неделно училище децата имат своя Празник на последния звънец (*Свято Останнього дзвоника*)¹⁴.

Стратегия на предметността

Стратегията на предметността е свързана с различни артефакти, като книги, сувенири, икони, храна, носии и други предмети, които съпътстват емиграцията независимо от неговия произход.

В първите часове на 2016/2017 учебна година във връзка с Деня на независимостта на Украйна е направена малка детска изложба „25 години независимост на Украйна: артефакти“ с донесени лични вещи на децата, отнасящи се до Украйна или изработени в Украйна в периода 1991–2016 г. Сред тях се открояват най-вече играчки и любими книги с приказки и стихотворения.

¹² Вж. фейсбук страницата на училището: <https://web.facebook.com/groups/1661842044088260/?fref=ts> (25.03.2017).

¹³ На този ден през 1861 г. неговите мощи са пренесени от Санкт Петербург в украинския град Канив.

¹⁴ Този ден в Украйна е определен да бъде последната събота на май. На този празник присъстват директорът, учителите и всички ученици. В началото на празника директорът и учителите произнасят слова и пожелания на учениците и випускниците, а в края звучи химнът на Украйна и първокласник, седящ на раменете на абитуриент, бие ученическия звънец за последен път на завършващата учебна година.

Темата на друго занятие е „Украинската стая и моето жилище“, в което учениците узнават как са обзавеждани украинските домове в различни етапи на историята, че в повечето домове в миналото е имало ъгъл с икони, покрити с везани кърпи. За да се запознаят по-подробно с темата за семейните традиционни реликви, срещащи се в украински семейства, учениците получават като домашна работа да донесат в училище украински предмети от тяхното семейно богатство¹⁵. В този род занятия на децата е представено характерното за Украйна народно декоративно-орнаментално изкуство (включено през 2013 г. в списъка на световното нематериално културно наследство на ЮНЕСКО) за обрисуването на стени, предмети и съдове в т.нар. Петриковски стил. В практическата част на урока с помощта на украинската художничка Галина Назаренко децата рисуват Петриковски килимчета, в които присъстват украински национални символи като калина, мак, петел и др. (Доган 2016).

На занятията, когато е проведено кулинарното състезание „Украинска Масленица“, са представени традиционните ястия *вареники* с извара, палачинки от елда и други, които също се явяват елемент на материалното културно наследство и съответно могат да бъдат приспаднати към стратегията на предметността. Учебната стая е украсена с украински везани салфетки и кърпи, а всички са приканени да дойдат облечени със своя бродирана риза, т.нар. *вишиванка*.

С наближаването на Деня на бродираната риза (всеки трети четвъртък на май)¹⁶ в час е изнесен урок за украинската бродирана риза *вишиванка* и нейния празник, както и за украинската носия като цяло. В България от 2013 г. се организират събития, в които украинската бродирана риза заема централно място. Нерядко в тях се включват и някои от учениците или като част от училището, или заедно със своето семейство (вж. Жукивский 2016; Жуківський 2013).

Общо взето, свързаните със стратегията на предметността периодично организирани „работилнички“ дават възможност ученици, родители и преподаватели да бъдат и творят заедно. Както споделя една от майките: по „приятелското отношение, често хумористични забележки и непринудена приятелска атмосфера на занятията си личи, че става въпрос преди всичко за среща на съмишленици“ (Доган 2016). В резултат на това се образува малка сплотена общност, в която се обсъждат общи въпроси, свързани с живота, социалната роля, интеграцията и етнокултурната идентификация на включените украински мигранти.

¹⁵ <https://www.facebook.com/groups/1661842044088260/?fref=ts> (28.10.2016).

¹⁶ Повече за Деня на бродираната риза вж. у Матанова 2016а; Матанова 2016б.

Стратегия на публичността

Стратегията на публичността представя до известна степен комуникацията на изследваната институция с местното приемно общество. За Украинското неделно училище такива случаи се наблюдават най-вече при отбелязването на знаменателни дати.

Така учениците взимат участие в полагането на цветя пред паметната плоча на Леся Украинка във Владая, където присъстват не само представители на украинската общност, но и представители на Общината и други жители от Владая, пред които децата изпълняват стихове на поетесата.

По свой начин децата от Украинското неделно училище заедно с преподавателката, техните родители и други украинци се присъединяват към празничните събития, провеждани в града по случай Деня на славянската писменост и култура, изразявайки по този начин „своята интеграция в българското общество“, както споделя преподавателката. Първоначално в час те научават как се отбелязва този празник в България и от украинците в София. На тях им се разказва за паметниците на светите братя Кирил и Методий в София и в Киев. Както бе споменато по-горе, наред с украинци и украинисти те взимат участие в четенията, организирани около 22 май при паметника на Тарас Шевченко на площад „Възраждане“ (вж. Жукивский 2016а). Провеждани понякога дори няколко дни по-рано, тези четения са възприемани от украинците като част от отбелязването на Деня на славянската писменост и култура не само поради старобългарския произход на украинския и българския език¹⁷, но и заради поетичното славянско творчество на Тарас Шевченко (Жукивский 2016). На 24 май те получават и поздрав, публикуван на фейсбук страницата на училището. В други години децата и техните родители се включват в шествията по случай 24 май в София облечени в украински бродирани ризи (вж. Жукивский 2015).

С други думи, участвайки в мероприятия на българското общество и осъществявайки свои мероприятия в градското пространство на столицата, по един или друг начин Украинското училище става медиатор на украинското културно наследство в обществото приемник.

¹⁷ Както споделя Надия Бойко от Националната академия на науките на Украйна (НАНУ), взела участие в шествието през 2015 г., „Украйна, за разлика от Московия, винаги е признавала, че писмото и четмото са дошли при нас от България“ (Жукивский 2015).

Заклучение

От изложеното по-горе може да бъде обобщено, че в Украинското училище децата се запознават с украинския език, история, религия, фолклор и култура. Опознавайки по-подробно етнокултурните елементи на Украйна и нейното население, те имат възможност да усетят принадлежността си към тях, а при вече изградена етнокултурна идентификация се наблюдава обогатяване на украинската етнокултурна идентичност. От друга страна, представеното показва, че в училището благодарение на стратегиите празничност, предметност и публичност се конструира и предава на следващото поколение украинското езиково, кулинарно, музикално и фолклорно културно наследство.

Литература

- Билык**, Александр 2006: Актуальное интервью. Болгарские украинцы на пути объединения. – *Украинское национальное информационное агентство – УКРИНФОРМ*, <http://www.ukrinform.ua/rus/order/?id=48054> (4.03.2011).
- Бурдийо**, Пиер 2008: Противоречията на наследството. – *Социологически проблеми*, 1–2, 111–118.
- Гергова**, Лина 2015: *Наследство и консолидация на мигрантските общности: теоретични шрихи*. Материал, представен на теоретичен семинар по проект „Културно наследство в миграция. Модели на консолидация и институционализация на българските общности в чужбина“, финансиран от ФНИ към МОН, <http://www.migrantheritage.com/wp-content/uploads/2015/11/dokladlina.pdf> (24.07.2016).
- Гергова**, Лина, Мариянка **Борисова** 2021: Трансмисия на културно наследство в миграция: моделът на училището (По материали от Ню Йорк, САЩ). – В: *Странстващи идеи по пътищата на хуманитаристиката. Изследвания по фолклористика, културна антропология и славистика в чест на доц. д-р Катя Михайлова*. В два тома. Съст. и ред. Станой Станоев, Вихра Баева, Владимир Пенчев, Веселка Тончева, Ирина Коларска. Т. 2. София: Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“, 558–578.
- Гергова**, Яна 2015: *Взаимодействията институция – общност – наследство. Ролята на различните институции сред българските мигрантски общности (училище, църква, дружество и др.)*, www.migrantheritage.com/wp-content/uploads/2015/12/dokladyana1.pdf (24.07.2016).
- Демокрация 2001: Пръв по рода си документален каталог [„Украинската емиграция в България след Първата световна война“] събра в София българи и украинци „под една шапка“. – *Демокрация*, 155, 18–19.
- Димитрова**, Таня 2011: *Съвременни миграционни групи в Гърция*. Дисертация за присъждане на образователната и научна степен „доктор“. София: Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей – БАН.

- Доган, Мария** 2016: Українська недільна школа в Софії: досвід знайомства. – В: *Українці в Болгарії, болгари в Україні: питання національної ідентичності в контексті сучасних трансформацій*. Київ: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України [приета за печат].
- Жуківський, Васил** 2013: Хода в українських вишиванках – унікальний для Болгарії захід! – *Българо-украински вестни*, <http://www.ukrpressbg.com/ar-diaspora-2013.html> (24.07.2016).
- Жукивський, Васил** 2015: Украинците се включиха в шествието на 24 май. – *Българо-украински вестни*, <http://ukrpressbg.com/ar-diaspora-2015.html> (28.10.2016).
- Жукивський, Васил** 2016: Украинците в София отбелязаха Деня на родната шевица. София, 20 май 2016. – *Българо-украински вестни*, <http://www.ukrpressbg.com/dia-20160520-vyshyvanka.html> (24.07.2016).
- Жукивський, Васил** 2016а: Петро Порошенко: „Слава на България, слава на Украйна“. – *Българо-украински вестни*, <http://www.ukrpressbg.com/ukr-20160630-Poroshenko-vizita.html> (28.10.2016).
- Жукивський, Васил** 2016б: Свято святого Миколая у Софії. – *Българо-украински вестни*, <http://www.ukrpressbg.com/dia-20161210-sv-Mykolai.html> (20.01.2017).
- Кьосева, Цветана** 2001: Русская эмиграция в Болгарии. – *Русское слово*, 3, 1–2.
- Марков, Ивайло** 2015: (С)Поделено наследство: трансгранично сътрудничество, културен туризъм и местно развитие. – В: *Изследване на културната памет, културното наследство и идентичности*. Съст. Ана Лулева, Иванка Петрова. София: Издателска къща „Гутенберг“, 114–138.
- Матанова, Таня** 2012: Онлайн-проучвания – методически и етични особености. – *Български фолклор*, 2, 117–128.
- Матанова, Таня** 2013: Техники на теренното изследване във виртуалното пространство. – В: *Теренно изследване и антропологичен текст. Младежки четения по етнология*. Съст. Милена Беновска-Събокова, Илия Недин, Венцислав Божинов. Благоевград: Университетско издателство „Неофит Рилски“, 154–166.
- Матанова, Таня** 2016: „С две родини, два езика, две култури...“. *Поколението от смесен брак – идентичност и етнокултурни характеристики*. София: Парадигма.
- Матанова, Таня** 2016а: Бродираната риза като обединителен елемент на украинците. – *Дриновски сборник*. Т. 9. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 121–129.
- Матанова, Таня** 2016б: Вишиванка в Украйна и в България в началото на ХХІ век. – *Алманах „Българска украинистика“*, 6, 82–94.
- Якимова, Антонина** 2010: Училището като творчески център. – *Европа 2001*, 6, 24–25.
- Якімова, Антонина** 2011: *Українці в Болгарії: філософія історичного буття*. София: [Изд. авт.].

- Якімова**, Антонина 2011а: 9 листопада – День української писемності та мови. Про перший номер видання „Українсько слово“ в Софії. – *Българо-українски вестни*, <http://www.ukrpressbg.com/his-ukr-Ukrainsko-slovo-2011.html> (22.03.2012).
- Якімова**, Антонина 2015: Свято святого Миколая в українській громаді Софії. – *Българо-українски вестни*, <http://www.ukrpressbg.com/dia-20151219-svMykolay.html> (24.07.2016).
- Anderson**, Benedict 1991: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised edition. London–New York: Verso.
- Nesteruk**, Olena 2010: Heritage Language Maintenance and Loss among the Children of Eastern European Immigrants in the USA. – *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 31 (3), 271–286.
- Park**, Hyung yu 2014: *Heritage Tourism*. London and New York: Routledge.
- Reimers**, Fernando 2006: Citizenship, Identity and Education: Examining the Public Purposes of Schools in an Age of Globalization. – *Prospects*, 36 (3), 275–294.
- Smith**, Laurajane 2006: *The Uses of Heritage*. London–New York: Routledge.

Цитирани архивни източници

- АИФ І № 452, а.е. 58. Зап. Таня Матанова, 2012 г., София. Инф. Антонина Якімова, род. 1958 г. в обл. Ривне (Україна), ръководител и преподавател в Украинското неделно училище в София, заместник-председател на „Мати Україна“, председател на организационния комитет на международната научна конференция „Драгомановски студии“, живее в София от 2002 г.
- АИФ І № 452, а.е. 64. Зап. Таня Матанова, 2012 г. Инф. М. И., жена, асистент в Почетното консулство на Украйна в гр. Пловдив, председател на Украинско-българското сдружение „Пловдив“, живее в Пловдив.
- АИФ І № 483, а.е. 19 – (анонимна анкета) украинка от Киев, омъжена за украинец, живее в София. 12.11.2016 г., София.
- АИФ І № 483, а.е. 20 – (анонимна анкета) украино-гъркиня от Крим, омъжена за украино-грък от Николаев, живее в София. 12.11.2016 г., София.
- АИФ І № 483, а.е. 21 – (анонимна анкета) К. Ж., украинка от централна Украйна, живее в София. 12.11.2016 г., София.
- АИФ І № 483, а.е. 22 – (анонимна анкета) украинка от Харков, омъжена за българин, живее в София. 12.11.2016 г., София.
- АИФ І № 483, а.е. 23 – (анонимна анкета) украинка от Виницка област, омъжена за украинец, живее в София. 12.11.2016 г., София.
- АИФ І № 483, а.е. 24 – (анонимна анкета) М. Д., украинка от Киев, омъжена за турчин, живее в София 12.11.2016 г., София.

The Ukrainian Sunday School in Sofia – an Institution and a Mediator of Ukrainian Cultural Heritage

Summary: The text presents a view of the Ukrainian Sunday school in Sofia: on the one hand, as an institution with its own history and, on the other hand, by the means of the strategies of the calendar, the objects and the publicity – as a mediator of Ukrainian cultural heritage among the Ukrainian migrant community in Sofia and in the Bulgarian host society.

Keywords: Ukrainian school in Sofia, Ukrainian cultural heritage

Assist. Prof. Tanya Matanova, PhD
Department of Comparative Folklore Studies
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum
Bulgarian Academy of Sciences
Sofia, Bulgaria
e-mail: tmatanova@gmail.com



*Етнични общности –
наследства и идентичности*



Арменците през погледа на Евгения Мицева

Радост Иванова

Резюме: Широкообхватността на научното творчество на Евгения Мицева градира с годините, за да постигне своя апогей с трудовете ѝ, посветени на арменската общност в България. В настоящата статия ще обърна внимание на процеса на работата, както и на причините, поради които тя променя първоначалната концепция на труда си и научния си подход. Ще проследя как Е. Мицева напуска утъпканите рамки и методологията на фолклористиката и се впуска в безбрежните води на арменската култура, за да представи един оригинален по замисъл и реализация труд.

Ключови думи: арменци в България, традиции, арменски фолклор, специфики, микрообщност, макрообщност, интеграция

Познанството ми с Евгения Мицева датира от 1970 г., когато тя постъпи в Секцията по фолклор към Етнографския институт с музей при БАН. Поради това бих могла да кажа, че познавам всички етапи от научните ѝ занимания, както и съвместната ни работа през 80-те години в секция „Славянски и балкански фолклор“ в Института за фолклор. Дълги години тя работи като изследовател в областта на приказната проза и българската демонология. Познавам добре и работата ѝ по томовете на „Сборник за народни умотворения и народопис“, по кандидатската ѝ дисертация на тема „Демонични представи и персонажи в българския фолклор“ (1984), по каталога „Български фолклорни приказки“ (на български, 1994, и немски език 1995), сборниците с фолклорни текстове: „Невидими нощни гости“ (1994); „Народна проза от Благоевградски окръг“ (1985); „Наследството на Траяна. Приказки и песни“ (1997), както и сборниците с научни текстове, книгите, студиите, статиите и пр. Значителна част от интересите ѝ е посветена на етничната другост във фолклора, а резултат от работата ѝ са статиите „Вярванията и представите на вьетнамците“ (1992) и „Кюрдите – нова имигрантска общност“ (1999), както и монографиите „Арменците в България – култура и идентичност“ (2001) и „Арменците разказват за

себе си...“ (2007). Тук ми се иска да обърна внимание именно на последния етап от научното творчество на Евгения Мицева – работата ѝ с арменците в България.

Проучванията и наблюденията на Е. Мицева по тази тема протичат през 90-те години на миналия век, за да бъдат финализирани в книгата „Арменците в България – култура и идентичност“ през 2001 г. Замислена като книга за фолклора на арменците, тя прераства в първото цялостно изследване на арменската общност, към което авторката прилага впечатляващия подход на широка обхватност към проблемите.

Случаен ли е този подход? Какво кара Е. Мицева да напусне утъпканите рамки на фолклорното проучване и да се впусне в безбрежните води на арменската култура, за да представи един оригинален по замисъл и реализация труд?!

Безспорно политическите промени в страната през 90-те години са оня фактор, който най-силно повлиява върху преориентацията на българската фолклористика и етнология. Съществуваха теми табу, какъвто е и случаят с темата за арменците. Ситуацията преди 1989 г. не позволяваше малцинствените общности да бъдат отделяни по етнически и религиозни белези от останалото население на България и да бъдат изследвани като самостоятелен обект. В този смисъл работата на Евгения Мицева се вписва в актуалните тенденции от развоя на българската наука.

Освен това книгата на Е. Мицева е пример за прехода към разширяване на проблематиката на българската фолклористика. Тя, разбира се, дава своя необходим принос в културната характеристика на арменците, като представя техния фолклор. Разглежда го като динамична структура, която се влияе от историческата съдба и културното развитие на арменската общност в България. Полага усилия да обхване всички дялове на фолклора, за да констатира, че откъснат от етническото обкръжение, арменският фолклор започва да оформя постепенно свой нов облик. Този облик не е повторение на „родното“, а търпи редица влияния, свързани с етнически, териториални, времеви, религиозни, икономически и други фактори. В този смисъл анализите на Е. Мицева са от значение не само за разкриването на фолклора като идентификационна категория при арменците, но те са и средство за интеграция с българското общество.

Широкият обхват на проблематиката, свързан с цялостното изследване на арменците в България, налага на Е. Мицева да напусне ограничените рамки на фолклористичното изследване, както е било замислено първоначално, и да приложи освен специфичната за фолклористиката гледна точка също методите на етнологията, културологията, историята, социологията.

Несъмнено към това действие я подтиква и самият терен. Какъв всъщност е теренът на Евгения Мицева? От собствените ѝ разкази зная, че тя от малка живее сред арменци, общува с тях, учи заедно с тях. Те не са нещо по-различно, нещо чуждо за нея. Затова днес дъщеря ѝ Ирина признава, че работата на майка ѝ с арменците е била много повече от професионален интерес – тя е била нейно лично преживяване. Като допълнение към живата връзка на Е. Мицева с арменците от собственото ѝ обкръжение професионалният ѝ интерес е наложил и усилен теренна работа, която продължава през всичките години на последното десетилетие от XX в. Наистина, литературата и архивите не са били в състояние да ѝ дадат нещо важно и съществено, поради което събраният теренен материал е една от големите заслуги на Е. Мицева в проучването на арменската общност. Обикаляйки по-голямата част от селищата с компактно арменско население, тя успява не само да интервюира своите респонденти, но и да участва в някои форми на техния културен живот, да наблюдава на живо протичащите културни събития и празници. Затова в характеристиките и анализите ѝ те така пълноценно оживяват. Нейните наблюдения и оценки на терена имат особено значение и поради факта, че те са поглед „отвън“, те могат да бъдат коректив за пристрастно съществуващи схващания и на оценки „отвътре“.

Семейните и календарните празници през погледа на Е. Мицева имат същата участ, която е спходила и арменския фолклор. Независимо от това, че не успяват да съхранят традицията такава, каквато е донесена от отечеството – Западна Армения, а претърпяват „корекции“, празниците са необходими на общността, за да се изживява тя като самостоятелна. Много интересни са наблюденията ѝ, че календарната обредност е изцяло погълната от църковните ритуали до почти заличаване на съществувалите предхристиянски елементи. Нещо повече, Арменската църква допуска създаването на нови празници с поменателен характер, свързани с историческите събития, като последното сражение на арменците срещу персите в защита на Христовата вяра или в памет на жертвите на геноцида и др.

Църквата заема почетно място в семейната обредност. Не ще и съмнение, че сватбата е най-важният и значим обред за арменците, обред със знаков характер – свързва се с нарастването на общността, особено ако тя е само между арменци – условие, задължително в миналото и много често нарушавано днес. И тук важи правилото за динамичния характер на традиционната обредност. Тя е динамична система, носеща идентификационни черти, но и поддаваща се на интеграционни процеси. Това важи и за арменската диаспора, която се е превърнала в

общност в рамките на българската държава, изгражда свой облик, свой културен и обществен живот, свои норми и посредством тях реализира съществуването си в две различни, но еднакво необходими посоки – запазване на собствения идентитет и интеграция с макрообществото.

По принцип от особено значение за съхранение на културните традиции в една малцинствена общност са институциите. Не е изненадващ фактът, че и тук, при арменците, особено място е отредено за ролята на църквата. Църквата е и религиозният храм, и просветният център, и храмът на етническото самосъзнание. Дейността на арменската църква не може да бъде откъсната от тази на българската. Двете църкви са в постоянно взаимодействие.

Семейството и училището, клубът и клубната дейност, самодейността, обществените организации и съюзи, спортните дружества и периодичният печат и пр. – всички тези институции са призвани да поддържат съхранението на арменската общност. По-различно стои въпросът за майчиния език и за обучението на арменско четмо и писмо. Различни са перипетиите, през които преминава поддържането на арменския език, но в крайна сметка в общността е прието и крайното мнение, че езикът не е основен фактор на самосъзнанието. Всички ние знаем, че българският език на арменците с нищо не се отличава от езика на българите. Понякога само труднопроизносимото за българите арменско име може да насочи към различната етническа принадлежност. Независимо от отношението към езика ролята на институциите е да съхраняват арменското в общността и да възпитава в родолюбие. И това става на фона на все по-задълбочаващото се усещане, че арменците са български граждани и живеят живота на българите.

Арменецът българин – това е образът, който може би отговаря най-вярно на хората с арменско отечество и с българска родина. Това са арменците, чиято етнопсихология се формира от собствената им наследена култура с помощта и подкрепата на институциите, в обкръжението на българското макрообщество. Явно не е настъпил моментът на тяхната асимилация. Безспорен е обаче фактът за тяхното интегриране в българското общество като един от най-сполучливите му варианти. Според обективната оценка на Евгения Мицева арменците се отличават по морал, манталитет и поведение от българите, сред които живеят, но те се отличават и от сънародниците си, от които са се откъснали. Казано по друг начин, „общността изгражда свой облик, свои правила, които хармонират с околната среда и не противоречат на традиционните му“ (Мицева 2001: 253). Те стават носители на нова култура с „конгломератна характеристика“ (Пак там: 254), която създава облика им на етническа микрообщност в макрообщността.

Искам да подчертая, че характеристиката на арменската общност в България, направена от Евгения Мицева, има особено значение за самочувствието на нейните представители. Неслучайно книгата ѝ много скоро след публикуването намери широк отзвук сред арменците. В нея те преоткриват себе си и мястото си в българското общество.

В широкообхватния периметър от научните интереси на Е. Мицева изследването на арменците има специално място. То издигна нейното научно творчество на по-високо ниво, то е своеобразен апогей на желанието ѝ да бъде полезна не само на науката, но и на хората, които не са ни чужди, но все пак остават други от нас, българите.

Литература

- Даскалова-Перковска**, Лиляна, Доротея **Добрева**, Йорданка **Коцева**, Евгения **Мицева** 1994: *Български фолклорни приказки. Каталог*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- Мицева**, Евгения 1984: *Демонични представи и персонажи в българския фолклор*. Дисертация за присъждане на образователната и научна степен „доктор“. Научен консултант проф. д.ф.н. Тодор Ив. Живков. София: Институт за фолклор – БАН.
- Мицева**, Евгения и др. (съст.) 1985: *Народна проза от Благоевградски окръг (Нови записи)*. Съст. Лиляна Даскалова, Доротея Добрева, Йорданка Коцева, Евгения Мицева. София: Издателство на Българската академия на науките (*Сборник за народни умотворения и народопис*, 58).
- Мицева**, Евгения 1992: Вярванията и представите на вьетнамците. – *Български фолклор*, № 4, 75–80.
- Мицева**, Евгения 1994: *Невидими нощни гости*. София: Наука и изкуство.
- Мицева**, Евгения (съст.) 1997: *Наследството на Траяна. Приказки и песни*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.
- Мицева**, Евгения 1999: Кюрдите – нова имигрантска общност. – *Български фолклор*, № 1–2, 122–128.
- Мицева**, Евгения 2001: *Арменците в България – култура и идентичност*. София: IMIR.
- Мицева**, Евгения 2003: *Фолклор от Сакар*. Част 1. *Разказен фолклор*. София: Издателство на Българската академия на науките (*Сборник за народни умотворения и народопис*, 62).
- Мицева**, Евгения, Сирануш **Папазян-Таниелян** 2007: *Арменците разказват за себе си ...* София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.
- Сантова**, Мила, Евгения **Мицева** (съст.) 1996: *Банско – изследвания и материали*. София: Академично издателство „Марин Дринов“.
- Daskalova Perkowski**, Liliana, Doroteja **Dobreva**, Jordanka **Koceva** & Evgenija **Miceva** 1995: *Typenverzeichnis der Bulgarischen Volksmärchen*. Bearbeitet und herausgegeben von Klaus Roth. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica (*FF Communications*, No 257).

Armenians through the Eyes of Evgenia Mitseva

Summary: Evgenia Mitseva's scientific work is broad in its scope. It graduated with the years to achieve its apogee with its works dedicated to the Armenian community in Bulgaria. In this article, I will focus on the work process as well as the reasons, why she changes her original concept of work and her scientific approach. I will try to show how Mitseva breaks the established frameworks and methodology of folklore science and enters the infinite waters of Armenian culture, in order to present an original work of thought and realization.

Keywords: Armenians in Bulgaria, traditions, Armenian folklore, specifics, micro-community, macro-community, integration

Prof. Radost Ivanova, DSc

Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum

Bulgarian Academy of Sciences

Sofia, Bulgaria

e-mail: radost_ivanova40@abv.bg



Арменци фотографи и паметта за Варна

Константин Панайотов

Резюме: Настоящият текст е опит да се представи работата в по-далечното и близкото минало на арменците фотографи от гр. Варна и заслугите им за запазване паметта на града, фиксирана чрез създадените от тях фотодокументи.

Изследването се основава на издирени документи, съхранявани в архивни и музейни фондове, интервюта с наследници на стари фотографски фамилии и преглед на достъпни библиографски източници, свързани с историята и развитието на фотографията у нас. Анализът и съпоставката на източниците води до изводи за особените заслуги на арменците фотографи при фиксирането на паметта за града в различни направления. Сред най-значимите са: архитектурният облик от последната четвърт на XIX в. и последвалото му развитие, информация за празничния календар на Варна, за културни дейци, военни, политически и духовни лица, свързани с града и страната. Не на последно място документите свидетелстват за историята на „малкия човек“, за неговите приятелства, семейни празници и др.

Паметта за града, фиксирана на различни носители (фотографски плаки, негативи, контактни копия), е заплашена. Запазването ѝ в максимална степен не е невъзможна мисия, а въпрос на по-широко сътрудничество между институциите, призвани да се грижат за нейното съхранение (музеи, архиви) и наследниците на старите фотографски фамилии.

Ключови думи: арменци фотографи, арменска общност, гр. Варна, памет, история

Встъпителни думи

Първоначалният вариант на темата, с която заявих участието си в Кръглата маса в памет на проф. Евгения Мицева през 2016 г., беше: „Фото Пилибосян“ – фотографската памет за град Варна“. Изборът ми на подобно заглавие не беше случаен, но не бива да се приема и като знаков, т.е. обусловен от някакви предварителни теоретични или емпирични натрупвания. Подборът ми се дължеше предимно на емоция. От

една страна, реверанс към широкоаспектните изследвания на Евгения Мицева сред арменската общност в България и от друга, темата е свързана с родното ми място – град Варна.

Мултиетничността е присъща характеристика на повечето от големите български градски центрове. Варна (в миналото и днес) не прави изключение в това отношение, а арменската общност е сред видимите и значимите в града. Едва ли има варненец, който да не може да се похвали с арменец колега, съученик, съсед, приятел¹. Също надали съществува варненец, живял в града през втората половина на XX в., който да не помни ателието и фирмата „Фото Пилибосян – художник фотограф“, разположена на стъргалото на града – тогавашния бул. „Ленин“ (днес „Княз Борис I“), и същевременно да няма в семейния си фотоалбум снимка от това ателие.

От значение за избора ми на тема беше и случайното ми запознанство (тук, в София) с хора, носещи фамилията Пилибосян.

Впоследствие трябваше да си припомня смисъла на народната мъдрост „Не само едно магаре носи името Марко“ – при среща с Пилибосян от София се оказа, че нямат родствени отношения с варненската фамилия, само съвпадение на имената. С допълнителни проучвания стигнах до информацията, че наследниците на варненците Пилибосян не живеят в страната и връзката с тях е трудноосъществима.

Всичко това наложи промяна по отношение както на заглавието и съдържанието на темата, така и в начина ми работа. За да спазя отчасти насоките на първоначално обявената тема, се наложи да търся други източници и да извърша допълнителни проучвания: работа в архиви, срещи с информатори, привличане на допълнителна литература и т.н.

Кратка история на арменците във Варна

Вече споменах, че арменската общност има своето знаково присъствие в гр. Варна. Различни източници говорят за документирано арменско присъствие по нашите земи още в V в.² Масис Хаджолан посочва, че конкретно за Варна подобни сведения съществуват от първата половина на XV в., когато арменската колония във Варна е под патронажа на Република Генуа (Хаджолан 2010: 191). Според Николай Лукянович

¹ Срещнах почти идентично изброяване и у Евгения Мицева в малко по-разгърнат формат и използвано в по-широк контекст (Мицева 2001: 225).

² Вж. например у: Мицева, Папазян-Таниелян 2007: 7; Хаджолан 2010: 191 и посочената от тях библиография.

по време на руско-турската война от 1828–1829 г. в града освен военния гарнизон живеят още до 7000 души мюсюлмани и около 4000 гърци и арменци (Лукьянович 1844: 121)³.

По отношение на арменците първата статистика на Княжество България сочи, че в окръг Варна живеят 1505 души, т.е. повече от който и да е друг район на Княжеството или Източна Румелия (Окончателни резултати 1890: 6). Константин Иречек твърди, че арменците, населяващи града, са 1181 души (Иречек 1899: 822). Техният брой нараства значително в средата на 90-те години на XIX в., както и през 20-те години на XX в. Това се дължи на пристигането в града на арменски бежанци, спасили се от провеждания над тях геноцид в Османската империя. В навечерието на Втората световна война във Варна живеят малко над 4000 арменци (Хаджолян 2010: 192–194).

В началото на XXI в. във Варненска област живеят около 2240 души, официално определили се като арменци, а при преброяването през 2011 г. техният брой е около 1370 души, определящи се като арменци на база етническа принадлежност или майчин език⁴.

Обединяващ духовен център за арменската диаспора в гр. Варна е църквата „Св. Саркис“, построена през първата половина на XIX в. За нейното съществуване в предходни времена свидетелстват няколко епиграфски паметника, датирани съответно от XVII и XVIII в.⁵

„Арменците във Варна са включени в градския стопански организъм. Те са свързани главно със занаятите, промишлеността и търговията“ – обобщава в своята книга Масис Хаджолян (Хаджолян 2010: 198–199). Всеки изследовател, докоснал се до тази общност мимоходом или посветил ѝ години изследователски усилия (подобно на Евгения Мицева), е стигал до подобно заключение.

Фотографията като занаят, но и изкуство, е традиционно поприще за много арменци. От статистическите данни на Първото преброяване на Княжеството става ясно, че към 1881 г. във Варна работят четирима фотографи. Сигурни документални източници, за които ще стане дума по-долу, говорят, че поне част от тях са арменци. В тази връзка определено може да се твърди, че арменският принос за развитието на фотографията в града, а оттам и за запазването на неговата памет, е повече от значителен.

³ <http://elib.shpl.ru/ru/nodes/11541-ch-2-1844#page/131/mode/inspect/zoom/4> (8.06.2017).

⁴ <http://censusresults.nsi.bg/Census/Reports/2/2/R9.aspx> (20.06.2017); <http://miris.eurac.edu/mugs2/do/blob.html?type=html&serial=1039432230349> (29.06.2017).

⁵ Вж. http://www.varna-bg.com/oldpage/chronicle/varna_d/d_part2.htm (29.06.2017).

Фотографията като арменско занимание – фотографи и конкуренция, студийни фотографии, „дядото на фотошопа“, професионални анекдоти

Както споменах по-горе, интересувахе ме ролята на фотографите арменци в сферата предимно на документалната фотография, т.е. снимката в качеството ѝ на документален извор, свидетелстващ за историята на града с промените в градското пространство от Освобождението насам (места и сгради), събитията от политическата ни история, историческите фигури, свързани с Варна и страната. Имах възможност да се срещна с петима информатори фотографи, наследници на фотографии или изкушени от фотографията⁶. Питанията ми доведоха до известен дисонанс както в твърденията на интервюираните респонденти, така и според мненията на някои от тях в наличните документи, съхранени в архивите. Същевременно извадиха на повърхността откровения за колегията, за начина на работа на различните фотографи, за конкуренцията в бранша. Не на последно място, записах наративи, които могат да се класифицират като професионални анекдоти. Техният „прочит“ говори за прословутото арменско чувство за хумор, но и за съзнанието сред фотографската гилдия за посветеност в едно загадъчно, бих казал, „мистерино“ изкуство и превъзходство над „непосветените простосмъртни“: „Фотографът в миналото представляваше цял магьосник с почернели пръсти и ръце, дори дамгосан по лицето от натриево сребро, но за него беше гордост като човек на едно велико за времето си тайнствено изкуство“ (Боев 1983: 160).

Според информация, извлечена от местната преса, която предавам в резюме⁷, през 1884 г. във Варна отварят свой филиал фотографите братя Папазян – собственици на студия в Цариград и Париж. В ателието започва да чиракува 14-годишният Саркис Хаджолан, който бързо усвоява занаята и скоро заема водеща позиция. Няколко години по-късно братя Папазян затварят ателието. Саркис Хаджолан посвещава братята си (Ованес и Артюн) във фотографското изкуство и в продължение на няколко години те работят в различни градски центрове на Северна

⁶ Осъществяването на част от тези контакти дължа на Христо Панайотов от гр. Варна, за което му благодаря.

⁷ Статията, на която се позовавам, е озаглавена „Фотографската династия Хаджолан“. Познавам съдържанието ѝ от съхранена в личния фонд на Артюн Хаджолан вестникарска изрезка, която не носи информация за автора ѝ, както и за изданието, където е публикувана. По косвени данни мога да съдя, че става дума за публикация във варненски вестник, излизал в началото на 90-те години на XX в.

България – Провадия, Добрич, Силистра, Балчик. През 1892 г. братята Хаджолян поставят началото на най-дълго просъществувалото фотографско студио във Варна – „Фотография „Братя Хаджолян“, помещавало се на ул. „Русе“ № 1 (ил. 1 и 2)⁸.

Разгледаната информация осветлява в известна степен ранния период от развитието на фотографията в града. Без съмнение неин първоизточник е член на фамилията Хаджолян и това вероятно е Арто Хаджолян. При неговия сродник и биограф на арменските родове в гр. Варна Масис Хаджолян информацията за семейната фирма е доста по-различна (Хаджолян 2009: 7; Хаджолян 2010: 159). Съществуват фрагменти в цитирания труд от 2010 г., които не бива да се приемат съвсем безкритично.

Вече споменах, че според преброяването от 1881 г. във Варна работят четирима фотографи и част от тях вероятно са арменци. Въз основа на запазени фотографски документи уверено може да се каже, че в 1881 г. братя Папазян имат действащо студио в града⁹. Твърдението, че започналият да чиракува през 1884 г. е 14-годишен, съпада с годините, на които по това време е Артюн Хаджолян (1870–1924). Към същия момент Саркис Хаджолян (1859–1923) е 25-годишен. Тоест, ако се доверим на родовата памет и приемем Саркис Хаджолян за своеобразен *pater familias* на фотографския род, трябва да приемем, че неговият път във фотографията е започнал доста по-рано.

В началото на XX в. Артюн Хаджолян напуска семейната фирма и основава собствено фотостудио, наречено „Фото Аполон“, помещавало се на ул. „Преслав“. Във фирмата „Братя Хаджолян“ остават да работят Саркис и Ованес. След първата четвърт на XX в. семейният бизнес е наследен от сина на Саркис – Хайг Хаджолян (1906–1989). Друг негов син е Арам Хаджолян, който в периода до 1942 г. държи „Фото Скала“ във Варна. Участва в групата на генерал Владимир Заимов, но при провала ѝ е арестуван и осъден¹⁰. По време на социалистическия период е дългогодишен директор на „Българска фотография“ и на завода „Фохар“. През 1970 г. издава фотоалбума „Варна и Варненски окръг“, изля-

⁸ Част от оригиналния надпис на фирмата е видим и днес над съществуващите съвременни рекламни пана, вж. ил. 1.

⁹ Вж. ДА – Добрич, ЧП 218в, л. 3 – снимка на подпоручик Арнаудов с дата 28.09.1881 г.

¹⁰ В Централния държавен архив в София се съхранява снимка от времето преди разбиването на шпионската група. На нея са Арам Хаджолян и Беню (Бениамин) Дубавицки (вж. ЦДА – София, ф. 720, оп. 5, алб. 58I2, инв. № 80-1400-66).

зъл и в превод на руски, немски и английски език и рекламиращ града като културна и туристическа дестинация (Хаджолян 2009: 19, 22).

Последният в семейството, занимавал се с фотография, е инж. Арто Хаджолян. Лаконичен и същевременно доста информативен бе неговият разказ за края на фотостудиото: „През 80-те години [на XX в. – б. а., К. П.] въведох цветната фотография в студиото, но много неща се промениха за кратко време. Влезе дигиталната фотография, отпаднаха портретните снимки за документи, също и снимките за спомен. Семейните снимки отпаднаха още по-рано. Сега и аз снимам и държа снимките си на компютъра. Затворих студиото през 2008 г. с голяма тъга“.

Арто Хаджолян ми предостави списък, изготвен от Варненското фотографско сдружение през 30-те години на XX в., съдържащ имената на дванадесет ателиета, които имат право да произвеждат портрети за документи за самоличност. Пет от тези фотоателиета са на арменци, част от които се заселват във Варна след Първата световна война. Такива са ателиетата на дошлите от гр. Шумен братя Бояджиян и Магардич Такворян (Боев 1983: 99) (ил. 3).

Сред по-известните фотографи арменци, работили в периода след 1944 г., интервюираните посочват имената на Левон Кешишян, Саркис Зобян, Магърдич Бояджиян и др. Една от атракциите на града от този период са и останалите да работят двама-трима фотографи, т.нар. моменталджии, като Артюн Папазян, упражнявал най-често своето изкуство в района на гаровия площад.

Един от респондентите, с които разговарях, беше Гаро Кешишян – фотограф с международно признание. Според него златното време на фотографията е до 1944 г.: „И след това, като ги шибна „Българска фотография“, и се свърши с всичко“¹¹. Определя арменците фотографи в града като занимавали се предимно със студийна фотография.

На въпроса ми за художника фотограф Пилибосян интервюираният Гаро Кешишян буквално се засмя и го определи като „дядото на фотошопа“, след което обясни процеса на правене на подобрения по снимките в онези години, т.нар. негативен ретуш. В тази връзка Гаро Кешишян разказа и няколко истории с клиенти в студиото му: „Идва човек с мустаци, снимат го и започват да подобряват образа. Ретушорът се позаплеснал и без да си довърши работата, дава снимката за проявяване. Проявяват я и се оказва, че половината мустак липсва. „Дай ще я оправя“. Оправя я, като маха и останалия мустак. Пристига клиентът, вижда си снимката и

¹¹ Личен архив. Интервюто е проведено през декември 2016 г.

възкликва: „Къде ми е мустака, имам го от трийсет години?“. Отговарят му: „Апаратът не го е видял“ (ил. 4). В друг случай клиент с доста светла кожа недоволствал от снимката си, че приличал на чернокож. „Мръднал си при фиксажа“. „Възможно е“ – отвръща клиентът.

Присъща на много арменци като занаят, Гаро Кешишян определя фотографията по следния начин: „То затуй има турски лаф: „Баба занаят“, т.е. „от баща си да го вземеш“.

Подобно е мнението и на Арто Хаджолян: „Питат ме, как си се научил. Викам – аз не съм се учил специално, то от малък. Гледаш, туй-онуй, просто, дет се вика – от въздуха, от това човек се учи. И бях напълно готов, но той [баща му Хайг Хаджолян – б. а., К. П.] до последно си работеше, но вече аз бях поел, той само стоеше в студиото“.

Наличието на множество ателиета предполага сериозна конкурентна среда. Интервюираните от мен нямаха спомен за прилагането на някакви „специални тактики“ извън качеството на работата за привличане на клиента. Квалифицираха отношенията между собствениците на различните студиа като колегиални, а често и приятелски. За подобни отношения между неговия баща Хайг Хаджолян и друг известен варненски фотограф – Коста Терзистоев, сподели Арто Хаджолян, както и факта, че Пилибосян е автор на неговите сватбени снимки.

Памет и забрава. Оптимистично заключение

При разговора ни Гаро Кешишян изрази силен скепсис към подобен род проучване. Аргументите му бяха в различни посоки. Няма интерес към старите фотографии, към тяхната работа и документално наследство, наследниците им не се занимават с фотография. Тук-там се пазят стари снимки, но търсенето е сложен процес, възпрепятстван и от това, че много от фотографите или техните наследници отдавна са емигрирали и връзката с тях е невъзможна. Пример в това отношение са семейство Зобян, преселили се в САЩ още в далечната 1968 г., семейство Пилибосян и много други. На въпроса ми дали съхранява снимки от ателието на баща си, намирало се в петното под сегашния хотел „Черно море“, Гаро Кешишян лаконично отвърна: „Не сме се интересували от тези работи“. Това изказване кореспондира с някои публикации на Петър Боев, един от малцината познавачи и специалисти с интереси в областта на историята на българската фотография (вж. Гаджева 2012). В известна степен казаното от него е факт и обобщава широкоспектрните предизвикателства, с които се сблъсква всеки опит за търсене, намиране и опазване на документи с ретроспективна информация.

Една от спецификите на родовата памет е, че тя функционира най-често в рамките на две-три поколения назад, а качествените ѝ характеристики са обвързани с интензитета и пълнотата на общуване с по-възрастните представители на рода и семейството (Кандо 2001: 51). Интервюираните от мен представители на рода Хаджолян представиха не единен родов разказ, а два индивидуални наратива за историята на рода в периода до 1944 г. Тези наративи от своя страна се разминават с писаната история за варненските фотографии. Според Петър Боев фотографът Папазян отваря своето студио във Варна през 1874 г., като при него започва работа Саркис Хаджолян. Странстването на братята фотографии из Североизточна България започва през 1884 г., когато Папазян продава фотостудиото на Епаминди Ксантопулос. Около 1890 г. студиото става собственост на Карл Албрехт. През 1892 г. братя Хаджолян отварят своето студио¹². Няколко години по-късно Карл Албрехт на свой ред преотстъпва ателието си на братя Хаджолян. В него започва работа най-малкият брат – Артюн Хаджолян, преименувайки студиото на „Фото Аполон“. „Фото Скала“, в което работи Арам Хаджолян, не е основано от него, а от Жеко Русев, заминал за Испания като интербригадист (Боев 1983: 98–99). Във връзка с изразената по-горе от мен теза съм склонен да приема информацията, предадена от Петър Боев, за по-достоверна.

По-горе нееднократно споменавам фотографския род Хаджолян и последния фотограф от фамилията Арто Хаджолян. Личният архив на Арто Хаджолян пази голям брой фотографии, наследени от неговите дядовци и баща му. Съществуването на много от тях опровергава недвусмислено твърдението, че арменците във Варна са само студийни фотографии (ил. 5 и 6). Сред снимките се откриват фотодокументи за съществували в миналото или съществуващи и днес архитектурни обекти, на църковни празници като Йордановден, снимки на исторически лица, свързани с българската и арменската история¹³. Част от тях вече е трудно да се идентифицират, тъй като към изображенията липсват т.нар. метаданни – дата, място и повод на заснетото събитие, присъстващи лица и др. Това неминуемо намалява информационната стойност

¹² В своя дисертационен труд Зафер Галибов цитира тази информация по статия на Петър Боев, публикувана в сп. „Българско фото“ (Боев 1971: 17), вж. Галибов 2013: 117.

¹³ Макар и малко встрани от темата, е любопитно да се види изглед от курорта „Васил Коларов“ (Пампорово) във вида му от 1955 г. Негов автор е Агоп Пилибосян, фоторепортер към в. „Народно дело“ през 50-те години на XX в. (вж. ДА – Варна, ф. 166, а.е. 162).

на документа или изисква доста работа за въвличането му в употреба. Сред фотодокументите, до които ми бе даден достъп, ще посоча: групови снимки на митрополит Симеон – Варненски и Преславски митрополит¹⁴, роден като Одисей Николов Попов в град Бургас и починал в град Варна (1840–1937); групова снимка на арменския национален герой и български офицер Антраник Озаян (1865–1927) и още две лица в четническо облекло; снимка, запечатала момент от откриването на политически клуб на Радикалната партия в гр. Варна (б. д.). Част от снимките свидетелстват за архитектурния облик на Варна от последната четвърт на XIX в. и за промените в градското пространство от началото на XX в. Такава е една репродукция на панорама на града от 1880–1881 г., снимка на хотел „Лондон“, правена скоро след построяването му през 1912 г., за която Арто Хаджолян ми сподели, че е използвана при реновирането на хотела, завършило през 2016 г., както и много други.

Струва ми се, че мога оптимистично да завърша своето изложение. Паметта за Варна и варненци, фиксирана чрез фотообектива, плаката, лентата и другите „магически“ принадлежности на арменците фотографи, надживява кризата на времето. Някои от наследниците на старите фотографии, като тези на братя Хаджолян например, си сътрудничат с институции в града, чиито основни функции са свързани със съхраняването на памет. Месец преди моето посещение във Варна Масис Хаджолян беше предал по-голямата част от личния си архив в Регионалния държавен архив във Варна. Голям процент от експонатите в Музея „Стара Варна“ са дарени от Арто Хаджолян. Освен снимки в Музея може да бъде видяно и оборудването на най-старото варненско фотоателие (1892–2008). Множество фотодокументи се съхраняват и в Етнографския музей в града (Колева 2013: 250–266).

¹⁴ Освен Варненски и Преславски митрополит той е също депутат и подпредседател на Учредителното събрание в Търново, председател на III ОНС. Редовен (от 1884 г.) и почетен член (от 1929 г.) на БАН. Неговото документално наследство се съхранява в различни архивохранилища – Архив на БАН, НБКМ – БИА, ЦДА и др. Епистоларното наследство на Дядо Симеон е поне частично издадено от Емил Димитров (вж. Димитров 2011).

Литература

- Боев, Петър** 1971: Саркис Хаджолян. – *Българско фото*, № 5, с. 17.
- Боев, Петър** 1983: *Фотографско изкуство в България (1856 – 1944)*. Ч. 1. София: Септември.
- Боев, Петър** 2000: *Фотографското изкуство в България (1945 – 1995)*. Ч. 2. София: Български художник.
- Гаджева, Катерина** 2012: 100 години от рождението на Петър Боев. – *Култура*, бр. 13 (2675), 6 април 2012, http://www.kultura.bg/bg/print_article/view/19543 (14.04.2017).
- Галибов, Зафер** 2013: *Зараждането на българската фотография от Освобождението до средата на 30-те години на XX век*. Дисертация за присъждане на образователната и научна степен „доктор“. София: Институт за изследване на изкуствата – БАН.
- Димитров, Емил** 2011: *Варненски и Преславски митрополит Симеон. Съчинения*. Т. 1. *Църква и история. Статии. Спомени. Писма (1869 – 1900)*. София: Изток-Запад.
- Иречек, Константин** 1899: *Княжество България*. Т. 1–2. Пловдив: Христо Г. Данов.
- Кандо, Жюел** 2001: *Антропология на паметта*. Враца: Издателска къща „Одри“.
- Колева, Светлозара** 2013: *Музеят и градът*. Велико Търново: Фабер.
- Лукьянович, Николай** 1844: *Описание Турецкой войны 1828 и 1829 годов*. Ч. 1–4. Ч. 2. Санкт Петербург: Типография Эдуарда Праца.
- Мицева, Евгения** 2001: *Арменците в България – култура и идентичност*. София: IMIR.
- Мицева, Евгения, Сирануш Папазян-Таниелян** 2007: *Арменците разказват за себе си...* София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.
- Окончателни резултати** 1890: *Окончателни резултати от преброяване на населението на 1-ий януарий 1881 година*. София: Печатница Б. Зилбер.
- Савов, Николай** 2010: *Паметниците на Варна*. Варна: Барс агенция.
- Хаджолян, Масис** 2009: *Прокурорът. Законност, истина, защита*. Варна: Варненски свободен университет „Черноризец Храбър“.
- Хаджолян, Масис** 2010: *Арменски родове в град Варна*. Варна: Издателска къща „Стено“.
- Хаджолян, Масис** 2011: Варненската арменска общност – извор на културно наследство. – *Известия на Съюза на учените – Варна*, http://www.su-varna.org/izdaniy/Kult-nasledstvo-2011/pages_44_48.pdf

**Опис на фотодокументи, дело на арменци фотографи,
съхранявани в архивохранилища от системата
на Държавна агенция „Архиви“¹⁵**

Братя Хаджолян

- **ЦДА – София, ф. 3К, оп. 7, а.е. 321, л. 11.** – Снимка на жилищна сграда във Варна. Б.д.
Особености: Полугланц, черно-бяла, каширана.
Хронологичен период: 1887–1900 г.
Фотограф и/или фотоателие: Братя Хаджолян.
Размер в см/формат: 22/17.
- **ЦДА – София, ф. 3К, оп. 15, а.е. 428, л. 1.** – Снимка на жилищна сграда във Варна. Б.д.
Особености: Гланц, каширана, с цветни растителни украси около снимката.
Хронологичен период: 1910–1920 г.
Фотограф и/или фотоателие: Братя Хаджолян.
Размер в см/формат: 23/17,5.
- **ДА – Варна, ф. 718К, оп. 1, а.е. 142, л. 13.** – Снимка на Николинка, Тодор и Добрин Василеви. 14 април 1898 г.
Фотограф и/или фотоателие: „Братя Хаджолян“ – Варна.
Размер в см/формат: 12,28/17,95.
- **ДА – Варна, ф. 718К, оп. 1, а.е. 142, л. 43.** – Снимка на Тодорка Втичева и Тодор Евтимов. 26 октомври 1898 г.
Фотограф и/или фотоателие: „Братя Хаджолян“ – Варна.
Размер в см/формат: 12,28/17,87.
- **ДА – Варна, ф. 718К, оп. 1, а.е. 142, л. 35.** – Снимка на Кита и Иван Мирчеви. 1900 г.
Фотограф и/или фотоателие: „Братя Хаджолян“ – Варна.
Размер в см/формат: 9,65/13,72.
- **ДА – Варна, ф. 718К, оп. 1, а.е. 142, л. 10.** – Снимка на кап. Тодор поп Василев. 1904 г.
Описание: Кап. Тодор поп Василев е баща на Добрин Тодоров Василев (1893–1957).
Фотограф и/или фотоателие: „Братя Хаджолян“ – Варна.
Размер в см/формат: 12,28/17,87.
- **ДА – Варна, ф. 777К, оп. 1, а.е. 20, л. 3.** – Снимка на семейство с деца. Май 1906 г.
Описание: Снимка на семейна двойка, направена в гр. Варна през май 1906 г.
Фотограф и/или фотоателие: „Братя Хаджолян“ – Варна.
Размер в см/формат: 12,11/17,95.

¹⁵ Актуален към месец май 2017 г.

- **ДА – Варна, ф. 718К, оп. 1, а.е. 142, л. 48.** – Снимка на кап. Панайот Георгиев. 1906 г.
Описание: Командир на 3-та рота на 31-ви пехотен Варненски полк.
Фотограф и/или фотоателие: „Братя Хаджолян“ – Варна.
Размер в см/формат: 7,87/12,36.
- **ДА – Варна, ЧП 881, л. 3.** – Снимка на Георги Михайлов Даскалов – окръжен управител на Варна от 1931 до 1934 г. Юли 1914 г.
Описание: Георги Михайлов Даскалов (19 януари 1881 – 8 май 1950) е юрист, благотворител, политик, дългогодишен председател на Демократичната партия и член на националното ѝ ръководство.
Фотограф и/или фотоателие: Фотоателие „Братя Хаджолян“, Варна.
Размер в см/формат: 15,5/23.
- **ДА – Добрич, ф. 305К, оп. 1, а.е. 19, л. 4.** – Снимка на свещеник Павел Атанасов във Варна. 1 април 1901 г.
Описание: По-късно Павел Атанасов е заслужил деятел на народното изкуство. Снимката е подарена от свещеник Павел Атанасов на Киро Н. Ичеренски в знак на родствена връзка.
Особености: Каширана върху картон. Печат на фотоателието на лицевата част и на гърба на снимката. Надпис под снимката на свещеник Павел Атанасов
Фотограф и/или фотоателие: „Братя Хаджолян“ – Варна.
Размер в см/формат: 6/9,5.
- **ДА – Добрич, ЧП 1756, л. 1.** – Снимка на Иван Гавраилов Бижев от с. Харманлък (Дъбовик), Добричко, като учител в село Паша кьой (Владиславово, Варненско), загинал в Балканската война на 20 октомври 1912 г. 1907 г.
Фотограф и/или фотоателие: „Братя Хаджолян“ – Варна.
Размер в см/формат: 6,8/10,8.
- **ДА – Добрич, ф. 1680К, оп. 1, а.е. 48, л. 6.** – Снимка на войници от с. Каракурт (Приморци), Добричко, по време на Балканската война. 1913 г.
Описание: Първият от дясно наляво, седнал – Илия Димитров.
Фотограф и/или фотоателие: „Братя Хаджолян“ – Варна.
Размер в см/формат: 8/12,4.
- **ДА – Кюстендил, ф. 302К, оп. 1, а.е. 12, л. 1.** – Снимка на Фердинанд Освалд Полцениус¹⁶ с брат му Светослав във Варна. 1905 г.
Описание: Фердинанд е вдясно.
Фотограф и/или фотоателие: „Братя Хаджолян“ – Варна.
Размер в см./формат: 6/9.
- **ДА – Разград, ф. 1139, оп. 1, а.е. 261, л. 1.** – Снимка от детските години на Иван Кръстев Мирски. 25 юни 1900 г.
Фотограф и/или фотоателие: Братя Хаджолян – Варна.
Размер в см/формат: 6,5/11. (34).

¹⁶ Името на Фердинанд Освалд Полцениус се среща в документи, свързани с дейността на Народния съд през 1945 г., вж. ЦДА, ф. 1449, оп. 1, а.е. 5А, л. 2133–2134; <http://archives.bg/narodensud/SEARCH?defendant=24&court=I> (12.02.2017).

- **ДА – Русе, ф. 763, оп. 1, а.е. 87, л. 2.** – Снимка от сватбата на арменско семейство. 1910 г.
Особености: Добро физическо състояние.
Фотограф и/или фотоателие: Братя Хаджолян – Варна.
Размер в см/формат: 13,5/18,5.

Фотография „Аполон“ – А. Хаджолян

- **ДА – Варна, ЧП 722, л. 16.** – Снимка на Васил Христов Станков от участието му в Балканските войни (1913–1914).
Описание: Васил Христов Станков (септември 1857– ?) е участвал в Сръбско-българската война (1885 г.) и в Балканските войни (1912–1913).
Фотограф и/или фотоателие: „Аполон“ на А. Хаджолян, Варна.
Размер в см/формат: 16,34/23,96.
- **ДА – Добрич, ф. 301К, оп. 2, а.е. 102, л. 9.** – Снимка на Петър Андреев във Варна като ученик (1911 г.)
Описание: Съпруг на учителката Радка Петрова от Добрич.
Особености: Каширана върху картон. Печат на фотоателието на лицевата част и на гърба.
Фотограф и/или фотоателие: Фотоателие „Аполон“ на А. Хаджолян – Варна.
Размер в см/формат: 5,5/8,8.
- **ДА – Плевен, ф. 1112, оп. 1, а.е. 54, л. 3.** – Снимка на Мария Костова Александрова, сестра на Стефан Александров (музикант, стенограф и есперантист), родена през 1906 г. 1909 г.
Фотограф и/или фотоателие: Фотография „Аполон“ А. Хаджолян – Варна.
Размер в см/формат: 8/11.
- **ДА – Плевен, ф. 1112, оп. 1, а.е. 33, л. 5.** – Снимка на Коста и Недка Александрови с дъщеря им Мария, с характерно градско облекло за епохата. 1909 г.
Фотограф и/или фотоателие: Фотография „Аполон“ А. Хаджолян – Варна.
Размер в см/формат: 10/14.

Фотоателие „Папаян“ – Варна

- **ДА – Добрич, ЧП 218в, л. 3.** – Снимка на подпоручик Арнаудов – приятел на Павел Икономов от Добрич. 28 септември 1881 г.
Описание: Снимката е подарена на Попов от подпоручик Арнаудов в знак на приятелство. Павел Икономов е първият пощенски началник в Хаджи-оглу Пазарджик (дн. Добрич) след Освобождението.
Особености: Каширана върху картон. Печат на фотоателието на лицевата част и на гърба на снимката.
Фотограф и/или фотоателие: Фотоателие „Папаян“ – Варна.
Размер в см/формат: 5,6/9.

Фотоателие „Пилибосян“

- **ДА – Добрич, ф. 1085, оп. 1, а.е. 123, л. 36.** – Снимка на Михаил Андреев със семейството си във Варна. 25 октомври 1958 г.
Описание: Михаил Андреев – пълномощник на Министерския съвет по изпълнение на Постановлението за преобразяване на Добруджа.
Особености: Печат на фотографа на гърба на снимката.
Фотограф и/или фотоателие: Художник-фотограф С. Пилибосян – Варна.
Размер в см/формат: 12/7,3.

ДП „Българска фотография“

- **ЦДА – София, ф. 720, оп. 5, а.е. 78 II – В, инв. № 63/2769-1.** – Снимка на Мавзолея на Владислав Варненчик във Варна. 1963 г.
Особености: Гланц, черно-бяла.
Фотограф и/или фотоателие: ДП „Българска фотография“, Т. Хорисян.
Размер в см/формат: 6,2/5,7.
- **ЦДА – София, ф. 720, оп. 5, а.е. 44-2, инв. № 69-3581-30.** – Снимка на плаж в „Златни пясъци“. 1969 г.
Особености: Гланц, черно-бяла.
Фотограф и/или фотоателие: ДП „Българска фотография“, Т. Хорисян.
Размер в см/формат: 12/8,5.
- **ЦДА – София, ф. 720, оп. 5, а.е. 44-2, инв. № 69-3581-27.** – Снимка с общ изглед към „Златни пясъци“. 1969 г.
Особености: Гланц, черно-бяла.
Фотограф и/или фотоателие: ДП „Българска фотография“, Т. Хорисян.
Размер в см/формат: 12/8,5.
- **ЦДА – София, ф. 720, оп. 5, а.е. 44-2, инв. № 74/3894-11.** – Снимка с изглед от курортен комплекс „Албена“ край Варна. 1974 г.
Особености: Гланц, черно-бяла.
Фотограф и/или фотоателие: ДП „Българска фотография“, Р. Марукян.
Размер в см/формат: 12,8/5,8.
<http://archives.bg/photoarchives/srch> (19.05. 2017), 12, 27 мин.

Armenian Photographers and the Memory of Varna

Summary: The current text is an attempt to describe the work, far in the past as well as in the more recent past, of the Armenian photographers who lived in the city of Varna – mainly through their achievements in keeping the memories about this city. All these memories are captured in the photodocuments created by them.

The research is based on documents from archives, museums, interviews with the heirs of old families that have been in photography, as well as data from accessible bibliographic sources connected with the history and the development of photography in our country. The analysis and comparison of these sources show the special merits of the Armenian photographers in catching the history of the city in many ways and aspects. Some of the most remarkable photographs show

the architectural view of the city in the last quarter of the 19th century and its subsequent development and give us information about the holiday calendar in Varna, about significant cultural contribution of certain people, about military, political and spiritual persons – all connected with the history of the city. And last but not least – the stories of ordinary people: their friendships, family celebrations, etc.

The memory of the city, preserved on different kinds of sources (photographic plates, photographic negatives and copies) is threatened. Safeguarding the maximum of those inherited data is not impossible, but it is more a question of better and broader cooperation between the institutions who are meant to preserve it (museums, archives) along with the heirs of these families.

Keywords: Armenian community, city of Varna, remembrance, history

Konstantin Panayotov

Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum

Bulgarian Academy of Sciences

Sofia, Bulgaria

e-mail: kokopan@abv.bg



Чешми, свързани с османската култова архитектура в България

Любомир Миков

Резюме: В статията са взети предвид някои оцелели чешми на джамии, построени през периода от края на XIV до края на XIX в. Разгледани са и две изключително уникални като планировка архитектурни структури. Последните са двойнофункционални, тъй като съчетават фонтан и място за молитва на открито, т.нар. намазгях (*namazgah*). Като част от джамийните комплекси чешмите са предимно конструкции само с една фасада. Има обаче фонтани, които имат повече от една фасада. Чешмите на джамията обикновено са изградени от камък. В редки случаи те могат да бъдат и от мрамор. Информацията за случайно оцелелите до днес чешми на джамиите е събрана по време на теренната ми работа, свързана с османската архитектура (култова, военна и гражданска) по българските земи. Някои от чешмите са описани и разгледани по вторични и архивни източници. Може да се обобщи, че кораничното изискване за ритуална чистота по време на мюсюлманската молитва се е превърнало в задължение, което е наложило изграждането и разпространението на по-малки архитектурни структури като фонтаните на джамиите. Преди османското завоевание те са били непознати за българите. С течение на времето освен чешмите на джамията са изградени и други чешми на пазари и други обществени места в кварталите, край обществените пътища, както и в частни дворове. В края на XVII в. българските обществени чешми се разпространяват по по-ранен османски модел.

Ключови думи: чешми на джамии, османска архитектура, България

Намазът, или ритуалът за молитвено засвидетелстване на вярата от мюсюлманите, изпълняван пред михрабната ниша в джамиите¹, се предхожда от друг ритуал, наречен абдест. Той изисква измиване на краката, ръцете и ушите при специално строена за това чешма до джа-

¹ Необяснените в текста турско-арабско-персийски термини и названия са пояснени в речник в края на статията.

миите. Изпълняването на абдеста преди намаза е задължително, защото интериорът на джамиите се смята за сакрално пространство, в което мюсюлманите могат да провеждат намаз само след ритуално измиване. Иначе казано, абдестът се изпълнява за осъществяване на ритуална чистота преди намаза, за която освен вода в някои пустинни райони е ползвана и „чиста земя“, т.е. пясък. Единството между двата ритуала се е утвърдило не само като основополагащ фактор в религиозната практика на мюсюлманите, но и като базова религиозна потребност, инспирирана от Корана, в който аят 6 от сура 5 (Трапезата/Ал-Маида) гласи: „О, вярващи, когато станете за молитва, измийте лицата и ръцете си до лактите, и обършете главите, и измийте нозете си до глезените. И ако сте омърсени, почистете се; и ако сте болни или на път, или някой от вас е дошъл от нужника, или сте обладавали жени, а не сте намерили вода, тогава потърсете чиста земя и натрийте с нея лицата и ръцете си. Аллах не иска да ви притесни, а иска да ви пречисти и да изпълни Своята благодат към вас. Дано сте признателни!“ (Коран 1997)². Ето защо изграждането на чешма при джамиите е изключително важна предпоставка за изпълнението на абдеста и съответно на намаза. Днес обаче много от джамийските чешми не са съхранени, но за изпълнението на абдеста се ползват изградени мивки в самите джамии.

Предмет на моето изложение тук са някои от запазените джамийски чешми у нас, строени в периода от края на XV до края на XIX в. Разглеждат се и две чешми при тюрбета. Тъй като в случая става дума за бекташки тюрбета, т.е. за гробници, почитани от крайни шиити, чешмите при тях не са ползвани за абдест. Мюсюлманите, изповядващи бекташизъм, не правят и намаз, не провеждат молитвите си пред михраб в джамия. Ритуалът при тях е друг – те изпълняват нийаз, т.е. провеждат молитвите си в самите тюрбета и около гробовете на техните патрони светци. Поради това чешмите при тези тюрбета не изпълняват ритуална функция, не са свързани с ритуалната практика за молитвено засвидетелстване на вярата в джамия.

Разглеждам и две архитектурни форми, които са изключително оригинални като композиционно решение. Става дума за съоръжения, които изпълняват едновременно две функции, тъй като съчетават в едно тяло чешма и джамия на открито (без покрив), наричана намазгях.

Джамийските чешми се отличават с различно архитектурно решение. Повечето са еднофасадни, но се срещат и многофасадни. По принцип са каменни и по-рядко мраморни.

² Вж. и Коран 1997, 4: 43.

Изложените тук сведения за някои от съхранените до днес чешми са резултат от многогодишните ми проучвания на османската архитектура (култова, военна и светска или гражданска) по българските земи. Разгледани са и чешми, които са ми известни от архивни и публикувани източници.

* * *

Според данните, с които разполагам, най-старата засега джамийска чешма по българските земи се е намирала при Бюйюк джамия в София, построена през 1494 г. от Махмуд паша (Миков 2019: 8). Осман Кескиоглу подчертава, че при нея е основан първият джамийски комплекс в София, който се е състоял от джамията, килии за религиозно училище (медресе), библиотека, кервансарай и себил (павилионен тип чешма) (Keskioğlu 1969: 314). Косвено потвърждение за наличието на себил при джамията е сведението на Евлия Челеби, че тази джамия е притежавала водохранилище, което се е намирало при Сарачханата (работилница за производство на конски принадлежности от кожа) (вж. Пътуване на Евлия Челеби 1909: 699).

Във фонда на Археологическия музей в София се съхранява плоча със строителен надпис, който е разчетен, преведен и публикуван от Катерина Венедикова (Венедикова 2010: 224–225). В този текст се пояснява, че дефтердарът Ахмед Махмуд или Ахмед Ефенди „направи с дарение [през] **1156 година [1743–1744 г.]** нова чешмата на Махмуд паша“, както и че „този град“ [София] е „неговото родно място“. Освен с цифри годината на строежа е предадена и с хронограма, която посочва една година по-късно, или **1157 по хиджра (1744–1745 г.)**. „Ако паметникът – пише К. Венедикова – се е намирал на чешма и шадраван близо до Бюйюк джамия, бихме могли да изкажем предположението, колкото и малко вероятно да е, че може би става въпрос за обновяване на себила и чешмата на великия везир на Мехмед II, Махмуд паша, инициатор и дарител на строежа на Улу джамия в София, преустроена в археологически музей“ (Венедикова 2010: 229–230). Според мен обаче, ако се вземе предвид изтъкнатото от Осман Кескиоглу и Евлия Челеби, строителният надпис свидетелства не само за обновяване на себила при Бюйюк джамия към средата на XVIII в., но и за неговото предишно битие като елемент на джамийския комплекс от края на XV в.

* * *

Чешма е имало и в двора на старата джамия в Разград, построена през 1533 г. от великия везир Ибрахим паша. Става дума за джамията, върху която 84 години по-късно, или през 1616–1617 г., е построена

друга, която е запазена до днес и също носи името на великия везир (Миков 2015: 23–97).

Доказателство за съществуващата чешма в двора на старата джамия в Разград е нейното вакъфнаме, в което на ред 65 е записано: „При храма има водоскок, известен като шадраван. От всички страни джамията е обградена с изграден от камък голям зид...“ (Миков 2015: 57). Към средата на XVII в. центърът на Разград вече е представлявал добре оформен градски имарет. Първото публикувано сведение за това е на Евлия Челеби, който отбелязва, че при джамията на Ибрахим паша, т.е. вече при новата джамия в града, има „харем, шадраван, едно медресе, читалня, първоначално училище и един хамам, които са благодения все на същия Ибрахим паша“ (Пътуване на Евлия Челеби 1909: 653). От това сведение се разбира, че всички сгради, построени при джамията на Ибрахим паша, т.е. при старата джамия, са били запазени до средата на XVII в.

Шадраванът (чешма от павилионен тип), споменат във вакъфнамето (на ред 65) и по-късно от Евлия Челеби, е оцелял до втората половина на XIX в. Това става ясно от един документ от 14 май 1876 г., който представлява писмено заключение за състоянието на шадравана във връзка с неговото ремонтиране. Заключениеето е направено от строителния предприемач Тодор Тончев до Разградския меджлис-и идаре. Документът е написан на османски и се съхранява в Ориенталския отдел на Националната библиотека „Св. св. Кирил и Методий“ под сигнатура РГ 7/7. Той е преведен от Н. Г. Попов и е публикуван от Ара Маргос в разградския вестник „Ново Лудогорие“ (бр. 9 от 22.01.1977). В документа се съдържат следните по-важни сведения: шадраванът се е намирал пред джамията „Ибрахим паша“, квадратурата на градежа му в аршини е съответствала на числото 20 (13,6 кв. м), представлявал е каменна постройка с дървени и железни парпети, вероятно е имал и куполно покритие, тъй като в посочените за закупуване материали са включени и 30 броя цинкови листа. Освен това А. Маргос пише, че захранването на шадравана, както и на хамама при джамията с вода е било от намиращия се наблизо голям извор Башбунар.

А. Маргос предполага, че шадраванът е имал правоъгълна форма. Това не е изключено, но не бива да се забравя, че повечето шадравани са имали корпуси с повече от четири стени.

Важно е да се отбележи и фактът, че инициатор за ремонта на шадравана е известният местен строител и резбар Тодор Тончев, построил 12 години по-рано часовниковата кула в града³. Написаният от него документ има следното съдържание:

³ По-подробно за Тодор Тончев вж. у Миков 2015: 162–163, 172–175.

1876, май, 14. Разград. Писмено заключение от предприемача Тодор Тончев, представено в Разградския меджлис-и идаре.

Моето писмено заключение от огледа, който направих на шадравана пред светата джамия Макбул Ибрахим паша, находяща се в Разград, се заключава в това, което е изложено по-долу.

Дъбови греди за покрив – 24 броя за 288 гроша. Единична цена 12 гроша.

Квадратура на градежа в аршини – число 20. Височината – каменна стена. Камъни – 50 коли за 250 гроша, едната кола по цена 5 гроша.

Греди за парапети, дъбови – 7 броя за 70 гроша. Единична цена 10 гроша.

Желязо за парапетите. Желязо – 30 оки за 75 гроша. Единична цена 2 ½ гроша.

Цинкови листа 30 броя – 120 оки за 720 гроша. Единична цена 6 гроша.

Стълбове за дивана – 8 броя. На лице 8. Старите му стълбове са годни.

Греди за капака – 8 броя. На лице 8. Също годни.

Чамови дъски ... броя. На лице. Също годни.

Пирони 15 оки за 45 гроша. Единична цена 3 гроша.

Надници на дюлгерите – 100 работни дни, 1000 гроша. Цена на една-та надница 10 гроша.

Или всичко 2448 гроша.

Извършен бе чрез мен оглед на онези места от шадравана, находящ се пред споменатата света джамия, които се нуждаят от ремонт и при огледа се установи, че разходите по този ремонт ще възлизат на сумата 2448 гроша. За удостоверяване на горното се направи заверка в края на настоящето писмено заключение и същата бе надлежно подписана и подпечатана.

Предприемач строител Тодор

/печат/: Меджлис-и идаре на

Разград

казата Разград

(печат с кирилица): Тодур Тонч.

Както е видно от настоящето писмено заключение, осъществяването на въпросните ремонти според изложеното по-горе, ще струва две хиляди четири стотини четиридесет и осем гроша. Това бе установено при нужната проверка. За удостоверяване на горното сложена бе настоящата заверка.

Каймакам на Разград: (печат): Мустафа Бешир.

Молитвувател мюфтия и заместник на найба (печат): Сюлейман Февзи.

Финансов началник (печат): Мехмед Салим.

Секретар на кадастъра (печат): Сюлейман Ниязи.

Заместник-управител на вакъфите (печат): Зикиря.

Заместник на митрополита: не притежава печат.

Член (печат): Исхак бей, отсъства по служебни причини.

Член – също отсъства.

Член (печат): Пенчо Дасков.

Член – не бе намерен (за да удари печата си).

(На гърба на документа): Разград – 199.

(НБКМ, Ориенталски отдел РГ 7/7)⁴.

Оцеляването на шадравана в двора на новата джамия, макар вероятно и видоизменен по форма, се дължи както на прекарания за него водопровод в двора на старата джамия, така и с оглед на абдеста или на традицията за ритуално умиване преди намаз. Посоченото количество на строителните материали, предназначени за ремонта на този шадраван, е индикация, че той е бил съоръжение със сравнително големи размери.

* * *

През 60-те години на XVII в. е издигната джамията в гр. Суворово, Варненско (Миков 2012: 106–116). В някои документи, между които има и един от 1712 г., е отбелязано, че инициаторът за построяването на тази джамия е Амджа Хасан ага, който е бил чичо на добре известния велик везир Мехмед паша Кьопрюлю (1656–1661). Според тези документи Амджа Хасан ага притежавал Козлуджа (старото име на Суворово) като зиамет и построил в селището джамия, начално училище, медресе и чешма, а за приходоносни източници на този комплекс направил баня, дюкяни, хан и къщи, както и отдал за ползване обработваеми земи (Doğru 2000: 175–177). Халиме Догру публикува и сведение, според което Амджа Хасан ага е бил високопоставена личност в ордена на мевлевийте (Doğru 2000: 175).

Друго становище за датирането и за строителя на тази джамия изразява М. Кил, който не посочва източника си на информация. Според него тя е построена около 1660 г. от Ибрахим ага – малко известен брат на великия везир Мехмед паша Кьопрюлю (Kiel 2000: 131).

Джамията се намира в голям двор, обграден с висока каменна ограда. На североизточната и югозападната стена на оградата е издигната по една голяма каменна порта със свод, но днес се ползва само тази на

⁴ Превод на оригиналния документ, запазен в добро състояние и написан на лист с размери 35/21 см. Съхранява се в Регионален исторически музей (РИМ) – Разград. Научен фонд, № 16.

североизточната стена. При югозападната порта, но от външната страна, се намира споменатата в документите чешма. Тя е добре запазена, но отдавна е обезводнена, паради което и портата при нея е затворена. Чешмата е каменна, еднофасадна, без строителен надпис и с едно сравнително малко мраморно корито. Стената над него е облицована с мраморни плочи, съдържащи декоративни рамки и декоративна основа за един чучур, представляваща ромбовидна розета. Чешмата е покрита с керемиди, защото притежава трапецовидно сечение, късата страна на което е фасадна.

* * *

През 1744 г. е завършено преизграждането на джамийски комплекс в Шумен, който е уникален с бароковото си оформление. От вакъфнамето на джамията се разбира, че комплексът Томбул джамия е възстановен вариант на комплекс, построен през XVII в. от Шабан бей (Събев 2001: 612; Kesioğlu 1985: 27). Шабан бей е бил дядо на Шериф Халил паша (поч. през 1752 г.), който е финансирал преизграждането на джамията в памет на неговия дядо.

Комплексът включва джамия с минаре, медресе, мектеб, библиотека и вътрешен двор с павилионен тип чешма, която е ползвана за абдест както от всякакви поклонници, така и от учениците в медресето.

Чешмата е издигната в средата на двора и е оформена като самостоятелно съоръжение с павилионна форма, под купола на която е изграден осмостенен корпус (ил. 1). Корпусът е покрит с метална мрежа във форма на островърх купол. Под този купол има каменно корито, в което ръчно е наливана вода за чешмата. Впоследствие чешмата е включена във водопреносната мрежа.

Корпусът е направен с мраморни плоскости, които са високи 1,25 и широки 0,90 м. Осемте плоскости са декорирани еднотипно – с плитко профилирана правоъгълна рамка, в която също плитко профилиран островърх орнамент огражда голяма розета (ил. 2). В долната част на всяка плоскост има по един чучур и каменно корито под него. Тези корита са свързани и изглеждат като едно общо корито, обикалящо корпуса.

Корпусът на чешмата е вписан в павилионна конструкция, която има осмостенен купол, покрит с ламарина и поддържан от нисък барабан, както и еднометрова дървена стряха. Куполът и стряхата се поддържат от осем каменни колони, свързани с островърхи арки и разположени на 1,70 м една от друга. Колоните притежават великолепни гипсови капители, украсени с еднотипни растителни орнаменти (ил. 3). Декориран е и куполът от вътрешната страна. В зенита му е изписа-

на голяма розета, от която към периферията се спускат тънки дървени ленти, разделящи повърхността на 40 равни части (ил. 4). Чешмата е боядисана в пастелни нюанси, като светлите декоративни елементи се подчертават от оцветени в черно части.

* * *

До XIX в. в центъра на Добрич или там, където днес се намира етнографският център „Старият Добрич“, е имало голямо халветийско текке, основано от шейх Ибрахим Кешфи. Поради това джамията, издигната в границите на теккето, е наречена Текке джамия. През XIX в. тази джамия е преустройвана неколнократно, но чешмата, построена до нейната североизточна стена в предходните векове, е запазена до днес.

Основата на тази чешма е каменна и се намира под нивото на околния терен. Поради това достъпът до нея е посредством три стъпала, разположени симетрично от двете ѝ страни. Каменна е и самата чешма. Тя е четиристенна, с двускатен покрив, еднофасадна, без строителен надпис и с едно корито. Има един чучур и пезула над него, която някога е била място за тасче или чаша. Чучурът и пезулата са обградени с профилирана арковидна рамка, която очертава плитка ниша. Вдясно от тази ниша има вградена малка метална халка за окачване на синджир, за който е връзвано тасче. От двете страни на чешмата има две еднакви по обем каменни съоръжения, които вероятно са ползвани като резервоари за вода. Днес тази чешма също е запазена в добро състояние, въпреки че отдавна е обезводнена.

* * *

Голяма каменна чешма е издигната и при една от стените на джамията в Тутракан, поради което самата чешма е известна сред местното население с названието „Джами чешмеси“. Тази чешма има два еднофасадни корпуса, които са свързани както с ниска укрепителна основа на джамията, така и с поставени пред тях пет корита с преливници. Четири от коритата са дълги над 2 м, а последното (петото) е по-малко и се отличава с форма на куб.

Левият корпус е по-голям и е изграден на четири нива. На най-долното ниво е монтиран голям каменен блок с пезула и един чучур с течаща вода. От двете страни на камъка са изработени изображения на два ибрика.

На средното ниво е монтиран също каменен блок, в горните ъгли на който има по една розета. Под розетите е оформена засводената част на рамка, обграждаща пезулата и чучура от долното ниво.

На третото ниво се намира поредният каменен блок, в средата на който е вградена плоча със строителен надпис. От този надпис, който е доста деформиран, все още се разбира, че чешмата е преизградена през **1224 г. по хиджра (1809–1810 г.)** в памет на починалия Алиш Агазаде. Тогава всъщност са надградени каменните блокове от третото и четвъртото ниво. Плочата с надписа е обградена двустранно с вертикално разположени правоъгълни и плитки декоративни ниши.

Четвъртото ниво е оформено като двускатен каменен покрив, върху който с декоративна цел е монтиран кобиличнообразен каменен елемент. Между двата ската е вградена плоча с декоративен геометричен орнамент.

Десният корпус е по-малък и е направен от две тела – квадратна декоративна плоскост и правоъгълен каменен блок, в който е вграден също един чучур с течаща вода.

* * *

В едно проучване на османската архитектура в Казанлък се изказва предположение, че единствено съхранената до днес в града Бюйюк или Ески джамия е построена в периода 1537–1662 г. Предполага се също, че строителният надпис над входа на джамийския интериор е поставен във връзка с генерален ремонт или „основно обновление“ на джамията през 1839–1840 г. (Райчевска, Танева 1999: 63–64).

Този ремонт е свързан и с изграждането на една мраморна чешма през **1259 г. по хиджра (1843–1844 г.)**, която първоначално се е намирала вдясно и непосредствено до входа на джамийското преддверие, но впоследствие е преместена на няколко метра също вдясно от входа, като е вградена в новопостроена ограда на джамията.

Чешмата е еднофасадна, с два чучура и едно корито (ил. 5). Направена е от пет правоъгълни мраморни плоскости, една от които е централна. Тя е монтирана няколко сантиметра навътре от плоскостта на другите четири плочи и по този начин е имитирана плитка ниша. Тази плоча е богато декорирана с растителни орнаменти в бароков стил. В долната половина е имало два чучура, но днес са останали само техните гнезда. Иначе казано, чешмата е обезводнена. С частична декорация се отличават и три от останалите плочи, разположени от двете страни и над централната плоча. Върху горната плоча е монтирана петата плоча, която съдържа строителният надпис на чешмата. Той е разположен на пет реда в две колонки. Датата (1259) се намира при последните редове между двете колонки.

През първите десетилетия на XX в. е изградена още една чешма. Тя се намира в преддверието на джамията и е шестстенна, т.е. много-фасаден тип.

* * *

При месджиди в с. Нановица, Момчилградско, има голяма каменна чешма, построена вероятно през **1268 г. по хиджра (1851–1852 г.)** от Али Агазаде Ибрахим ага. По негова инициатива по същото време е преизграден и месджидът. Чешмата е разположена под нивото на околния терен и има две странични каменни крила, които поддържат терена пред нея от срутване на земни маси. Тя е еднофасадна, с един чучур и две сравнително дълги корита. Покрита е с каменна плоча, върху която е монтиран масивен декоративен камък с елипсовидна форма. Тази чешма се отличава с постоянно течаща вода.

* * *

В с. Долно Прахово, Ардинско, съществува комплекс (кюлийе), който включва джамия, медресе, тюрбе, гробище и чешма (Миков 2012а: 352–353). Джамията е претърпяла пожар през 1912 г., но е възстановена през 1925 г. Медресето се намира в нейния двор и е построено най-вероятно през първата половина на XIX в. То е имало 12 помещения (килии), от които са запазени 9 и вече са благоустроени. Тюрбето е на Мустафа Ефенди, който е бил мюдеррис в медресето. То се намира в гробище, което е в непосредствена близост до джамията. Вляво от портата на двора на джамията има каменна чешма със строителен надпис. В него се пояснява, че тя е построена (дарена) през **[1]309 г. по хиджра (1891–1892 г.)** от „големия [високия] Ел-Хаджъ Сюлейман ага от каза Ксанти“.

Чешмата е каменна, еднофасадна, с един чучур и с едно корито. Тя е увенчана с корниз с форма на кобилица, под гробищата на която е вградена плочата с надписа. Зад чешмата се намира резервоарът ѝ за водата, който отдавна е обезводнен.

* * *

В с. Богомил, Харманлийско, все още се пази голямо каменно тюрбе (Миков 2013: 33–45). Над входа му е имало мраморна плоча с османотурски надпис, който в началото на 30-те години на миналия век е преписан, транслитериран и преведен от г-н Али Кемал – български

турчин, известен с преводите си и на други османотурски надписи у нас. През 40-те години обаче плочата е свалена и вандалски натрошена от „родолюбив“ български офицер. По-късно плочата с надписа е възстановена по записките на Али Кемал и днес се съхранява във фонда на Историческия музей в Харманли. В надписа се пояснява, че „Покойникът Хъдър баба почина тук в това място на дата седем и четиридесет и деветстотин“. Посочената дата на смъртта на Хъдър баба – 947 г. по хиджра (1540–1541 г.) е основание да се смята, че неговата гробница е построена най-вероятно към средата на XVI в.

През 2009 г. Центърът за изследване на бекташизма към Гази университет в Анкара издаде корпус с документи за историята на бекташизма в Османската империя. В документ от 1825–1826 г., представляващ списък на бекташките текета в санджак Чирмен и казите, където се намират, се споменава и едно текке в Свиленградско (Cisr-i Mustafa Paşa), наречено Хъзър баба (Хъзър е османската версия на арабското име Хъдър) (Osmanlı Belgelerinde Bektaşilik 2009: 49). Въз основа на този документ става ясно, че тюрбето на Хъдър баба в с. Богомил се е намирало в едноименното текке в Свиленградско и е било бекташко.

Тъй като друго тюрбе или текке с име Хъзър (Хъдър) баба в Свиленградско няма или поне засега не е известно, идентифицирането на тюрбето на Хъдър баба в с. Богомил следва да се приеме за вярно. Монументалното архитектурно решение на това тюрбе свидетелства, че теккето на Хъзър баба, което се споменава в документа, е било голямо, а може би и един от бекташките центрове в района на някогашната каза Джиср-и Мустафа паша.

При тюрбето е имало чешма, която също е била увенчана с османотурски надпис върху мраморна плоча. Тя е запазена в добро състояние и също се съхранява във фонда на Историческия музей в Харманли (ил. 6). Текстът върху нея е преведен от проф. Борис Недков и гласи:

- 1 Неговото пречисто свято място е светилище на
вярата,
Неговата пръстена гробница е лек за тежките болести.
Бедният той прослави с нова слава,
- 2 за облекло абата си избрал.
На достопочтените светии на своята епоха,
първенец е свети Хъдър баба.
- 3 Розовата градина на селото, зелената морава на
светилището
като че ли са същинска райска градина.
Излей милостта си над Ахмед, секретаря на Дарюлхадис,

- 4 прощавайки греховете му, той да съчини този дар.
Казаха посетителите за това място следния тарих:
Равностойно е това място на Кабата. Година **1056 /**
1646–1647 г.

От датата в текста върху плочата става ясно, че чешмата е построяна почти един век след смъртта на Хъдър баба. Текстът върху нея прави впечатление предимно със специфичната характеристика на патрона и с предизвикателното сравнение на неговата гробница. Хъдър баба е наречен „свети“ и „първенец“ сред „достопочтените светии на своята епоха“, а неговата гробница е сравнена с иначе несравнимото светилище Ка'ба („Равностойно е това място на Кабата“). Подобни характеристики и особено направеното сравнение представят патрона на гробницата, нейните посетители и самия поет (автора на текста) предимно в светлината на суфизма, но и на т.нар. народен (битов) ислям. Характеризирането на тюрбето като „пръстена гробница“ също е твърде странно за сграда, която изцяло е каменна. Поради това смятам, че с този израз вероятно е обозначен гроб без саркофаг или изградена надземна камера.

При разкопки на терена около тюрбето през 50-те години са намесени няколко тръби от печена глина, които потвърждават, че при него е имало чешма. Тези тръби са били част от водопровод, свързващ чешмата с каптаж при извор, намиращ се на около 1 км западно от селото, в подножието на Теке баир.

* * *

В землището на с. Момино, Търговищко, се намира тюрбето на Къз Ана Султан, която е най-популярната мюсюлманска светица както сред турците сунити, така и сред хетеродоксните мюсюлмани (предимно къзълбаши) от Североизточна България (Миков 2012б: 103–113). Над входа на тюрбето има строителен надпис, от който се разбира, че първоначално на мястото на тюрбето е имало бекташки дергях (място за кратко събиране или отсядане на дервиши). През **1272 г. по хиджра (1855–1856 г.)** там е изграден култов комплекс, който днес се посещава от турци сунити, българи християни, цигани и най-много от къзълбаши.

Поради необикновеното или свръхестествено съществуване на светицата към нейното странно име, което в превод означава Девицата Майка, е добавена титлата Султан, както тя е добавяна и към имената на високопоставени, уважавани и почитани жени – най-често майки, съпруги и дъщери на султани и велики везири. Култът към Къз Ана Султан е инспириран от суфизма. Той се поражда сред дервишите от

ордена бекташия и най-вероятно през късните векове на османското владичество.

Според легендите за Къз Ана Султан освен тюрбе тя поискала от родителите си да направят при него и чешма, както и стая с огнище, в която да се приготвят курбани и да се събират гости. Най-напред била направена чешмата. Водата за нея протекла веднага там, където Къз Ана Султан забила една пръчка в земята. След това баща ѝ поръчал да се направи каменна чешма, която днес е извън оградата на тюрбето, но е на неговата територия. Днес чешмата е обезводнена.

* * *

Някои крайпътни чешми са правени, за да се ползват и като намазгяхи. Иначе казано, тези чешми представляват много специфични съоръжения, строени както за водопой на домашни животни, така и като място за молитвено засвидетелстване на вярата, т.е. за намазгях.

Названието ‘намазгях’ има персийски произход и означава място за изпълнение на намаз само пред стена с михраб, поради което османските турци смятат намазгяха като джамия без покрив.

На много места в ислямския свят джамията без покрив се нарича с арабското название ‘мусалла’. Това съоръжение може да се намира както на територията на по-големи градове, така и на необитаем терен, т.е. извън селища и оживени центрове, в близост до важни пътни артерии, край големи кръстовища, а също и при свещени места.

Османските турци обаче са използвали названието ‘мусалла’ за обозначаване на каменна платформа, върху която са поставяли умрелите преди погребването им. Такива каменни платформи се срещат и до днес в дворовете на редица джамии у нас. Много рядко върху някои от тези платформи е изписван текст на арабица. С такъв текст се отличава например мусаллата в двора на Юсуф бей джамия в Провадия, построена през 1032 г. по хиджра (1622–1623 г.) и ремонтирана през 1066 г. по хиджра (1655–1656 г.).

Две намазгях чешми се намират на шосето от с. Ветрино към гр. Суворово, Варненско. Едната от тях е издигната вляво от шосето между Ветрино и Суворово и малко след разклона за с. Белоградец. Това е голяма и твърде специфична с архитектурното си решение намазгях чешма, разположена в двора на местната база на бившия държавен мекокомбинат „Родопа“. Днес този двор и намиращите се в него сгради са частна собственост.

Намазгях чешмата представлява почти квадратна платформа, която може би е от пръст и има приблизителни размери 18,10 x 18,15 м.

Платформата е облицована с три реда каменни блокове, градени почти на суха фуга. Нейните стени са високи 1,40 и дебели около 0,60 м. Те завършват с каменен корниз тип холкел.

Към средата на всяка стена е вградена по една чешма, водоподането към които е отдавна прекратено. Всички чешми са изградени с каменни блокове, също зидани на почти суха фуга. Три от чешмите са високи и почти еднотипни, а четвъртата, която се намира на северозападната стена, е вградена под корниза на стената (ил. 7).

Централната чешма е висока 4,00, широка 2,15 и дебела 0,93 м. Тя се намира на югоизточната стена и се отличава с два чучура, строителен надпис и декоративни елементи (корниз, розети, профилирани рамки). Най-впечатляващ сред декоративните елементи е корнизът. Той също е тип холкел, но има форма на кобилица, върху гърбицата на която е вграден ключов камък. Тази чешма се отличава и с каменна надстройка върху самия корниз, която има правоъгълна форма.

Строителният надпис е върху мраморна плоча, обградена с профилирана рамка. Той е на османотурски в стил несих и е разположен на шест реда в две колонки, под които е изписана и дата. Този надпис гласи:

- 1 на пустинно място потече вода, с бистротата си утоляваща
жаждата, небесен дар за жадните. Изпълнен с печал,
- 2 мюлязим Халил Ефенди с безкрайно старание построи за
блаженство на душата на Хурмуз – дъщеря на зет му Хамди
- 3 [...] на вид, озарена [...]
дари тази красива чешма, украсена с орнаменти
- 4 [която е] животворна вода за душите на жаждналите,
както [е] чувствената любов за юношата
- 5 тази изключителна личност, варненец от стар род.
Тази личност, притежаваща нов поглед по отношение на
епохата
- 6 [...] през лятото с помощта на тримата покровители успя
да постигне желанието да направи чешма за щастие.
- 7 година 1286 [1869–70]⁵.

От този текст става ясно, че чешмата е построена по идея на някой си Халил ефенди, който е бил вероятно военно лице и е произхождал от стар варненски род. Той е характеризиран като „изключителна лич-

⁵ Превод на г-жа Зорка Иванова, за което ѝ благодаря. Думите с несигурен прочит и неразчетени в турския текст са отбелязани с многоточие.

ност“, „притежаваща нов поглед по отношение на епохата“. Чешмата е построена на „пустинно място“ през **1286 г. по хиджра (1869–1870 г.)** в памет на Хурмуз – дъщеря на неговия зет Хамди. Не е изключено построяването на чешмата да е в памет и на двамата. Самият строеж е осъществен през лятото на посочената година „с помощта“ на три лица, наречени „тримата покровители“.

Частични сведения за тази чешма и нейния надпис дава и Петър Миятев. Той отбелязва, че чешмата е била голяма, четириъгълна и е наричана Гагова или Подземийска. Освен това авторът също пише, че надписът е разположен на шест реда, че строител на чешмата е бил Халил Ефенди и че тя е построена през 1286 г. по хиджра (1869 г.) (Миятев 1962: 70).

Освен с корниза, чиято форма е сама по себе си декоративна, централната чешма е украсена и с две розети. Едната от тях е по-малка и се намира в средата на каменен блок, вграден над двата чучура. Другата розета е сравнително голяма. Тя е дванадесетлистна и се намира непосредствено под гърбицата на корниза. И двата вида розети са възпроизведени на същите места и върху другите чешми. Само по лицето на централната чешма се срещат още два декоративни елемента. Те представляват съчетание на полумесец с пентаграм в окръжност и са разположени симетрично от двете страни на голямата розета.

Другите две високи чешми са напълно еднакви по форма. Те са 3,50 м високи, 1,42 м широки и 0,76 м дебели. Тези чешми имат по един чучур и завършват с каменен корниз, който е идентичен на корниза на централната чешма. Под голямата розета на чешмите е вграден по един каменен блок, върху който има правоъгълна профилирана рамка, но в нейното поле няма текст. Такава рамка има и в долната част на чешмите. Тя обгражда блоковете с малката розета, както и блоковете, в които са монтирани чучурите. С профилирана рамка са обградени и самите чучури на тези чешми, но тя е с дъговидна форма.

Чешмата на северозападната стена е широка 0,70 м и също има един чучур. Освен блок с малка розета над този чучур е вграден и блок с част от дъговидна рамка.

Пред стените с трите високи чешми има по девет каменни корита с преливници. Те са високи около 0,25 м и дълги около 2,00 м. Девет са били и коритата на северозападната стена, които днес липсват. Тук тяхната редица, както и самата стена са прекъснати от каменна стълба с пет стъпала, които отвеждат към терена на платформата. Тази стълба е направена сравнително тясна (0,65 м), за да се ограничава качването на животни върху платформата. Това означава, че теренът на платформата

е смятан за свещено място. Вляво от стълбата коритата са били четири, а вдясно от нея – пет. Четирите корита са пълнени с вода от чешмата на североизточната стена, а другите пет са пълнени с вода от самата чешма на северозападната стена.

В центъра на терена на платформата се намира правоъгълна шахта, дълбока 0,70 м. Тя е с размери 0,32 x 0,70 м и е служила за разпределяне на изливаната в нея вода към четирите чешми по тръби. Източникът на водата се е намирал северозападно от мястото на чешмите, а водата за тях е прекарана до шахтата по специално направен подземен водопровод.

Заставайки на платформата с лице към югоизток, аз се изправих пред вдлъбнатата ниша, направена на гърба на централната чешма (ил. 8). Тази ниша е висока 1,67, широка 0,75 и дълбока 0,30 м. Над нея е поставен ключов камък, вграден в масивен корниз. По гърба на другите две високи чешми такива ниши няма. Оттук следва въпросът: какво е било предназначението на нишата, намираща се на гърба на югоизточната чешма?

Квадратната основа на платформата, нейното построяване на 1,40 м от нивото на земята, наличието на ниша само върху гърба на югоизточната чешма, лицето на която е обърнато към Мека, съществуването на каменна стълба, даваща възможност за изкачване върху платформата само на хора, са показатели, които ми дават основание да смятам, че нишата върху гърба на югоизточната чешма е служила за михраб, а това от своя страна означава, че платформата е ползвана като открита джамия, като джамия без покрив, или като намазгях.

* * *

Вляво от същото шосе и на няколко километра преди Суворово има още една намазгях чешма. Тя се намира в местността Бозлук, поради което е наречена Бозлук чешма. Някога тази чешма е представлявала платформа, която според Халиме Догру е заемала площ с размери 9 x 9 м, а основата ѝ е била от каменни блокове (Doğru 2000: 189). Днес обаче е запазена само югоизточната ѝ стена, която е и допълнително укрепена. Тя е издигната с дялани камъни, градени също почти на суха fuga. Каменните блокове са разположени на три и четири реда, тъй като двата края на стената са леко скосени. Цялата стена заедно с чешмата е дълга 31,43 м, като вляво от чешмата тя е дълга 15,55 м, а вдясно от нея дължината на стената е 13,78 м. Стената е висока средно 1,17 м и дебелина 0,45 м. Преди укрепването ѝ тя е завършвала със същия тип корниз, какъвто имат и стените на намазгях чешмата при с. Белоградец. Пред

нея се намират шестнадесет каменни корита с преливници, които са с приблизителни размери 2,00 x 0,40 x 0,30 м. Две от тях на десния фланг на стената са нови.

Самата чешма се намира почти в средата на стената и също е изградена с каменни блокове. Тя има два чучура и е украсена с елементи, каквито се срещат и върху чешмите на намазгяха при с. Белоградец. Чешмата е висока 3,82 и широка 2,10 м. Двата ѝ чучура са разположени поотделно в засводени плитки ниши, които пък са обградени от дебела профилирана рамка. Над нея е направена правоъгълна ниша, в която някога е имало плоча с надпис.

Според този надпис, разчетен от П. Миятев, чешмата в местността Бозлук е изградена със средствата на Хаджи Юмер ага от с. Дербенд (старото име на Аксаково) през **1284 г. по хиджра (1867–1868 г.)** (Миятев 1967: 4). Х. Догру обаче пише, без да посочва източника си на информация, че през 1791 г. при същата чешма са лагерували османски военни части (Doğru 2000: 189). От друга страна, прави впечатление, че посочената от П. Миятев дата за построяването на тази чешма почти съвпада с датата на построяване на намазгях чешмата в района на с. Белоградец. Почти еднакво е и художественото оформяне на чешмите при двата намазгяха. Това ми дава основание да смятам, че те са строени от едни и същи майстори и по едно и също време, без да изключвам възможността на мястото на намазгях чешмата в местността Бозлук да е имало по-стара намазгях чешма.

Х. Догру пояснява, че плочата с надписа върху чешмата в местността Бозлук е свалена при някои от ремонтите на чешмата и вградена във фасадата на Чукур чешма, която се намира близо до центъра на Суворово. „За съжаление, подчертава авторката, надписът върху тази плоча е доста похабен и нечетлив“ (Doğru 2000: 189). Надписът върху плочата, вградена във фасадата на Чукур чешма, действително е похабен и нечетлив⁶, но с известни усилия може да бъде разчетена само изписаната в края на текста година, която според мен е 1282/1865–1866 или 1284/1867–1868⁷.

П. Миятев отбелязва, че надписът върху чешмата на намазгяха в местността Бозлук е разположен на пет реда (Миятев 1967: 4). На толкова реда е разположен и надписът върху плочата, вградена във фасадата на Чукур чешма. И още нещо – плочата, вградена в Чукур чешма,

⁶ Надписът е консултиран с г-жа Зорка Иванова.

⁷ Последната цифра на годината може да се разчете като 2, но и като персийското изписване на 4.

е с размери 0,88 х 0,42 м, а нишата на чешмата в местността Бозлук е с размери 0,89 х 0,43 м. Тези съвпадения, както и съвпадането на една от посочените години потвърждават сведението на Х. Догру за пренасянето на плочата с надписа от едната чешма на другата.

П. Миятев обаче посочва съвсем друга информация за надписа върху Чукур чешма: „Докато на места се руши – пише той, – другаде се полагат похвални грижи за опазване на старините. Така в с. Суворово, близо до центъра, общинският съвет е взел мерки да възстанови старата чешма „Чукура“ и на нея да постави захвърления и забравен стар турски надпис, който свидетелствува за построяването ѝ от сердаря в Козлуджа Ахмед ага през 1176 г. по Хиджрата или в 1762–1763 г. по наше леточисление“ (Миятев 1967: 4). Това сведение ми дава основание да предполагам, че при възстановяването на Чукур чешма нейният собствен (по-стар) надпис е подменен по някаква причина с надписа от чешмата при намазгяха в местността Бозлук.

Бозлук чешма е действаща, но е установено и изписано на самата чешма, че водата ѝ не е годна за пиене. Поради това днес тя се ползва само за водопой на животни. Източникът на водата е при с. Щипско, което се намира на 5–6 км североизточно от чешмата. Нейното захранване от този източник става с подземен водопровод.

Намазгяхът при Бозлук чешма се намира също зад нея. Доказателство за това е предимно михрабът, направен на гърба на чешмата. Той е висок 2,03, широк 0,77 и дълбок 0,38 м. Отличителното за този намазгях е издигнатият пред михраба му навес, който някога е имал купол (ил. 9). Днес той представлява бетонна плоча, която се подпира от горната част на чешмата и от две антични колони, високи 2,26 м. Площта под навеса е 1,66 х 2,48 м и е покрита с каменни блокове.

Подобна чешма, но с много по-голям навес зад нея, е документирана от Ива Любенова край Нови пазар. Навесът зад тази чешма е органична част от нея. Той се отличава с купол и е подпрян на пет високи каменни колони с капители и сводове между тях (Любенова 1961: 18, ил. 11). Това съоръжение е твърде показателен аргумент в полза на предположението ми, че публикуваната от авторката чешма е всъщност намазгях чешма.

* * *

Освен в района на Суворово намазгях чешма е имало и в самия център на това селище. Първоначално там е имало само голяма чешма, направена от Амджа Хасан ага, за когото вече стана дума по-горе. Това е т.нар. Чаршийска чешма, за която Х. Догру пояснява, че е била с

размери 20 х 20 м, т.е. заемала е 400 кв. м. През 1750 г. чешмата е преустроена в намазгях от Сейид Хаджи Мехмед ибн Йомер. Във връзка с това той направил при чешмата не само михраб, но и минбер. Въз основа на молба, подадена от него до съответните власти, имамът на джамията бил назначен и за хатип на намазгяха, тъй като джамията не можела да побере всички местни мюсюлмани по време на петъчните и байрамските намази. Според Феликс Каниц „най-голямата забележителност“ на Козлуджа била именно „Чаршийската чешма“, тъй като имала „13 каменни корита, на които едновременно могат да се напоят 40 коня“. „Това е най-голямата чешма – подчертава Ф. Каниц, – която съм виждал в Дунавска България“ (Kanitz 1882: 246). През 1935 г. тази чешма намазгях е разрушена и на мястото ѝ е издигнат паметник на загиналите българи и турци в Първата световна война (Doğru 2000: 175, 187–188; Тонев, Стоянов 1973: 38).

* * *

При по-големите джамии в Кюстендил също е имало чешми. Те отдавна са разрушени и вероятно поради това не е известно времето на тяхното построяване. Става дума за Инджили чешма, Аджундарската чешма и за чешма, наричана Шадърванът. Кратка, но все пак важна информация за тези чешми дава Юлий Фърков (Фърков 1991: 78):

„Инджили чешма – пише той – се намирала на 15–20 м северно от джамията Ахмед бей (Инджили джамия). Тя служела като централен махленски водоизточник и за ритуално измиване преди молитва (абдест). Правоъгълното ѝ призматично тяло било изградено с каменна зидария. Водата се изливала от един чучур, разположен в средата на ниша с островърха арка от римски тухли“.

„Аджундарската чешма“ била вградена в югозападната фасада с клетъчна зидария на джамията Исак паша под вековния бряст (днес на кръстовището на ул. „Ленин“ и „Харалампи Аничкин“). Тя имала каменно корито, един бронзов чучур с розета и била увенчана с масивен корниз с кобилична крива, покрита с каменни плочи“.

„Шадърванът“ е каменна чешма с октогонален план, със седем чучура от бронз. На осмата страна от запад имало вратичка за суюлджията за поддържането ѝ. Намирала се на 10 м северно от джамията „Фатих Мехмед“ на Правата улица. Дървената покривна конструкция с широка стряха носела покритие с едноулучни керемиди“.

Най-много са сведенията за джамийските чешми във Варна. Те са включени в изследване, посветено специално на старите чешми на града (Мичев [б.г.]: 69–74, 77–80, 82–85). В това изследване се коментират следните джамийски чешми, които били каменни и свързани с глинени водопроводи, прекарващи вода от извори в местностите Кемер дере, Теке Караач, Ташлъ тепе и Соук сулар.

Мехкеме джами чешмеси: намирала се е двора на Мехкеме джамия и е наречена с това име, защото до нея е имало съдилище (мехкеме); според братя Шкорпил тя е била най-старата джамия във Варна; предполага се, че е построена през 1700 г.; не се знае кога е разрушена; на мястото ѝ днес се намира Домът на науката и техниката.

Хаджи Али чешмеси: намирала се е пред Али джамия; чешмата и джамията са построени от благодетеля хаджи Али през **1720 г.**, а са разрушени през 1922 г.; чешмата е притежавала плоча със строителен надпис и едно каменно корито.

Каваклъ чешмеси: била е вградена в една от стените на Каваклъ джамия, която всъщност е била месджид и е наречена с това име, защото е била построена до кавак – високо старо дърво; чешмата е била построена през 1790 г.; имала е плоча със строителен надпис и едно голямо каменно корито; през 1894 г. Антон Митов изобразява джамията в рисунка с туш, наречена „Джамия с минаре върху дърво във Варна“.

Томбай чешмеси: намирала се е до Томбай джамия, която също е била месджид; построена е през **1835 г.**, но не се знае кога е разрушена заедно с месджидата.

Сандъкчъ чешмеси: намирала се е до Сандъкчъ джамия; предполага се, че нейното название е свързано със сандъкообразната форма на балкона (шерефето) на нейното минаре; джамията е разрушена през 1908 г., а чешмата е премахната през 1912 г.; чешмата е имала елипсовидна мраморна плоча със строителен надпис и дата на построяването – **1248 г. по хиджра (1832–1833 г.)**; плочата е била декорирана с изображение на венец и турски герб; днес на мястото на джамията и чешмата се намира т.нар. Адвокатска градинка.

Шабан ефенди чешмеси: била е долепена до южната стена на Шабан Ефенди джамия, която благодетелят Шабан Ефенди е построил заедно с чешмата; тази чешма е построена също през **1248 г. по хиджра (1832–1833 г.)**, а е разрушена през 1912 г.; тя е притежавала и мраморна плоча със строителен надпис, която също е имала елипсовидна форма и също е била декорирана с изображение на венец и турски герб.

Хаире джами чешмеси и чешмата в двора на Хаирие джамия: първата чешма се е намирала непосредствено до джамията, а втората – в нейния двор; джамията и двете ѝ чешми са построени през **1836 г.**; двете чешми са съборени отдавна, но джамията е запазена и действаща до днес; над входната врата на джамията има плоча със строителен надпис, в който се посочва, че е построена през 1251 г. по хиджра (1835–1836 г.).

Абдурахман джами чешмеси и чешмата при Абдурахман джамия: първата чешма е построена в оградния зид на джамията през **1839 г.**, а е съборена през 1898 г.; втората чешма е била с по-малки размери и долепена до една от стените на джамията; Абдурахман джамия е била главната джамия на турците във Варна, която е изгоряла заедно с чешмата на 11 май 1902 г.

Азизие джами чешмеси: намирала се е до Азизие джамия, построена през **1865 г.** със средства на султан Абдулазиз (1861–1876); това е втората запазена и действаща джамия в града; чешмата е разрушена през първата половина на XX в.

* * *

Основният извод от изтъкнатото дотук е, че кораничното послание за съблюдаване на ритуална чистота при молитвено засвидетелстване на вярата от мюсюлманите се превръща в ритуално задължение, а то пък от своя страна става предпоставка за появата, разпространението и развитието на малка архитектурна форма, каквато са обществените чешми. До падането на България под османско владичество тези архитектурни съоръжения не са били познати на българското население. Тяхната първоначална обвързаност с джамийската институция впоследствие се променя, разширява се обхватът им на приложение. Те се превръщат в образци за изграждане на мрежа от обществени чешми с битова и поминъчна функция. В резултат на това се появяват махленските, селищните и крайпътните чешми, а в края на XVII в. османските обществени чешми се налагат като модел за възпроизвеждане при изграждането и разпространението на българските възрожденски чешми.

Литература

- Венедикова, Катерина 2010: Надписи на чешми от Археологическия музей в София. – *Нумизматика, сфрагистика и епиграфика*, № 6, 215–242.
Коран 1997: *Превод на Свещения Коран*. Прев. от арабския оригинал Цветан Теофанов. София: Тайба Ал-Хайрия.

- Любенова**, Ива 1961: *Чешмите в България от Възраждането*. София: Техника.
- Миков**, Любомир 2012: Османски паметници във Варненско (намазгях-чешми и джамията в Суворово). – В: **Миков**, Любомир. *Османска архитектура и изкуство в България. Избрани студии*. Т. 1. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 91–117.
- Миков**, Любомир 2012а: Тюрбето на Мустафа Ефенди в с. Долно Прахово, Ардинско. – В: **Миков**, Любомир. *Култова архитектура и изкуство на хетеродоксните мюсюлмани в България (XVI–XX век). Бекташи и къзълбаши/алевии*. Трето издание. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 352–353.
- Миков**, Любомир 2012б: Тюрбето на Къз Ана в с. Момино, Търговищко. – В: **Миков**, Любомир. *Култова архитектура и изкуство на хетеродоксните мюсюлмани в България (XVI–XX век). Бекташи и къзълбаши/алевии*. Трето издание. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 103–113.
- Миков**, Любомир 2013: Бекташкото тюрбе в село Богомил, Харманлийско. – В: **Миков**, Любомир. *Суфизъм, архитектура и изкуство на турците в България. Избрани студии*. Т. 2. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 33–45.
- Миков**, Любомир 2015: *Джамията на Ибрахим паша и „Ибрахим паша“ джамия в Разград*. София: Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“.
- Миков**, Любомир 2019: *Джамии в София (История, специфика и съвременно състояние)*. София: Мюсюлманско изповедание, Главно мюфтийство.
- Мичев**, Иван [б.г.]: *Старите чешми на Варна. Описания от XVII–XX век*. Варна: Издателска къща „Стено“.
- Миятев**, Петър 1962: Епиграфски проучвания на паметници с арабско писмо в България. – *Археология*, кн. 1, 68–72.
- Миятев**, Петър 1967: Във Варненски окръг се рушат старини! (Писмо до редакцията). – *Народно дело*, Варна, бр. 146 от 23 юни.
- Пътуване на Евлия Челеби 1909: Пътуване на Евлия Челеби из българските земи през средата на XVII век. Прев. от турски Д. Г. Гаджанов. – *Периодическо списание на Българското книжовно дружество в София*, год. 21, т. 70, св. 9–10, 639–724.
- Райчевска**, Цвета, Яна **Танева** 1999: Паметници от османския период в Казанлък. – В: *Казанлък в миналото и днес*. Кн. 5. Съст. и ред. Косьо Зарев. Стара Загора: Форум, 60–68.
- Събев**, Орлин 2001: Джамията на Шериф Халил паша (Томбул джамия) в Шумен: следи от диалога между Запада и Ориента. – In: *Balkanlar'da Kültürel Etkileşim ve Türk Mimarisi Uluslararası Sempozyumu. Bildirileri (17–19 Mayıs 2000, Şumnu – Bulgaristan)*. Cilt 2. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 611–619 [Културните взаимодействия на Балканите и турската архитектура. Международен симпозиум. Сборник от доклади (17–19 май 2000, Шумен – България. Т. 2. Анкара: Културен център „Ататюрк“, 611–619].

- Тонев**, Велко, Костадин **Стоянов** 1973: *История на село Суворово*. София: Отечествен фронт.
- Фърков**, Юлий 1991: *Кюстендил през Възраждането. Градоустройство и архитектура*. София: СИДА.
- Doğru**, Halime 2000: *XIII–XIX Yüzyıllar Arasında Rumeli’de Sağ Kolun Siyasi, Sosyal, Ekonomik Görüntüsü ve Kozluca Kazası*. Eskişehir: T. C. Anadolu Üniversitesi (Series: T.C. Anadolu Üniversitesi yayınları, no. 1259).
- Kanitz**, Felix 1882: *Donau-Bulgarien und der Balkan. Historisch-geographisch-ethnographische Reisestudien aus den Jahren 1860–1879*. Bd. 3. Leipzig: Rengerische Buchhandlung Gebhardt & Wilisch.
- Keskiöglu**, Osman 1969: Bulgaristan’da Bazı Türk Abideleri ve Vakıf Eserleri. – *Vakıflar Dergisi*, 8, 309–328.
- Keskiöglu**, Osman 1985: Şumnulu Şerif Paşa Vakfiyesi. – *Vakıflar Dergisi*, 19, 25–30.
- Kiel**, Machiel 2000: *Bulgaristan’da Osmanlı Dönemi Kentsel Gelişimi ve Mimari Anıtlar*. Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Osmanlı Belgelerinde Bektaşilik 2009: *Osmanlı Belgelerinde Bektaşilik / Bektashism in the Ottoman Documents*. Ankara: Gazi Üniversitesi.

Речник на турско-арабско-персийските термини и названия

ага – командир на еничарския корпус и на началниците на евнусите в двореца; титла на високопоставена личност; обръщение към по-възрастни и уважавани лица

аят – низпослано знамение, божествено откровение, „стих“, съставна единица на *сурите* в Корана

баба – букв. баща; в *суфизма*: свят старец, мюсюлмански проповедник; глава на суфитски орден, на суфитска обител и на суфитска община

байрам – празник

бей – господин; държавен чиновник; военачалник

бекташи – мюсюлмани, принадлежащи към ордена **бекташия**: дервишки орден, суфитско братство

вакъфнаме – документ за основаване на **вакъф**: движима или недвижима приходоносна собственост, завещана за религиозни или благотворителни цели за вечни времена; религиозна фондация

везир – букв. натоварен (с държавни дела); министър; генерал-губернатор

Дар юл-хадис – школа за изучаване на **хадисите**: легенди за живота и делата на пророка Мохамед

дервиши – букв. бедняци; нуждаещи се от божията милост; синоним на суфии; обикновени мюсюлмански проповедници или мисионери; нисши членове на суфитски орден или братство

дефтердар – висш държавен финансов служител в столичните, провинциалните или военните канцеларии

знамет – вид ленно владение, давано на високопоставени служители

имам – букв. преден, стоящ най-напред; глава на мюсюлманска община; мюсюлмански духовник, който ръководи провеждането на общите молитви в джамиите; в *шиизма*: непогрешим духовен лидер

Ка'ба – главно ислямско светилище и символ на единството между мюсюлманите в света; построено е край кладенеца Замзам (Земзем) в Мека през 608 г. и представлява каменна постройка с височина 15 м и основи 12 x 10 м; по време на молитва мюсюлманите от целия свят се обръщат с лице към посоката на светилището, с която е съобразена и *михрабната ниша* в джамиите; посоката към светилището, наричана *Кибла*, е на югоизток от България

каза – околия, околийски град

каймакам – околийски управител; подполковник; помощник на *великия везир*

кервансарай – голям хан, строен обикновено на два етажа в по-големи градове, както и извън населени места на важни кръстопътища

къзълбаши (алевии, алиани) – букв. червоглави: османско подигравателно прозвище на сефевизирани тюрки (туркменски привърженици на първите сефевиди), появило се във връзка с дванадесетте червени ленти в чалмите им. Названието 'алеви' е съвременен турски еквивалент на названието 'къзълбаш' и исторически означава 'потомък на Али' (Али ибн Абу Талиб). Названието 'алиани' се употребява само в България и не произлиза от самата общност. Къзълбашите са суфитско братство, изповядващо хетеродоксен ислям, както и религиозните възгледи на ордена **бекташийа**. Те са пожизнени сектанти и с това се различават от бекташите, в ордена на които се влиза по желание.

Макбул – прозвище на великия везир Ибрахим паша преди екзекуцията му, което означава 'приятен, желан, харесван'

мевлевии – мюсюлмани, принадлежащи към ордена **мевлевийа**: дerviшски орден, суфитско братство

меджлис-и идаре – общински съвет

медресе – мюсюлманско духовно училище

мектеб – начално мюсюлманско училище

месджид – малка джамия, в която няма постоянен *имам* и не се провежда молитва с проповед в петък и по време на *байрамите*; джамии, строени в махали, села и в някои по-малки градове

минбер – висока трибуна, която се намира винаги вдясно от *михраба* и се ползва само от проповедника в джамията; задължителен компонент в интериора на джамията, съставен от вход (врата), стълба и балдахинна част, в която в някои джамии се съхранява като реликва кутия или сандъче с косъм от брадата на пророка Мохамед

михраб (михрабна ниша) – молитвена ниша в джамия, обозначаваща *Кибла* и символизираща *Ка'ба*; най-важният и задължителен компонент в интериора на джамията; вж. *Ка'ба*

мюдеррис – преподавател, учител в *медресе*

мюлязим – лейтенант; адютант на командир на дружина; заместник; дипломиран ученик от медресе, кандидат за назначение на титулярен пост

мюфтия – мюсюлмански правовед богослов, който има компетенцията да издава **фетви**: писмени мнения и тълкувания по неясни или спорни въпроси на религиозното право; длъжностно лице, което ръководи институцията **мюфтийство** и духовния живот на мюсюлманите

наиб – кадийски наместник

несих – вид писмо, стил на писане

нийаз – молене, молба; синоним на намаз при *бекташите* и *къзълбашите*

паша – генерал

санджак – букв. знаме; османска административна област, включваща няколко *кази*; названието произлиза от задължението на намиращите се в даден район спахии да се явяват за поход под знамето (санджака) на своя командир

сунити – мюсюлмани, изповядващи **сунизъм**: едно от двете основни течения в исляма, което е доминиращо

сура – част или глава от Корана, който съдържа 114 сури

суфити – мюсюлмани, изповядващи **суфизъм**: най-специфичното и недефинирано досега течение, появило се още през първите векове от въвеждането на исляма като световна религия; изключително устойчиво и много широко разпространено в ислямския свят течение, което е жизнено до днес, включително и у нас; суфизмът е преди всичко мистично течение, което въвежда и налага светците и чудесата в исляма

суюлджия – лице, което се грижело за водоснабдяването на чешмите

тарих – история

текке – дервишка обител; голям религиозен център на дервишки орден или на разклонение на дервишки орден; първоначално значение: ‘трапезария’

тюрге – гробница на светец, светица и високопоставена личност

халвети – мюсюлмани, принадлежащи към ордена **халветийа**: дервишки орден, суфитско братство

хамам – баня

харем – двор; отделение за жени при султанския дворец

хатип – проповедник в джамия

хиджра – букв. преселване, емиграция; мюсюлманското летоброене, което започва от 622 г. след Христа или след преселването на пророка Мохамед от Мека в Медина

шейх – глава или ръководител на дервишки орден, суфитско братство или секта

шиити – мюсюлмани, изповядващи **шиизъм**: едно от двете основни течения в исляма, възникнало през VII в. и основано от Али ибн Абу Талиб

Public Fountains as Part of Ottoman Religious Architecture in Bulgaria

Summary: Some survived mosque fountains constructed during the period of the late fourteenth through the late nineteenth centuries are taken into consideration in the article. Two architectural structures that are extremely unique in terms of layout are also discussed. The latter are double-functional structures since they combine a fountain and an open-air prayer place, the so-called *namazgah*. As a part of mosque complexes the fountains are mostly structures with just one façade. However, there are some fountains that have more than one façade. The mosque fountains are usually built of stone. In rare cases they could be built of marble as well. The information about the mosque fountains that happened to survive until today is gathered during my field work related to Ottoman architecture (religious, military and civil) in the Bulgarian lands. Some of the fountains are described and discussed according to secondary and archival sources. One may conclude that the Quranic stipulation of ritual purity during Muslim prayer became an obligation that necessitated the construction and spread of smaller architectural structures like mosque fountains. Prior to the Ottoman conquest they were unknown to the Bulgarians. In the course of time besides the mosque fountains other fountains were also built at market places and other public spaces in neighborhoods, alongside public roads, as well as in private yards. The late seventeenth century saw the spread of Bulgarian public fountains following the earlier Ottoman pattern.

Keywords: mosque fountains, Ottoman architecture, Bulgaria

Prof. Lyubomir Mikov, DSc
National Academy of Arts
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum
Bulgarian Academy of Sciences
Sofia, Bulgaria
e-mail: lubo_mikov@abv.bg



Паметниците на новите косовски национални герои и битките за историята*

Димитър Атанасов

Резюме: Статията има за цел да проследи историята и идеологическото моделиране на визуалния разказ за историята на Косово, гледан през оптичeskото приближение на паметниците, посветени на националните герои от последния военен конфликт. Анализирани са основните параметри на новия национален проект, изкован в Прищина, и неговите популярни репрезентации на нивото на градоустройството. В текста са вплетени и локалните паметови рефлексии относно изобразяваните герои като част от процеса на конструиране на историческия канон и превръщането на личната памет в културна (по Ян Асман). Обърнато е специално внимание на топосите в техните биографии. Привлечени са и информационни източници от полетата на литературата, музиката и др. Сторено е усилие към задълбочаване на ключови дебати в съвременната хуманитаристика, един от които е ролята на глобалното и локалното в процесите на съграждане на националните идентичности, като се предлага по-гъвкав начин за осмислянето им. Последният отхвърля представянето им като непримирими алтернативи като стратегия за нарочно опростяване, чието намерение не е да достигне по-приемливо обяснение на света, а да послужи за политическа мобилизация.

Ключови думи: паметник, идеология, идентичност, канон, национални герои, памет, моделиране на историческия разказ, глобалност, локалност

Въведение

Прецизното, изследователски издържано, консервативно и на моменти банално въстъпление към тема като настоящата включва няколко задължителни думи относно обекта: да бъде ясно очертан, за да изпък-

* Текстът е част от научен проект, финансиран по целева мярка за повишаване на научния капацитет на младите учени в Българската академия на науките, подкрепена от Министерството на образованието и науката на Република България.

не от множеството, към което принадлежи, та да не бъде припознат с друг; да му бъдат предписани основните атрибути, които трябва да го различават по същество; да се зададат ключовите залози, поради които той изглежда важен и достоен за научно усилие. Ще направя опит да следвам тази схема, но да избявам уважаемия читател от досадата, оспорвайки по този начин статуса ѝ на неизбежен остатък от функционирането на науката, мислена като работа с важни неща, но принасяща полза на цената на пренебрегването на наслаждението. Е, казано от лична гледна точка, на мен дебати като този ми принасят положителни усещания, ето защо ще сторя всичко възможно, стремейки се да удържа такова именно качество – сплав от смисъл и приятност.

Та няколко думи за предмета ми начеват сега. Паметникът етимологически, а и идеологически, изхожда от понятието „памет“. Паметникът задава нормата на онова, което ще се помни, като се замълчава съвсем преднамерено за неподлежащото на паметово възпроизводство. Доколкото всичко би могло да бъде помнено, то и паметникът може да бъде всякакъв – по форма, размери, материал на направа, архитектурно и архитектурно присъствие, идеен замисъл. Ако се съгласим с едно по-широко разбиране за обекта на моите разсъждения, то би трябвало да приемем например словесните паметници с пълнозначно членство в клуба на монументите. Веднага ми идва на ум, че „Паметник“ на Пушкин по силата на това разбиране следва да бъде признат за паметник. Аз въпреки тенденциите на постмодерно и неоевролиберално отваряне на всички значения продължавам да не поддържам такова схващане. Защо? – Поради факта, че по този начин всяко текстуално споменаване на понятие от семантичното поле на монумента („на безсмъртен подвиг паметник огромен...“, „Паметник“ на Светослав Минков и др.) би следвало да ни повежда към нов пример за изследване. Технически такъв метод би бил ужасно некохерентен. Направо казано – разпилян. На български академичен жаргон: „темата не е дисертабилна“. Моето възражение далеч не е това. Ако приемем това буквално разширение на обекта, под заплаха се оказва не само емпиричната му основа, но и смисловата му удържимост. Такова твърде либерално решение би поставило с основание въпроса по-скоро кое не може да бъде мислено за паметник, кой обект от света не би могъл да бъде разчетен от гледна точка на утаената в него памет.

Тази тъкмо задънена улица ме предизвиква да заложа на едно далеч по-консервативно определение на паметника, според което става дума за материален обект, сътворен от автор или група автори, наместен в жизнената среда и свързан със събитие, личност или кауза, чийто при-

мер влияе върху обществото или група от него, създавайки условия за поява на споделени идеологически и емоционални нагласи. Някой веднага би възразил, че тези няколко думи са пределно кратки, че побират оскъден набор от значения, а по-голямата част дори от ежедневно схващане за паметника остава вън от обсега. Ще разочаровам подобен род критики – за мен в този случай монументалното е важно в качеството му на материален обект. На нещо. Такова, което значително отстои от идеята на Пиер Нора, според когото „места на памет“ биха могли да бъдат и абстрактни обекти (Нора 2004: 58–70). Струва ми се, че този пределно гъвкав речник е плод именно на насоката, срещу която вече възразих, оспорвайки аналитичния ѝ потенциал като универсално решение за работа с въпроси, отнасящи се до паметта. Не като средство въобще, а в тази тъкмо обективация, ето защо за мен далеч по-рационално звучат думите на Джеймс Янг, който въвежда разбирането, че паметта има своя „текстура“ – набор от предметно налични „неща“, които представляват връзката между реалното „тук и сега“ и моделното „навсякъде и всякога“ (Young 1993: 7–15).

Според Янг паметникът е „котвата“, хвърлена от някогашното към сега актуалното. И обратното. Каналът, по който посланията на историята, хлъзгава и неуловима, всякога достъпна опосредствано, в последна сметка „чужда страна“, ако си послужи с метафората на Дейвид Лоуентал (вж. Лоуентал 2002), потичат към социалното пространство, което следва да ги абсорбира и осъществи. Дръзвайки да радикализирам идеята на Янг: изглежда, че паметникът на героя се намира на границата между паметта и институционализирания исторически разказ. Мемориализираната фигура възплъщава двупосочната тяга на историята – да се самопредстави като памет, като активен ресурс, част от споделения личен опит; и на паметта – да се положи в реда на историческото, освобождавайки се от обвинението в субективност, крайност, липса на дистанция и неутралитет¹. Качества, каквито всякога се търсят именно от историческия разказ, макар да е ясно, че историята е идеологическо пособие.

Монументът е форма на идеализация. Увековечават се тези личности, събития или каузи, които трябва да бъдат запомнени и да служат за модел. Ненапразно паметниците биват поставяни на места, където съобщението им ще бъде възприето, обществено усилено и въведено в

¹ Повече за отношението памет – история, изложено в систематичен вид, вж. у Казаларска 2013: 51–74.

порядъка на делата. Там, където най-лесно би се осъществил, ако прибягна хулигански към Пол Рикъор, преходът от текст към действие (вж. Рикъор 2000).

Тук е мястото да направя уговорката, че ще посветя усилията си на появилите се в последните десетилетие и половина-две паметници в Косово, доколкото постепенното очертаване на новото общество и полагането на символичните граници между „стария“ и „новия“ ред се нуждае от новоконструиран пантеон, разказващ живота на героя като ценностна матрица. Да, няма да пропусна и това: на територията, за която говоря (моля да бъде разбиран без никакви конотации в полето на спорния все още политически статус на появилата се държава), преобладават паметниците на хора. Личността сякаш се справя най-успешно със задачата да послужи за пример – факт, за който несъмнена роля има и локалното помнене.

Монументалният герой Захир Паязити

Паметникът се полага на угледно място. Обикновено той бележи центъра на градската среда – идейно и/или топографски. В центъра на Прищина виждаме: едно – паметника на Захир Паязити, герой от съпротивата от съвремието, загинал в битка за свободата на косовските албанци, както гласи официалният разказ, и две – лика на президента Ибрахим Ругова, олицетворение на „другия път“ към свободата. Единият – както личи от паметниковата му репрезентация – е типичен борец за свобода, срещан в повечето култури на общества, преживели период на политическа еманципация, сред които е и българското. Докато И. Ругова е културният, лицето на дипломатията и олицетворението на дълбокомисления баланс в полза на косовската кауза.

Ненапрасно З. Паязити е изобразен в типичен партизански стил, познат почти травматично от българската действителност – фигурата му е въздра (нямам предвид само мащаба, а пропорциите, които отговарят на корпулентен човек, на борец за независимост), позата му е тромава, а лекото изнасяне на единия крак напред не успява да му придаде естествена динамика; стойката му е триумфално изправена и силно статична – въпреки усилието на артиста да го представи сякаш замечтано зареян, а не просто вдървен. Главата е обърната в три четвърти – художествено решение, типично за партизанската скулптура, което има за цел едновременно да придаде движение в рамките на един иначе твърде скован изобразителен канон (скован буквално и идейно) и да по-

сочи метафорично правилната посока на гледане – към светлото бъдеще, което не е съвсем напред и не е право нагоре, а косо, в три четвърти. Брадичката му сочи нагоре – също идеологически жест, който по пътя на емоционалната индукция би следвало да влива у възприемателите струя гордост от постигнатото. Бунтовникът е убедителен проводник на каузата на свободата и постигането ѝ с оръжие – ситуация, в която насилието не е срамно. Затова и автоматът, който партизаните често държат вяло отпуснат на рамо, увиснал на придържания ремък, понякога и в ръка, уловен за корпуса и по-рядко прицелен, не е инструмент за отнемане на човешки животи и знак за войната като съвременно чудовище, а част от логиката, която по възмезден начин води до постигане на желаната свобода.

Време е да споделя кой е Захир Паязити. Той има дълга биография на поборник. Още първите му взаимодействия с властите задават модела на бъдещия борец за свобода и съществен за националната кауза персонаж: в училище поведението му било несъвместимо в школските стандарти, ето защо той бил изключен. Възлов момент, който по-късно ще се интерпретира не като хулиганство и авантюризъм, присъщи на момчетата на неговата възраст, а като ранна национална осъзнатост и белег за бъдещо участие в реда на героичните личности.

През 1980 г. З. Паязити и двама негови приятели – Раиф Сфища и Неджми Дабинофци – пресичат нелегално границата между Югославия и Албания. След като са уловени от албанските сили, опазващи реда, лежат в затвора в Шкодра, но предвид факта, че малолетните не подлежат на наказателно преследване, престоят им трае едва 18 дни. Независимо от това прекосяването на границата получава и метафорично тълкуване, подобно на това, присъщо на балканската революционна емиграция от XIX в. – нетолерантни към „робството“, младежите избират „тежка чужбина“, но без „потисничеството на окупатора“. Да прескочиш граничната бразда с риск за живота си, както и в България по времето на социализма, се превръща не в акт на „държавна измяна“, както настоява режимът, нито в дирене на лично благополучие, а в лиминален жест, четим в ключовете на революционната романтика от времето на националните освобождаения – то е опасно опияняващо дело в полза на обществото, „кървава напивка“ „на полза роду“.

Символиката се допълва от стремежа на революционната младеж тъкмо към Албания – метрополията на косовските албанци, която поради затворената граница между двете страни през югославския период постепенно придобива митични очертания. Това действие на героя стабилизира един стереотип, който се усеща днес в Косово още по-силно – отатък югозападната граница се намира не съседна суверенна

държава, а изгубеният Рай. За косовския албанец планините в Албания са най-красиви, морето е най-чисто и благоразположено към хората, културното наследство е най-стойностно, а историята на албанците е най-романтична и емоционална. Платформа, която задава рамката на търсеното обяснение относно твърде близкото синхронизиране на ритуалния календар на Прищина с този, изкован в Тирана, и съзнателното търсене на аналогии и съвпадения между историческите разкази и героичните пантеони на двата центъра с посока от „стария“ към „новия“ и много рядко обратно.

Завърнал се в село Орлане (Orllan), където е роден и живял, героят претърпява поредната щета, представена „в името на родината“ – този път в затвора го тикват „вражеските сили“ на югославската полиция. Мъчнотиите му с правосъдните власти траят едва 15 дни – факт със значение по-скоро в матрицата на героичната биография, отколкото като реално претърпяно мъчение и травма като резултат от това.

През 1981 г. като студент във Филологическия факултет на Университета в Прищина Захир Паязити участва в политическите демонстрации, защитавайки идеята за републикански статус на Косово в рамките на Югославската федерация. Той е един от двигателите на тези граждански акции в Подуево – град, който може да се разглежда като негово родно място в широкия смисъл на думата, като се има предвид близостта му със село Орлане (Orllan).

Годината е 1991, а бъдещият национален герой отново прекрива границата с Албания, този път с цел неофициална обмяна на опит с местни паравоенни структури. Югославските редоопазващи органи попадат на следите му, ето защо през 1992 г., след като се завръща от югозапад, му се налага няколко месеца да се укрива. Моделният живот на героя включва и елемент на загадъчност, в това число и периоди на двойствен живот, дегизировки, тайни срещи, секретни самоличности и инфарктни изплъзвания от властите. Същата година, възползвайки се от наученото зад граница, З. Паязити оказва огромно съдействие за въоръжаването на групи от вече начеващата революционна борба. В „народното дело“ е въвличен и заможният бизнесмен Фадил Паязити – негов братовчед, чието присъствие изпълва със смисъл друго едно клише, служещо за описание на кипежа и борбата за свобода, предадено навярно най-пълноценно с думите на Иван Вазов от одата „Левски“: „И всякоя възраст, класа, пол, занаят / взимаше участие в това предприятие...“.

По-късно, вече в средата на 90-те, З. Паязити е един от активистите на Парламентарната партия на Косово (Partia Parlamentare e Kosovës). Един от основателите на Армията за освобождение на Косово (АОК),

той се бил прочул с таланта си на организатор. Официалният разказ тук сочи годината 1994. Познат като особено активен в рекрута на възможно най-подходящи за бойци срещу „поробителя“, нему са приписвани ред партизански акции, особено в района на Подуево и поречието на Лаб.

В началото на 1997 г. силите на реда на СР Югославия попадат на следите на З. Пазяити и групата му. Ето защо на 31 януари 1997 г. той, съзнавайки риска, предприема пътуване до Вучитрѝн. В близост до крайната си цел революционерът – заедно със своите бойни другари Хакиф Зейнулаху и Едмонд Ходжа – попада на засада и загива в престрелка с югославската войска. Нито един от тримата не оцелява, а смъртта им е възпята от известния косовски поет Милазим Кадриу, автор на десетки стихотворения, в които художествено отразява идеята за свободата и саможертвата на множество от косовските национални герои от близкото минало. Не едно и две от тях се превръщат в текстурална основа на песни в разнообразни жанрови ключове – от творби, имитиращи народна епическа песенност, изпълнени под съпровод на тамбура, та чак до песни в стила на попфолка и турбофолка, оцветени от ясно доловими ориенталски музикални мотиви и изпълнителски стилистики.

От фолклор към литература и обратно към фолклор²

В първия от двата поетически текста, посветени на събитието, тримата са очертани като образно-функционална триада по начин, наподобяващ изобразителната методология на епическата народна песен. Следвайки възприетия модел, авторът изтъква само едного от тримата, наричайки го още в първия си стих „първа пушка на свободата“ (pushkë e parë e lirisë). От особено значение е фактът, че този лозунгов мотив служи и за заглавие на стихотворението. Целият текст е написан като обръщение към героя, който е адресиран още в самото му начало чрез интимното „Захир“ – без официалности, без хоноративни наслоения и усложнени езикови конструкции, персонажът бива ценностно присвоен

² Погледнато от ракурса на теорията, по всичко личи, че фолклорното и литературното са сродно близки полета, разгръщащи се с взаимни влияния и преплитания. Доказателства за изначално фолклорните корени на литературата по-скоро липсват. Двете системи се развиват паралелно, но без едната да произхожда от другата (вж. Георгиев 2000–2001). Дълга това библиографско посочване, без да встъпвам в дебата по въпроса.

и разказан в парадигмата на „човека от народа“, загинал за ползата на общността. Кратката поема завършва с характерното за революционната поезия клише, настоявайки, че тъкмо „с вашата кръв и на другите мъченици / свободата бе спечелена“ (Me gjakun tuaj e të martirëve tjerë / Liria është fituar).

Второто стихотворение, написано от Кадриу в прослава на триадата, загинала в близост до Вучитрѝн, е разгърнато като диалог между говорителя и село Пестово, край което се е разиграла фаталната престрелка. Формулата „първа пушка на свободата“ представлява ясно заявена междутекстова връзка, чието послание би могло да се разглежда като обща смислова основа на двата текста. Ключовото понятие „свобода“ е логически свързано с „тримата храбри, безсмъртни герои“ (Tre trima të pavdekshëm luftëtarë) и с каноничното разбиране на смъртта за едното благо като гарант за вечна памет. Паязити отново е присъединен към народа чрез обръщението по лично име – той е просто Захир. По същия начин са назовани и другите двама от тази епическа тройка, но Паязити е наречен „първ“ – той пада първи.

Внедрено като поетическо клише, словосъчетанието „първа пушка на свободата“ за рекордно кратко време се превръща в метонимично название на тримата загинали герои, особено употребявано тъкмо относно Захир Паязити. На страницата в социалната мрежа Фейсбук, посветена на родените в Подуево, е вписан и той, а обръщението към героя е тъкмо вече маркираното³. По същия начин е назован и на страницата, представляваща виртуално отражение на едно от подразделенията на АОК – Оперативна зона Лаб⁴. Ден след гибелта му албанското онлайн издание Time.al също възпроизвежда това обръщение.

Не е трудно да предположим, че издирването на улики относно исторически първата употреба на тези думи като етикет – определение на Паязити, едва ли ще доведе до изкопаване на твърдо фактологично ядро в смислите на позитивизма. Подобни формулни речници, заредени с висок емоционален волтаж, са добре приютени във всякакви социални контексти, а доколкото базисното им съдържание на революционни езикови щампи е достатъчно огладено от два века история на смисъла, то те лесно пасват на наследените семантични рамки (вж. Lakoff 2014) и се множат в голяма обществена ширина и дълбочина.

³ <https://www.facebook.com/Podujevalme/videos/1125231667603045/?fallback=1> (1.06.2017).

⁴ <https://www.facebook.com/zonnaoperativeee/photos/a.319261148217695.1073741828302897329854077/391989820944827> (1.06.2017).

Обстоятелство, в което, от една страна, се отразява полулегендарният статут на Захир Паязити още приживе, и от друга, допълнително съдейства за унификацията на образа му, за прехода от памет към история и за фолклоризацията му като национален герой, експонент на споделени ценности – процес, езиково обрамчен от езикови репрезентации, характерни за епическите жанрове и революционно-романтическият дискурс. Прочее, на него се гледа като на първия от лидерите на АОК, жертвал живота си в битка с „окупатора“.

Националният герой е всякога „първи“. Той е начинател. С неговото дело започва историята. Той включва бутона и стартира времето. Неговото дело е първото доказателство, че общността постепенно се ражда. Тъкмо той започва отвоюването – буквално и ценностно – на периметъра, в който тя оттук нататък, след като времето е в ход, ще реализира себе си и ще разгръща качествата си, за да бъде истинска общност. Исторически субект.

Паметовото планиране на центъра на Прищина

Комплектът от показатели, основа за публикацията на Захир Паязити, в националния пантеон е налице, ето защо през 2000 г. по предложение на Агим Чеку⁵ площадът в сърцето на косовския столичен

⁵ Чеку е друг известен командир на АОК. Роден през 1960 г., началото на разпада на Югославия го заварва като капитан от артилерията на Югославската народна армия. През 1992 г. той дезертира и се присъединява към хърватската войска и дори участва в няколко операции срещу своите бивши бойни другари. След поредицата неуспехи на косовската освободителна армия и повсеместното настъпление на сръбските военни и редоопазващи сили Агим Чеку поема командването на ключовия за АОК регион Дреница – област, смятана за лоно на революционната борба, тъй като там са родени някои от лидерите ѝ, в това число и самият Адем Яшари. През 2006 г. Националното събрание на Косово го избира за министър-председател – събитие, което се случва с подкрепата на подалия оставка Рамуш Харадинай, който също е бивш командир от състава на АОК. Участва и в преговорите около статуса на областта преди обявяването на нейната независимост. Първоначално член на Реформистката партия ОРА (Lista Qytetare ORA), скоро след прогласата на косовската държавност той преминава на страната на социалдемократите (Partia Social Demokrate). Неколкократно задържан поради международни заповеди за арест по подозрение във военни престъпления по време на войната в Косово, при всички случаи Чеку успява да докаже невинността си и бива освободен. На 23 юни 2009 г. той е задържан на българска територия, но само седмица по-късно съдебните власти му позволяват да се прибере в Прищина.

град е именуван на Паязити. Поставена е и негова статуя. Това става на 28 ноември същата година.

В самото начало бронзовата статуя на героя е поставена върху малък постамент в един от ъглите на площада. Това решение оставя героя във визуалната конкуренция на два жилищни блока на по няколко етаж, на чиито фасади са разположени и цветни реклами – факт, който допълнително влошава перспективата пред монумента, намалявайки шанса му да се открои. На няколко десетки метра върху една от фасадните стени и тъкмо на пътя на погледа на минувачите се намира паното, върху което е изобразен Ибрахим Ругова, пояснен с текст „символ на свободата на Косово“. В случая увеличената символична концентрация също не е в полза на монумента на Паязити – той се оказва маргинализиран от няколко фактора. Навярно идеята да бъде положен тъкмо в ъгъла се дължи на обстоятелството, че там фигурата е естествено осветена от проникващата между двете здания слънчева светлина.

Няколко години по-късно националният герой сменя мястото си: той вече се намира почти в средата на дългата страна на площада, именуван на него, статуарното му изображение е повдигнато върху черен гранит, както подобава на паметник на трагично загинал, върху който посетителят следва да се покачи посредством няколко стъпала. Гранитната облицовка е съчетана с елементи от метал и стъкло в съвременни форми, които наподобяват архитектурни образци, присъщи на офис сгради на високотехнологични компании. Идея, която навярно има за цел да придаде модерен облик на този артефакт, търсейки комуникационен подстъп към младата и динамична част от зрителите.

Битките за публикация в косовския гранднاراتивен корпус са в разгара си – навсякъде се възправят паметници, напомнящи за делото на разнокалибрени герои с претенции да застанат редом до другите емблеми на косовската държавност. Приоритет получават революционерите – ненапрасно на Захир Паязити е посветена статуя с височина няколко метра, а на президента Ибрахим Ругова – платно с изображението му, опънато на една от фасадните стени на жилищен блок. Паязити, портретуван от гранит и бронз, е предназначен да векува. Неговият времеви хоризонт сочи към безкрайността. Към безвремието на националната идея – така, както е изкована от класическия немски романтизъм. Духът на народа, изобразен чрез героя, заел поза на решителна непримиримост към статуквото, е постоянна величина. Той не зависи от колебанията на различните времеви контексти.

Другояче изглежда платното с печатно изображение. Изхождайки от друга дума, тук препоръчвам, тъй като наличната е чуждица, взета от

друг славянски език, **навичните** възприятия на съвременния градски жител, то по-скоро пасва на рекламния билборд – поле, чието съдържание е пазарно продиктувано, чиято визия се променя често и съобразно появата на нов консумативен продукт. Пространство, което позволява временна публикация на базата на предварително заплатена такса за ползване – механизъм, особено присъщ не на изкуството, към което би следвало да спада и сферата на монументално-артистичното, а на консуматорската култура. Ситуация, в която място на фактор заемат не ценностното припомняне и „високият наратив“ на нацията в една културна перспектива, като се има предвид значението на културата трайност, а сетивно-емоционалната памет на консумацията, която като императив насочва потребителя към онова, чийто вкус е оценен или интуитивно предусетен като положителен.

Несъмнено е, че тук застава решителното питане дали националната идея, представена чрез инфраструктурата на рекламата, губи от своята онтологическа гъстота, бидейки принижена до нивото на удоволствието и забавлението, или – напротив – довеждането ѝ до равнището на ежедневно-консумативното по-скоро допринася за плътното ѝ вкореняване в съзнанието на възприемателите, превръщайки я в афективно-етически филтър, който подрежда света съобразно предзададените опорни пунктове, олицетворени от националните герои. Прочее, по всичко личи, че процесите протичат и в двете посоки, макар да ми изглежда, че паметниковото претоварване на градската територия – явление, което наблюдаваме в последните години не само в Косово; България и Северна Македония са не по-малко типични примери – води до кратковременен пик на емоционалната температура на общността, следван всякога от постепенно банализиране на изображението, което бавно сраства с ежедневния хоризонт и бива забелязвано единствено в знаковите си отсъствия.

Този матричен модел до голяма степен обяснява пълната липса на обществено значим дебат относно публицистиката на Христо Ботев. Извън деня на неговата смърт дори стиховете му не се рецитират по подходящи поводи, но за целите на обществената мобилизация около дадени политически проекти, най-често националистически по реторическо представяне, широката публичност често бива възпалвана от мними или действителни намерения за заличаване на един или друг текст на поета революционер от учебната програма⁶. Подобен е и при-

⁶ Вадят Ботев и Вазов от учебниците по литература? – <https://dariknews.bg/novini/bylgariia/vadt-botev-i-vazov-ot-uchebnicite-po-literatura-1515245> (1.06.2017);

мерът с Паисий Хилендарски и „История славянобългарска“⁷. Случай, свързан с промяната на учебните планове за училищното образование по история, който бе употребен с цел предизвикване на поредна масова възбуда и отбрана на „националните богатства“, които правителството, вслушано в „чужди власти и фондации“, е на път да позволи да бъдат похитени (повече за мита за похитените съкровища на българска почва вж. у откривателя на понятието Николай Аретов (2006: 63–68).

Престижните връзки: от Косово към Албания

Церемониалното откриване на паметника на Захир Паязити в центъра на Прищина се състои на 28 ноември 2000 г. Датата е избрана съвършено преднамерено – на този ден през 1912 г. Исмаил Чемали⁸ (Ismail Qemali) обявява възстановяването на независимата албанска държава, а историческата дълбочина достига почти до средата на XV в.: антиосманската съпротива на Скендербег, който тъкмо тогава, през 1443 г., наченал делото си. Крепостта Круя остава свободна до смъртта му през 1468 г., ето защо модерната албанска историография се опира тъкмо на тази дата като символ на свободата и битката срещу окупатори и насилници. Същата референция е ползвана и при определянето на рождената дата на АОК и нейната първа поява през 1997 г. Днес на тази дата албанците, независимо дали живеят в Албания, Косово, Северна Македония, Сърбия, Черна гора, Германия, Швейцария, САЩ или на друго място, официално честват националния си празник, пълен еквивалент на българския Трети март.

Самият Исмаил Чемали е пръв премиер-министър на модерна Албания, а ролята му в историята е изрично акцентувана: на 27 юни 2012 г. албанският президент Бамир Топи го награждава посмъртно с Орден с национално знаме. Важно е също така да се отбележи, че през

Ботев въвн от учебниците, защото описвал турците като насилници. – <https://frognews.bg/novini/botev-van-uchebnitsite-zashtoto-opisval-turtsite-kato-nasilnitsi.html> (1.06.2017).

⁷ Поредно безумие: Махат от учебниците „История славянобългарска“. – <http://vitoshanews.com/index.php/2016/01/25/poredno-bezumie-mahat/> (1.06.2017); Премахват „История славянобългарска“ от учебниците на шестокласниците. – <https://news.bg/education/premahvat-istoriya-slavyanobalgarska-ot-uchebnitsite-na-shestoklasnitsite.html> (1.06.2017).

⁸ Познат на българската публика най-вече като Исмаил Кемали и дори като Исмаил Кемал.

1932 г. по повод изпълнените се двадесет години от новото начало на албанската държавност по искане на гражданите на Вльора тялото му е пренесено в монументална гробница в града, чийто автор е навярно най-почитаният албански скулптор – италианският възпитаник Одисе Паскали (Odhise Paskali). Преди това тленните останки на героя почиват в дервишко теке в града (Şemsi 1995: 209). Авторът е дълбоко свързан с изграждането на албанския официален исторически наратив от камък. Над 600 творби в подобен смислов ключ принадлежат нему, а сред тях особено се откроява паметникът на Скендербег в центъра на Тирана, открит през 1968 г. по повод петвековния юбилей от падането на Круя под османска власт. Авторитетната локация свидетелства за доверието от страна на властите, с което О. Паскали се е ползвал. Започнал работа още преди Втората световна война, той уцелва онзи смислов сегмент, чиято стойност устоява на идеологическите промени – репрезентациите от метал на национално значими личности. В репертоара му са фигури на национални герои от XIX и XX в. като: Наим Фрашъри, Фан Ноли, Черчиз Топули, Пашко Васа, Иса Болетини, Ахмед Зогу, както и на самия Енвер Ходжа и др.

В периода 1992–1996 г. ликът на Исмаил Чемали – престижната връзка в разказа за иницирането на паметника на Паязити в Прищина – е изобразен на банкнотите от 200 албански леки, а след това – на тази от 500.

Захир Паязити подобно на своя знаменит предходник е награден *post mortem* от тогавашния косовски президент Фатмир Сейдиу с орден на „Герой на Косово“. Датата е 31 януари 2008 г., подбрана по случай 11-годишнината от смъртта на Паязити⁹.

Речта на президента и прогласата на героя: случаят с Джеват Бериша

Същата визуална и идеологическа матрица може да бъде различена в монументалната фигура на Джеват Бериша в центъра на Призрен. Револуционното клише тук е допълнено с каскет – естетическо решение с идеологически импликации, което насочва към престижен за борбата против статуквото референт – към образа на Ернесто Рафаел Гевара

⁹ <http://www.sakte.net/sot-54-vjet-me-pare-lindi-heroi-i-kosoves-zahir-pajaziti/> (1.06. 2017).

де ла Серна¹⁰. Важно е да се отбележи, че „народен герой“ подобно на народните определения в други ситуации, разглеждани като „страни на победили революции“, е част от титуларна стълбца, включваща лични и колективни наградни статуси, официализирани с цел идеологическо рамкиране на приноса към битката за каузата. В косовския случай „народен герой“ е близък по съдържание еквивалент на „борец против фашизма“.

Дж. Бериша е удостоен с това звание отново от президента на Косово, този път г-жа Атифете Яхяга, на церемония, проведена на 16 февруари 2013 г., един ден преди деня на прогласата на косовската независимост (връзката е търсена преднамерено¹¹) и на датата, на която започва разгръщането на международната правоохранителна мисия EULEX. Личностите, получили прогласа с този висок титул на церемонията, са общо 34¹² – съществени за косовското общество, техните ликове благодарение на централизираните усилия на властовия център преминават от субективния мнемонически фермент към културната памет (Асман 2001), превръщайки се в ценностни ориентири на нацията.

Ритуалното разгръщане на деня, посветен на отбелязването на петата годишнина от косовската независимост, започва не къде да е, а на гроба на Адем Яшари, популярен и като „легендарния командир“ (*komandanti legjendar*) – човека, емблема на битката за независимо Косово, и пред друг важен монумент – този на падналите борци за свободата в село Донье Преказе/Prekaz. Мемориален комплекс, който и по мнение на местната общност (Di Lellio, Swandner-Sievers 2006: 521) силно наподобява този, посветен на ветераните от войната във Виетнам (Vietnam Veterans Memorial), изграден във Вашингтон между 1982 и 1984 г.

Съвсем ненапразно речта на дамата, застанала начело на косовската нация, започва с обръщение към членовете на семействата на падналите борци, на ветераните от Армията за освобождение на Косово, на активистите на освободителното движение (интимизирано с прилагателното „наше“) и най-накрая – към всички от семействата на интелектуалци, артисти и учени – в посочения ред. Избор, който ясно указва

¹⁰ Имам предвид факта, че на равнището на популярната рецепция шапката тип „барета“ се свързва с Че Гевара, макар да е известно, че тя е била позната още от Късното средновековие.

¹¹ <http://telegrafi.com/presidentja-dekoroi-personalitetet-e-shquara/> (1.06.2017).

¹² <http://www.president-ks.gov.net/sq/lajme/fjala-e-presidentes-jahjaga-ne-ceremonine-dhenies-se-dekoratave-per-personalitetet-e-shquara> (1.06.2017).

посоката на честването – ритуалното възпоменание представлява исторически значимата връзка между минало и настояще, а нейни най-стабилни крепители са носителите на паметта за героите. Онези, които все още ги помнят като живи и биха могли да участват в изграждането на образите им, предназначени за обществена консумация.

Подобна перспектива – нека бъде ясно – е пленителна със задъхано възраждания си наивизъм, доколкото тъкмо по този начин би могъл да се окачества опитът за задаване на връзката между локално помненото и идеологически пасващото, оформено като исторически разказ за масова употреба, като свършено безпроблемна.

Институцията, подобна на тази, би могла да бъде прочетена като прозрачна криптограма: приоритет получават падналите, смисловото ударение бива поставено върху трагично загиналите, върху превърналите свободата в онтология, заплатили с цената на плътта си за плътността на живеенето за поколенията – ако следваме предписанията на каноничните формули за изковаване на национално значими персонажи. Първи в реда са трагичните герои. Колоната се води от революционерите.

Еволюционистите – интелектуални лидери, фигури от артистичните среди, професори и учени – биват положени в самия край на ритуалната институция. На тях навярно предстои да умрат в леглата си – перспектива, в която трудно може да бъде привидяно нещо героично. Те не са герои, а само хора, „дали ценен принос в професионалните си области“¹³. Да, мащабът на техните мисли и действия е разпознат не като национален, а като **тясноспециализиран**. Те са се реализирали в интереса само на своята гилдия – интерпретация, която смислово доближава избраните пътя на развитието, а не на борбата, до етоса на еснафа. Назоваването на лептата им като високо ценена изглежда като реторически ход, настроен към опазване на монолитното „високо“ звучене на речта, тъй като възторженото слово въздейства само когато няма видими вътрешни пукнатини.

Ето защо учените и артистите изглеждат трагично отдалечени спрямо определението „наши“, употребено към представителите на националноосвободителното движение – те просто не принадлежат „нам“, а на общността си, която на свой ред е много по-хлабаво съпричастна към нацията и нейните каузи. Към „нашите“ каузи.

¹³ <http://www.president-ks.gov.net/sq/lajme/fjala-e-presidentes-jahjaga-ne-ceremonine-c-dhenies-se-dekoratave-per-personalitetet-e-shquara> (1.06.2017).

Повдигането на статуса на загиналите герои и превръщането им в социален свръхзнак личи и на нивото на визуалната символика, задаваща идентичностната гъстота на градски пейзаж: в съвременно Косово паметниците, паметните плочи и мемориалните комплекси, посветени на фигури, непричастни към революционния сюжет, се броят на пръсти. Навярно най-забележителна от тях е статуята на президента Ибрахим Ругова, настоявал през цялата си активна политическа дейност на идеята за автономия, постигната по пътя на преговорите, и с това силно противен на дейците от алтернативния проект, чиято кулминация представлява Армията за освобождение на Косово. Независимо от конфликтите между представителите на Демократичната лига на Косово и АОК, често пъти прераствали в насилие (основно на военните формирования над поддръжниците на консилиативния възглед), днес Ругова е привлечен от революционния реторически модус и неговият принос в постигането на косовската независимост се разглежда в пълна идеологическа хармония с проекта на паравоенните. Доказателството за това също е видимо и на равнището на градското планиране – монументалната фигура на революционера Захир Паязити в пълно бойно снаряжение, изправена на едноименния площад в идеалния център на Прищина (на метри от построения през 1978 г. „Гранд хотел Прищина“, замислен като вертикален акцент, маркиращ самото сърце на града), съжителства с изображение на деликатно усмихнатия, облечен в стила на консервативната мъжка елегантност И. Ругова (както подобава на човек, нагласен към диалог, но в този случай по-скоро в съгласие с визията, с която портретуваният фигурира в живата памет на съгражданините си). Под крачещия в черен балтон силует е изписано идеологически еднозначно послание: „Президентът Ибрахим Ругова – символът на независимостта на Косово“.

Териториите на косовските градове са сякаш пренаселени именно с паметници на национални герои, изобразени в камуфлажни униформи с нашивки на АОК и стискащи оръжие в ръка. Примерите са безброй и навярно по-лесно би било да бъдат изброени градските площи, на които не стърчи статуарна репрезентация на „борец за свобода“ в ортодоксална стилистика.

Исторически погледнато, всички балкански (и не само) нации, постигнали модерната си държавност след период на значимо прекъсване във времето, свързано с представи за насилие и чужда власт, изковават разказа за значимото си минало върху фундамента на трагическата героика. За тях важни са не оцелелите, а онези, които се прощават с най-ценното, с живота си. Себеотрицанието и готовността за напус-

кане на социално здравословната траектория по посока на страшното и губителното биват оценностени, а проектите за мирна еволюция се гледат като „предателство“ и „малодушие“. Ето защо Ругова, първо, е „символ“ – неговата умереност напълно кореспондира с вида, присъщ по-скоро на интелектуалец, нежели на военен командир. Символичната връзка дава шанс на идеологията да го присвои, заобикаляйки фундаменталния несъвпад между платформите на еволюционисти и революционери. На второ място, е всмукан и обработен до величината на „независимостта на Косово“, защото местната памет все още активно помни кой е бил той, удържайки авторитета му като еднозначно приета ценност за нацията.

Мултикултурализъм срещу национализъм

Дотук всичко изглежда съвсем издържано в традициите на националната идея. Някому дори би се сторило, че подобен подход към изграждане на героични фигури и стабилизирането им в общественото съзнание чрез държавни почести и монументи от камък и метал е повече от стандартно. Дори банално, доколкото този модел е възпроизвеждан безчет пъти. Нещо повече – това е най-прилаганият подход за героизация.

Косовският случай предлага съществен нюанс, който внася напрежение в инак единната картина. Паметникът на Захир Паязити се намира на площад с името на героя. Монументът на Скендербег, изпълнен в стилистиката на неговите изображения в Албания и по-точно – в съгласие с паметниковия образец, заченат от конната статуя на средновековния владетел, сътворена от Янач Пацо и открита официално на знаковия 28 ноември през 1959 г., също е положен в центъра на площадно пространство, наречено на негово име. Историята на революцията е промотирана мощно и с всички средства на разположение на властта.

Монументалната фигура на Ибрахим Ругова, изградена едва преди няколко години и близо десетилетие след смъртта му, маркира източния предел на площада, назован на Гьерг Кастриоти. Паното с образа на първия косовски президент заема териториалната маргиналия на площад, наречен на Захир Паязити.

Макар революционният канон да надделява повсеместно, потискането на паметта за лидерите от порядъка на еволюционната перспектива е невъзможно, а и нежелателно. Публичните усилия за редакция на близкото минало – на онова, което все още не се е отчуждило от актуалното, за което личните свидетелства не позволяват историзацията му –

биха могли да доведат до насилие. Агресията към помненето би могла да прелее във физически сблъсък, доколкото в лицата на революцията и мирното развитие е възпитан огромен политически залог, който многократно надминава символичния заряд на вписването в метаразказа на нацията.

Монументалното разноречие, прочее, е само привидно – бунтовният дискурс е присвоил и дейците на безконфликтното решение, а те, въпреки че не са напълно заличени от паметниковия наратив, който все повече заприличва на исторически канон, са изтласкани в неговата периферия, тъй като толерантното говорене на фона на споделена еуфория от успеха на борбата остава глухо, сподавено и обезгласено от повишената емоция.

По силата на геополитическата си ориентация на Косово се налага да прибегва и до мултикултурна реч – съюзниците, на които новата държава дължи освобождението си, настояват за търпеливо съжителство между различните и оползотворяване на различията. Идеология, която трудно се вписва на фона на все още кипящия националистически фермент и силните антисръбски нагласи сред косовското общество, които полека стихват, но въпреки това остават преобладаващи – факт, чието отражение е и победата на „коалицията на оръжията“ на провелите се на 11 юни 2017 г. парламентарни избори. Може да се каже, че само пет години по-рано публичността беше далеч по-монолитно етнизирана, а либералните езици на взаимността бяха предназначени най-вече за износ и за евро-американска публика, която по този начин беше убеждавана в правилността на избора ѝ през зимата и пролетта на 1999 г.

Макар Република Косово да избра за себе си идентификацията с национален флаг, прекопирал мултикултурните послания на този на Европейския съюз и в известна степен сроден с този на САЩ, първите години от самостоятелната история на косовската политика бяха ясно белязани от националистически ентусиазъм и липса на готовност за диалог с всички, приемани за национално различни. Жертви на тази опустошителна енергия беше и ромското население, което бе генерализирано като сходно със сърбите и подлежащо на прогонване – теренът на възникналата държавност трябваше да бъде етнически прочистен и идеологически уравнен.

Международните партньори, вземайки предвид опита си от масовите трагедии, които причиниха националните политики, основани на агресия, настояваха безалтернативно върху спазването на своите ценности. Обещание за това бяха прозрачно ясните идеи на Ибрахим Ругова, в които средствата за погасяване на конфликта бяха прегово-

рите и достигането на консенсуси чрез диалогични средства. Ето защо и президентът на Косово, наред с посланията на твърдолинейния национализъм, произнасяше речи, в които доминираше речникът на толерантността и желанието за преодоляване на травмата от войната. Тази реторическа стратегия залагаше на едно описание на войната от универсалистка, хуманистична позиция, в която сблъсъците бяха огласявани като травматични за всички участници. Като събития, в които няма виновни и невинни, няма нападатели и пострадали, защото жертви са всички¹⁴.

Езиците на културното многообразие като богатство и приемането на другия в неговото различие, както може да се очаква, се възплъщават в речи, произнасяни най-вече в чужбина – там, където рецептивната среда налага подобна ценностна ориентация и очаква възпроизвеждането ѝ от косовските лидери. От особено значение е обстоятелството, че подобни цивилизовани платформи стават все по-популярни, особено в големите градове в Косово, където западният идеен импорт се усеща достатъчно силно.

Важно е също така да се отбележи, че културната дилема в съвременното Косово, а и не само, далеч не изправя пред избор само между локално-националното (културно-интимното – по Хърцфелд 2007) и глобално-всеобщото (износното). Гледан от дистанция, местният контекст изглежда именно така – разполовен между няколко етноса, носители на своите идентичностни модели в конфликтно противопоставяне на всички останали, и едва забележима на терена глобалистична идентификация, изповядвана основно от хора със западно образование. Съвременното косовско общество все повече включва признаването на стойностите на местната култура ведно с мисленето ѝ като споделена между съжителстващи народи, враждайки по този начин местното в матрицата на глобалното като същностно разширение, водещо до обогатяване на една инак културно индиферентна и безлична идейна база. Без претенция за висока детайлност на данните и фактологическа свръхпрецизност ще си позволя обобщението, че това мислене се среща най-често в големите за мащаба на Косово градски средища. Набива се на очи и обратният пример – вкусът към глобалното, натоварен с функцията на доказателство за европейска цивилизованост на балканския контекст, се съчетава с националистически екстремизъм и липса на готовност за какъвто и да е диалог с мислените като различни,

¹⁴ <http://www.president-ksgov.net/sq/lajme/fjalimi-i-presidentes-jahjaga-ne-forumin-evropian-alpbach-ne-austri> (1.06.2017).

остойносттавайки ги единствено като „врагове“, „насилници“ и „поробители“. Носители на тази картина на света могат да се срещнат из малките населени места, емблематични са градчето Джаковица¹⁵, областта Дреница („сърцето“ на АОК)¹⁶ и Южна Митровица¹⁷ (разделеният град, в който река Ибър почти служи за етническа граница).

Камъкът проговаря

Да се върнем на разказа на/за паметника на Джеват Бериша в гр. Призрен. Неговата фигура далеч не е поредният пример в рамките на монотонна поредица героични репрезентации на революционери във военни униформи, държащи оръжия и взряни в „светлото бъдеще“. До няколкометровата бронзова статуя, поставена току на един от входовете на стария град, е поставена плоча със сентенциозно звучаща мисъл, която е приписана на портретувания. Мъдрите слова, оставени като завет за поколенията, не са изписани върху основата на монументалното изображение, а са издълбани върху неголяма стела, изработена от полиран камък с цвят и текстура, отличаващи се от тези, употребени за скулптурата. Този ход веднага буди въпроси, а първото основание за това се състои във факта, че решението в подобни случаи е доста по-семпло, еднопосочно и изключва масивни речеви изяви на помнения. Разглеждана от позицията на архитектурното присъствие на символа, плочата с героичното изказване се явява втори монументален обект, отделен от основния по силата на тектониката си и потенциал-

¹⁵ Място, където бях изрично предупреден от почтен наглед възрастен господин, че говоренето на сръбски език може да доведе до нездравословни последици. Себе си той определи като „демократ“ и сподели, че за него съществено е взаимното разбиране, а не езикът, който на свой ред не носи вина за насилието, случило се между общностите.

¹⁶ В музея, посветен на фамилия **Яшари** в с. Преказ, на въпроса дали имат издания с превод на сръбски, музейният служител, чието име няма да спомена от морални подбуди, отговори, че сръбски текстове няма, но може да предложи кратка биография на Адем Яшари на хърватски. Самият той заяви, че не разбира и не говори сръбски с видимо нервен жест. Това твърдение не издържа елементарна техника за верификация, която си позволих да приложа в разговора ни по-нататък, опитвайки се да изградя представа за мащаба на травмата, преляла в пълно отрицание на всичко сръбско.

¹⁷ Опитвайки се да ме убеди, че косовските албанци не са крайни националисти, а патриоти от модерен тип, служителката на рецепцията в хотела в Прищина ми заяви, че: „Косово не е Митровица“.

но способен да дефокусира възприятието на портретувания. Казано по друг начин – да разреши онтологическия заряд на образа.

Защото – тъкмо така ми изглежда, че е – паметникът участва в онтологията на света. Той очертава полето на здравословното живеене в обществен формат, ограждайки го от риска на срамното – надделяването на личния интерес над, препоръчвам друг подбор на думи тук: **вм. заедния** напр. интереса на групата, смятано за дело позорно; и страшно – надмогването на индивидуалното в името на общото благо: избор, който в логиката на националните идеи води до саможертви, оценявани еднозначно положително. По този начин монументалният наратив за сега актуалното минало построява ценностния скелет на битието.

Джеват Бериша получава не само образ, нему е дадена и думата. Паметникът проговаря, а метафората за словесния монумент тук се буквализира. Посланието му включва непоклатимо стабилни формули, свързани с революционната борба и живота в бъдещето: героят се е жертвал за свободата на родината, но ще продължи да живее в челните редици на обществото, надмогвайки физическата смърт¹⁸. Навярно някому това би се сторило стандартно, безинтересно: поредното превъплъщение на един не съвсем твърдолинеен тоталитаризъм. Веднага ми хрумва примерът за „героя, който е винаги в строя“¹⁹. Да, става дума за режим на умерена държавна принуда, в който работят практически всички общества в процес на начално съграждане и утвърждаване. За тях от особена важност е прокарването на ясно видима демаркационна линия между презряното близко минало и свободното настояще да бъде сторено по достатъчно убедителен начин, за да сработи като фактор за идеологическа хомогенизация – първа стъпка към постигане на по-вишен фон на тревожност, ангажираност, с проекта за създаващата се

¹⁸ „Jam këtu që ju të jeni të lire luftova dhe u sakrifikova që të jetoj në mesin tuaj në ballë të lirisë së atdheut“ – личен архив, Д. А.

¹⁹ В България инициативата представлява включване на героични фигури в трудовите колективи, начисляването на заплати и премии, превеждани по специални банкови сметки, които са употребявани за помощ към социално слаби другари и/или за организиране на наградни банкети. Според една от версиите идеята се приписва на партизанката от отряда „Гаврил Генов“ Димитра Стефанова, която през 1973 г. заемайки поста на почетен секретар на Общинския комитет на БКП, измислила този оригинален начин за присвояване на миналото и вкореняването му в настоящето. Десет години по-късно колективното ритуализирано намиране на герои – патрони на трудовите колективи, бива поето организационно от движението „Народната памет разказва“ – проект, свързан с издирване и популяризиране на неизвестни фигури, допринесли за развитието на обществото.

имагинерна общност. Надемпиричните групи, метаобщностите, биват планирани по този начин – със средства, подобни на паметниците, които вграждат миналото в актуалността, довеждат далечното „тук“ и изковават моралния еталон като постижим връх, вкоренявайки миналото в настоящето и очертавайки хоризонта на опита чрез етическия стандарт на историята. Рецептивен модус на сливане между лично и колективно, между памет и история, който би могъл да бъде обяснен чрез реалистичния вкус на Пиер Бурдийо (Бурдийо 2004) – величина, която бележи преплитането на биографията на читателя с преживелиците, към които той се съпричастява чрез медиума на литературния текст.

Говоренето е акт на сътворение. Чрез речта си героят съгъства или разрежда битието – логически, а оттам и онтологически. Словото на героичния персонаж е свято. В него е утаен потенциалът на цялото битие като сътворено от речевия акт. Ето защо думите са част от ритуалното възпоменание на неговия подвиг. Ритуалът възсздава света, удължавайки неговия хоризонт на биване поне до следващото повторение на поредицата креативни думи и действия – принцип, който важи с особена сила и за ритуалните действия, част от гражданския церемониал по създаване-напомняне на социален порядък в рамките на националните колективи.

Героят в този смисъл е родоначалник. Всеки герой е такъв, а разказването му – по думите на Валери Стефанов – е упражнение по ритуална годност на езика (Стефанов 2003). Колкото по-голяма е ритуалната потентност, смисловата оплодителна мощ на езика, толкова по-непоклатим в своята монументалност е неговият обект. В случая – на визуалния език. Ала и на вербалния изказ. Мярата на неговата ритуална адекватност е зададена от самия изобразен. Както вече маркирах, фигурата на Джеват Бериша в центъра на историческата столица на Косово – Призрен – прекършва и тази конвенция, доколкото образът на героя работи и с видимата даденост на статуята си, и със словото, запечатено върху камък (също част от технологията на увековечаването) до сами нея: убедителността на наратива е произведена не от външната свидетелска позиция на очевидците, а от саморазказване.

Фигурата на Джеват Бериша между паметта и историята

Отново – каква е причината героят да проговори буквално, при положение че канонът повелява присъствието на героичния лик да не се опира на подобни паратекстови ремарки. Отговор тук дава местната

памет: в центъра на града, а и на моето внимание в момента, е личност, чийто живот далеч не е протекъл като примерен. Паметта за него все още има достатъчен брой живи носители – той загива през 1997 г. Образът му е далеч от това да се превърне в исторически, да бъде трансцендиран в ценностно овладяна, емоционално озаптана, събитийно и знаково унифицирана биография, огладена от противоречия и проблемни зони. Спомените за него все още са лични, а пътят до окончателната им трансформация в колективна памет, в обработен исторически разказ, повикан да сътвори ценностния ред на света, е продължителен.

Вероятно бих бил запитан известно ли е какво е съхранила локалната общност за героя и какво, прочее, го превръща в национална емблема – питания, които биха дали отговор на въпроса за дълбочината на идеологическата обработка на паметовия ресурс при изковаването на историческия разказ, за репресивната природа на историята и нейните канонични построения, предназначени за масова употреба, за прехода от равнището на локалното в неговите емпирични категории до общия знаменател на нацията с неговата трансцендентна интимност, почиваща върху смесването на лично преживяно и опосредствано опознато.

На нивото на местната общност Бериша продължава да фигурира твърде нееднозначно. Оценките за него свидетелстват за все още неутаен личен спомен: за някои от неговите носители изобразеният е светъл лик, тъй като загива в борба срещу „окупатора“, а за други той е, меко казано, авантюрист, когото свързват дори с практики на престъпния свят като разпространението на наркотици. Разбягващите се версии на разказа за него водят до напрежение между памет и история и превръщат паметника му в своеобразна мултимедия: монументалната фигура е допълнена от речева характеристика, сторена с цел надделяване на универсалния ценностен хоризонт над локално запечатаното. Решение, през което може да бъде прогледана репресивната същина на историческия канон и мащабите на идеологическата работа, сторена от появата на спомена до изковаването на институционализирания вариант на миналото. По всичко личи, че демократичният характер на личното помнене е силно потиснат, а всеки биографичен детайл, който не пасва на революционната матрица, бива потиснат. Положен под камък – буквално и метафорично. Под тежестта на цялото монументално здание на косовската национална героика от последните десетилетия. Канонът е дебело и безвъпросно подчертан, а място за алтернативни няма.

Героят става годен за ритуално обожание именно заради словесното уплътнение. Случаят представя **недотам** успешен експеримент, а една от причините за това далеч не е „слабата косовска държавност“ –

споделям го умишлено в кавички, защото в случая потенциалите на политическото нямат отношение. Далеч по-убедително изглежда тълкуването, основано на очевидното, а то вече беше забелязано: отминалото време е твърде кратко, а познатите на героя са все още живи. Сюжети с подобно развитие можем да изолираме и на български терен, а един от добрите примери за постепенна канонизация е идеологическата обработка на лика на Христо Ботев, който чак до 30-те години на XX в. е предмет на дебати, чиито залози са идеологически полярни.

„Земята на живите мъртви“

В Косово повсеместно порастват монументални образи. Трудно може да се намери селище, в което няма паметник на революционната борба, съграден в последното десетилетие и половина с цел символично овладяване на новата държавна територия и превръщането ѝ в „своя“; и регулация на местните паметови съдържания по посока на метаразказната конструкция, съответна на новородения **социалнополитически** замисъл. Обожаваните чрез паметни статуи са толкова много, че срещата с тях е съвсем очаквана, съвсем дежурна. В тези географски ширини има зони, в които наблюдателят, придвижвайки се по пътищата, по-често среща изображение на моделиран мъртвец, нежели жив човек.

Паметни плочи се появяват на фасадите на сгради, в които са живели персонажи, отдали живота си за каузата на нацията. Някои от тях – положени от роднините им и без санкция на отговорните институции. Тягата на личния спомен към историческа трансформация е обзела всички социални равнища – факт, който може да бъде привидян във възпоменателни плочи като тази, посветена на Фахри Бици и Авни Дуди, монтирана отново в самия центъра на Прищина, на метри от статуята на Ибрахим Ругова и в един от ъглите на площад „Скендербег“. Паметната плоча е изградена от черен гранит, стилистиката е подчертано строга, без орнаменти – сиреч без заиграване с естетически стойности. Идеологически принцип, който сродява този монумент с паметниците в селищните гробища, където най-често владее геометричното, дори геометрията на скучно правилните и най-вече ръбести форми, защото посланието на скръбта не следва да бъде смислово и емоционално разреждано от артистични форми и поводи за усмивки. Сюжетът звучи типично – става дума за две момчета, най-добри приятели. Биографиите им звучат – разбира се – възторжено, леко наивистично, подобно на тези на децата партизани.

Фахри Бици е роден през 1979 г. Описван е според биографичното клише като интелигентно и будно дете. Първите му прояви в смисъла на борбата за независимост датират от 1997 г., когато той се включва в демонстрациите срещу правителството на Слободан Милошевич. По-малко от година по-късно той вече е в редовете на АОК. След създаването на Оперативна зона Лаб той е посочен за един от командирите на паравоенните сили. От това време датира приятелството му с Авни Дуди. Двамата участват в множество битки, голяма част от които според официалната история на Косово са успешни. Убити са от войници на КФОР на 2 юли 1999 г., отново заедно, а лобното им място се намира зад националния театър в Прищина. Тъкмо там е поставена мемориалната плоча с имената и ликовите им, под която се виждат изкуствени цветя, обикновено червени рози – решение, което едновременно привлича вниманието на минувачите и притегля към символиката на кръвта и прекращването на екзистенциалната граница като морална ценност.

На изток от центъра на косовския столичен град и в близост до т.нар. гробище на мъчениците се издига паметникът на Иса Кастрати, Африм Витиа и Сокол Сопи – тримата загиват заедно, затова имат и общ паметник. Плочата от черен гранит с изображенията на мъчениците за националната идея е разположена пред дома на първия от тях. Историята на тяхната гибел е драматична, емоционална, подходяща тъкмо за прокарване на делителната бразда между обществото „някога“ и това „сега“. Разказът за най-опитния от тримата – Кастрати – го представя като типичен революционер: още от млад е участвал в размириците около статуса на Косово, заявявайки безсъмнително своя патриотичен дълг. Подобно на други триади и в този случай геометрията на триединството им е почти фолклорна – те са трима другари, почти побратимени от общата кауза, единият от тях е по-опитен. На 18 април 1999 г. край село Марец (източно от Прищина) започнали боеве между тяхната паравоенна част, предвождана от известния албански военен специалист Адем Шеху, и сръбските полицейски и военни формирования. Героите стреляли повече от две денонощия безспир и без сън, а Иса Кастрати бил на предната линия. На 20 април по мръкване Сокол Сопи и Африм Витиа били тежко ранени и това наложило моменталното им оттегляне от бойното поле. Двамата получили основна медицинска помощ от д-р Теута Хадри²⁰ в импровизирана полева болница, ала лекарката не успяла да стори много поради липсата на инструменти. Ето защо крайно

²⁰ Подобно на мнозина участници в съпротивата по-късно тя също прави политическа кариера, активна до ден днешен.

умореният от сражението Кастрати взел решение на следващата сутрин да превози пострадалите до място, където раните им биха били третирани адекватно. Бунтовниците потеглили с два високопроходими автомобила, но в изтощението си Иса Кастрати объркал пътя и насочил джипа директно към засадата на югославските въоръжени сили.

Според спомените на местните боят бил безнадеждно неравен – косовският революционер бил изправен сам срещу многоброен противник във фронтална атака на разстояние десетина метра. Независимо от отчайващата диспропорция той стрелял и успял да убие петима югославски полицаи. Ранените му другари изгорели в колата, след като тя се запалила от изстрелите. Твърди се още, че с превантивна цел униформените му противници изстреляли няколко куршума във вече безжизненото му тяло – известен като страшилище за противниците си, той предизвиквал ужас дори след смъртта си подобно на всеки национален герой.

В този случай ръбът на прехода, разделителят на политическа зависимост от национална свобода, задава и още един смисъл: залогът е семантизиращият слой на езика и стабилната конструкция на света. Там е положен договорът за базисните езикови смисли, от които израства подредбата на битието. Максимата „Границите на моя език са граници на моя свят“ (Wittgenstein 1922: 74) работи, колкото и критикуван да е тъкмо за тази мисъл нейният автор.

Да се върнем отново на мемориала на Ибрахим Ругова: погребан е през 2006 г. на един от хълмовете, надвиснали над косовската столица и на не повече десет минути пеша от идеалния център. Пътят – знаково – се изкачва стръмно по ул. „Иса Кастрати“ и покрай монумента, посветен нему. Дори улиците, които опират до мемориалния комплекс, не напомнят на президента герой. В площта между кръстопътя, маркиран от образите на Кастрати, Витиа и Сопи, и парковия ансамбъл, посветен на Ругова, се намира гробището на новите мъченици за свободата. Два-та споменни обекта буквално захватват от парковото пространство, обрамчвало някога паметника на падналите през Втората световна война, творба на Светислав Личина – известен скулптор, чиито творби в стила на социалистическия (интер)национализъм до днес могат да бъдат видени по цялата площ на бивша Югославия.

Днес този монумент се намира в окаяно състояние: обрасъл в бурени, а металните медальони с образите и имената на загиналите – 220 на брой – са отдавна премахнати. Местната памет настоява, че освен жертва на спонтанния бунт срещу „югославския насилник“ плочките, изработени от метал, били ценни и като пазарна стойност, ето защо

кризата през 90-те принудила към алтернативната им „ниска“ утилизация в пунктовете за вторични суровини.

През 2013 г. е взето решение на мястото на изградения през 60-те години монумент да бъде съграден мемориален комплекс, посветен на Ибрахим Ругова и включващ освен неговите тленни останки и други архитектурни елементи, сред които по любопитен начин се откроява планът за изкуствено езеро²¹. Ансамбълът трябва да се състои от амфитеатър, стъпала, гробището на мъчениците, задигната част с възпоменателно съоръжение, напомнящо за делото на АОК. Според проекта на терена на парка ще се влиза през арка, наподобяваща триумфалните арки в Париж и Берлин (а напоследък и скопският пример е релевантен, макар и в различен модус), а зданието, предназначено да приюти мраморния ковчег с тленните останки на Ругова, е замислено в стила на класическите образци на американския колониален стил – четириъгълна белокаменна суперструкция с колонада и монументален вход.

Още с първата си медийна поява идеята предизвиква полярни реакции. Част от косовското гражданство се идентифицира с нея, защото възпроизвежда престижната връзка с „големия брат“ отатък Атлантика. Чуват се и гласове против облика на парка, тъй като няма нищо общо с образите на националното – аргументи, които отекват и по време на дебатите относно ансамбъла в прослава на фамилия Яшари в Преказ. Значима по брой група настоява масовият градеж на паметници да бъде преустановен, защото води до превръщане на страната в образец за държавно промотиран кич. Този довод често пъти е съпътстван с посочване на проекта „Скопие 2014“ като негативен пример. Не един и двама оценяват всеобщата тяга към мемориализация от страната на хумора. Например популярна е шегата, че Адем Яшари би следвало да се регистрира като едър собственик на недвижимост, тъй като такъв брой топографски и символни места, толкова голям брой обекти са придобили името му.

Важно е да се отбележи, че подобен план изглежда екзотично, но само на неизкушения в делата на съвременен Косово. Прочее, паметниците, поставени в градски контексти, са всякога замислени така, че да се вкоренят в дълбочината на урбанизираната тъкан. На това се дължи обстоятелството, че паметовите обекти често пъти са средищни точки на парцели, облагородени като паркове с типични паркови съоръжения, предназначени за ежедневен отдих, дори за семейни разходки и извеж-

²¹ <http://kallxo.com/gjnk/kompleksi-memorial-ibrahim-rugova-nxit-reagimin-e-veteraneve-te-lanc-se/> (1.06.2017).

дане на домашни кучета. Такъв е тъкмо примерът с вечното *живелище* на президента Ругова – до снежнобелия саркофаг се стига по алея, около която са разположени пейки, сянка правят широколистни дървета, ивици с цветя украсяват околността, монтирана е дори чешма с питейна вода. Мястото е любимо за вечерни събирания на локалитета и функционира по подобие на мегдана в традиционната култура. Сравнението е още по-легитимно на фона на факта, че сред активно коментиращите всяка вечер може да бъдат съгледани и мъже на достолепна възраст с традиционни филцови шапки (plis) на главите.

Заклучителни думи

Политиките към заличаване на белезите на паметта, изпаднали от идеологическите списъци на авторитетното, намират и други обективации. Съществува решение паметникът „Братство и единство“ – друг типичен социалистически монумент, потискащо грамаден, изграден от бетон и плод на тенденцията на геометричния промишлен абстракционизъм (съставно понятие, което се изкушавам да оглася като свое изобретение), сътворен от Миодраг Живкович²², автор на няколко подобни творби из цялата югославска територия, да бъде демонтиран и заменен с фигурата на Адем Яшари. Важно е да се отбележи, че площадът, на който той стои възправен, е преименуван тъкмо на родения в Преказ герой. Датата на смяната на името му не е известна, а колебанията са между 2000 и 2001 г. Поради липса на документация за случилия се символичен акт през 2010 г. общинските власти в косовския столичен град потвърждават решението си. По подобие на множество други паметни обекти, чието идеологическо съдържание по различни причини се е изпарило във времето, тази фигура също отдавна не изпълнява функциите си да припомня стойностите на заедността. Сходен е и случаят с цитираната по-горе творба, посветена на загиналите във Втората световна война, а българската най-близка успоредица е железобетонният силует на „1300 години България“, съществувал пред НДК в периода 1981–2017 г. Също като българския си идейно-енергиен еквивалент „Братство и единство“ бива адресиран популярно чрез прякори, основани на геометричната му форма, кратна на три или триъгълник (Mari 2015).

²² Артист, близък до властта, когото шеговито бих могъл да назова „югославския Валентин Старчев“.

Паметникът, възпроизвеждащ обществено значимата дълбочина на каузата на братството и единството като призван да скърши етно-центричните навици, подредил един до друг партизани от сръбски и албански произход, е предмет на оживени дискусии относно замяната му с човешки образ – нов пример за особената обзетост на „младите“ култури от личния пример. Абстракцията бива овеществена, а паметта се закотвя в градоустройствения изглед чрез познат лик. Чрез „едного от нас“. Казано по-радикално – посредством мотивацията *ad hominem*.

Факт е, че на Балканите архитектурните маркери, прицелени да припомнят ценностни ориентации, а не човешки биографии, като парадигматични, практически липсват. Малкото изключения потвърждават правилото. Обстоятелство, което също заслужава специално разсъждение. В този случай рамкиращият контекст на личната свързаност като всевалиден метод за успех, положен над закона, едва ли би останал като неестествена среда.

Част от подтика за сраженията на терена на имагологията лежи в полето на прагматичното, на ежедневно-баналното, мислено като алтернатива за материално оцеляване в икономическа реалност, която тепърва се изгражда, висока безработица, ниски шансове за реализация и неудовлетвореност като социален проблем. Далеч не само публикацията в строящия се косовски гранднаратив е залогът, водещ до вкаменяването на дадено жизнеописание в статуя, потопена в най-широката възможна публичност. Императивът на справянето с ежедневните трудности на материалното е не по-нисък приоритет. Тук са, от една страна, поборническите пенсии и социалните привилегии, произтичащи от вписването на **помнения** в историческия разказ и визуалния му канон. Подобни символни борби, усилия за присвояване на авторитета като социален ресурс, се отиграват на практика, ако не във всички, то поне в повечето общества, начеващи самостоятелната си история.

Друг възел на противоречия е стремежът към неангажираната реставрация на близкото минало, сблъскан с политическите домогвания и кариерите на съвременните косовски държавни лидери. Публично известно е, че по времето на войната от края на 90-те каузата на „святата свобода“ е била употребявана за разправа с инакомислещите – процес, наченал към 1997, придобил пълна интензивност през 1998 и действал с широк размах до началото на 1999 г. Продължават да стоят съмненията за участие на прищинските управляващи в престъпни мрежи. Локалните общности все още помнят, че отбраната с оръжие в ръка би могла да бъде прочетена по съвършено различен начин, ако се погледне от нивото на терена: пушката би могла да бъде незаконно притежавана, мно-

зина са насочвали дулата не към „поробителя“, а към вътрешната опозиция. Наред с обоснованите съмнения в търговия с оръжие, продажба на жени в сексуално робство и разфасоване на хора заради органите им (Del Ponte 2009; Sudetic 2015; Ristic 2015; Lewis 2010/2016)²³ разказите за мъченията в нелегалните лагери от двете страни на границата с Албания продължават да тлеят (Деран 2011; Mekterović, Radomirović 2000; Jurisevic 2010). Фактология, чието разкриване с нужната доказателствена подплата би довело не само до пренареждане на политическите пластове в Косово, но би причинило на мнозина престои в институции за изкупуване на вина и изправление за срокове, които трудно подлежат на предсказване.

Опитах да представя няколко сюжета, които ясно показват различните нива на съревнование в процеса на изграждане на каноничния скелет, поддържащ визуалния дял на саморазбирането на обществата. Последният аспект, който ще подчертая специално, е шансът посредством наблюдението на близкостоящия проект за идеологическо планиране да бъде прогледан аналогичният процес, случил се в рамката на „свое-то“, но в миналото, което отдавна е превърнато в „чужда страна“. Чиито паметови разноречия отдавна са унифицирани в плавен и ценностно обезпечен исторически разказ, който често пъти забравяме, че е плод на конструкция. И повече: с риск да прозвуча като радикален скептик и деконструктивист – на намерения, облечени в планове за действие и ефекти. По този начин получаваме поглед към дълбочини, които иначе биват приемани за **безвъпросна** даденост, като предлагам думата да се замени – ‘към която не биват отправяни въпроси’.

Литература

- Аретов, Николай 2006: *Национална митология и национална литература*. София: Кралица Маб.
- Асман, Ян 2001: *Културната памет*. София: Планета 3.
- Бурдийо, Пиер 2004: *Правилата на изкуството. Генезис и структура на литературното поле*. София: Дом на науките за човека и обществото.
- Георгиев, Никола 2000–2001: Тезиси по историята на новата българска литература. – В: **Георгиев, Никола**. *Мнения и съмнения (По дирите на едно литературоведско чергарство)*. Второ издание. Варна: LiterNet.

²³ <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/kosovo/8202149/Kosovo-physicians-accused-of-organ-trafficking-racket.html> (1.07.2017).

- Деран**, Жан-Арно 2011: „Мръсната война“ на АОК в Косово. – *Монд дипломатик*, 17.03.2011 [= **Dérens**, Jean-Arnault, Au Kosovo, la “sale guerre” de l’UCK. – *Le Monde diplomatique*, 684, Mars 2011, 6–7].
- Казаларска**, Светла 2013: *Музеят на комунизма между паметта и историята, политиката и пазара*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- Лоуентал**, Дейвид 2002: *Миналото е чужда страна*. София: Критика и хуманизъм.
- Нора**, Пиер 2004: Между паметта и историята. Проблематика на местата. – В: **Нора**, Пиер (съст.). *Места на памет*. Т. 1. *От републиката до нацията*. София: Дом на науките за човека и обществото, 35–71.
- Рикъор**, Пол 2000: *Херменевтични опити*. Т. 1–2. Съст. Иванка Райнова. Т. 2. *От текста към действието*. София: Наука и изкуство.
- Стефанов**, Валери 2003: Вождът (Иконата, възхвалата, плачът). – В: *Култура и критика*. Сборник. Съст. Албена Вачева, Георги Чобанов. Ч. 3. *Краят на модерността?* Варна: LiterNet [= *Разум*, 4, 2003, 92–117].
- Хърцфелд**, Майкъл 2007: *Културната интимност. Социална поетика в националната държава*. София: Просвета.
- Del Ponte**, Carla 2009: *La Traque, les criminels de guerre et moi*. Paris: Héloïse d’Ormesson.
- Di Lellio**, Anna, Stephanie **Schwandner-Sievers** 2006: The Legendary Commander: The Construction of an Albanian Master-Narrative in Post-War Kosovo. – In: *Nations and Nationalism*, 12 (3), July 2006, 513–529.
- Jurisevic**, Craig 2010: *Blood on My Hands: A Surgeon at War*. Melbourne: Wild Dingo Press.
- Lakoff**, George 2014: *Don’t Think of an Elephant! Know Your Values and Frame the Debate. The Essential Guide for Progressives*. White River Junction, Vermont: Chelsea Green Publishing.
- Lewis**, Paul 2010/2016: Kosovo PM is Head of Human Organ and Arms Ring, Council of Europe Reports. – *The Guardian*, 14 December 2010, web 24 April 2016.
- Mari**, Cristina 2015: Spomenik između Bratstva i Jedinstva, i Adema Jašarija. – *Kosovo 2.0*, 30 October 2015.
- Mekterović**, Vanja, Vladimir **Radomirović** 2000: Kosovo: l’archipel des camps de l’UCK. – *Le Courir des Balkans*, 17 April 2000.
- Ristic**, Marija 2015: Kosovo Organ-Trafficking: How the Claims Were Exposed. – *Balkaninsight*, 4 September 2015.
- Şemsi**, Müfid 1995: *Şemsi Paşa, Arnavudluk ve İttihad ve Terakki. El Hakku Ya’lu Vela Yu’la Aleyh*. Haz. Ahmet Nezih Galitekin. İstanbul: Nehir.
- Sudetic**, Chuck 2015: The Bullies Who Run Kosovo. – *Politico*, 21 July 2015.
- Wittgenstein**, Ludwig 1922: *Tractatus logico-philosophicus*. Translated C. K. Ogden. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & CO.
- Young**, James E. 1993: *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*. New Haven–London: Yale University Press.

The Monuments of the New Kosovo National Heroes and the Battles for History

Summary: The article aims to trace the history and ideological modeling of the visual narrative of the history of Kosovo, seen through the optical approximation of the monuments dedicated to the national heroes of the last military conflict. The main parameters of the new national project forged in Pristina and its popular representations at the level of urban planning are analyzed. Local memory reflexes regarding the portrayed characters are woven into the text as part of the process of constructing the historical canon and transforming personal memory into cultural memory (according to Jan Assmann). Special attention is paid to the topos in their biographies. Information sources from the fields of literature, music, etc. were also attracted. An effort has been made to deepen key debates in contemporary humanities, one of which is the role of the global and the local in the processes of constructing national identities, offering a more flexible way of making sense of them. The latter rejects presenting them as irreconcilable alternatives as a strategy of deliberate simplification, the intention of which is not to reach a more acceptable explanation of the world, but to serve for political mobilization.

Keywords: monument, ideology, identity, canon, national heroes, memory, shaping the historical narrative, globality, locality

Assist. Prof. Dimitar V. Atanasov, PhD

Ethnology of Socialism and Post-socialism Department
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum
Bulgarian Academy of Sciences
Sofia, Bulgaria
e-mail: dimitar.atanassov@gmail.com



*По пътеките на спомена –
срещи с проф. Мицева*



„Митичното“ наследство на проф. Евгения Мицева в Пловдивския университет

Борислава Петкова

Резюме: Текстът е опит за представяне на академичната кариера на проф. Евгения Мицева в Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“. Тя се включва в екипа на проф. Тодор Ив. Живков за създаването на специалността „Етнология“ (от учебната 1992/1993 година). В периода от 1996 до 2005 г. проф. Евгения Мицева чете лекции по дисциплините *Обща митология* и *Славянска митология* на студенти от специалности „Етнология“, „Българска филология и етнология“, „Английска филология и етнология“. Тя е научен ръководител на над 20 дипломни работи, посветени на проблематики, свързани с митологията, демонологията, приказната и неприказната проза, етничните общности в България. Днес, 30 години по-късно, дисциплината *Митология* продължава да е важен сегмент от учебните планове на специалностите „Етнология“, „Културен туризъм“, „Културна и социална антропология“, „История“ и „Археология“ към Философско-историческия факултет на Пловдивския университет.

Ключови думи: Пловдивски университет, етнология, митология, лекции

Настоящото изложение няма претенции за научен текст, а по-скоро представлява разказ (отчасти спомен) за вписването на преподавателската кариера на проф. Евгения Мицева в контекста на мащабен интелектуален проект – създаването на специалност „Етнология“ и утвърждаването на етнологичната школа на Пловдивския университет. И когато говорим за наследство и традиции, е необходимо да обърнем поглед към миналото и да потърсим първоначалата и първотворците.

В първите години на прехода в България, съвсем в началото на 90-те години на XX в., проф. Тодор Ив. Живков събира около себе си екип от млади и вече утвърдени специалисти от Пловдивския университет и тогавашните Институт за фолклор и Институт по социология към

Българската академия на науките (БАН)¹, увелича своите съмишленици и през учебната 1992/1993 година стартира обучението на първия випуск студенти в специалностите „Българска филология и етнология“ и „Английска филология и етнология“ с общ прием около 45 души в петгодишен срок на обучение (в ОКС *магистър*). Учебните планове обхващат няколко модула от етнологички, филологически и социологически дисциплини². Задължителен елемент от обучението е лятната практика по етнология в нейните две разклонения: „Ethnologia montana“ (етнология на планината – за студенти от II курс) и „Ethnologia urbana“ (етнология на града – за студенти от III курс; тук се включва и програмата „Човекът и морето“ с акцент върху проучване културата на крайбрежието и малкия град). Обучението завършва с три държавни изпита по филологически дисциплини (една езиковедска и две литературоведски) и задължителна защита на дипломна работа по етнология (с изискване за минимален обем от 80 стр.). Макар учебният план да търпи множество промени и концепциите да се наместват „в движение“, екипите от Пловдивския университет, от Института за фолклор и от Института по социология при БАН влагат целия си интелектуален заряд за укрепване на все още прождащата специалност. Тя се вписва във Филологическия факултет, през 1994 г. се създава специалност „Социология“ и съвсем закономерно през 1995 г. се формира катедра „Етнология и социология“ с ръководител проф. Тодор Ив. Живков. Вследствие от няколко наложили се вътрешноадминистративни трансформации³ Катедрата по етнология е самостоятелна от 2008 г. Днес преподавателите осигуряват обучението в бакалавърските програми на специалностите „Етнология“⁴, „Социална

¹ В първия екип на проф. Т. Ив. Живков (от 1992 г.) се включват: проф. Иван Стефанов, проф. Минчо Драганов, проф. Николай Кочев, проф. Мария Шнитер, проф. Инна Пелева и др. В различните години основното ядро привлича още специалисти: от 1993 г. – проф. Мила Сантова, доц. Ирена Бокова, доц. Валентина Ганева-Райчева, проф. Андрей Бунджулов, д-р Деян Деянов, от 1994 г. – доц. Крисира Кръстановна, от 1995 г. – проф. Александър Фол, проф. Пламен Бочков, от 1996 г. – проф. Евгения Мицева, от 1997 г. – доц. Наталия Рашкова и др.

² В това се изразяват част от спецификите на пловдивската етнологичка школа – акцентът е не толкова върху историческото познание, колкото върху филологическия и социологическия поглед.

³ През 2005 г. катедра „Етнология и социология“ се преобразува в катедра „Етнология и философия“ и катедра „Социология“.

⁴ През 1997 г. специалностите „Българска филология и етнология“ и „Английска филология и етнология“ се трансформират в специалност „Етнология“. През учебната 2020/2021 година специалностите „Етнология“ и „Социална антропология“ се трансформират в една обща специалност „Културна и социална антропология“.

антропология“ (от 2010 г.), „Културен туризъм“ (от 2016 г.) и „Културна и социална антропология“ (от 2020/2021 г.), както и в магистърските програми „Културен туризъм и културно проектиране“, „Културен мениджмънт“, „Социална медиация и комуникация“ и „Етнология и културно наследство“.

Ентусиазмът и пионерският дух⁵ в първите години са огромни. Проф. Тодор Ив. Живков и неговият екип напълно осъзнават, че влизат в ролята на митични демиурзи и творят в едно особено време – митичното време на първоначалата и първопредците, времето на полагане на основите, на определяне на посоките, на задаване границите и перспективите, време на вдъхновено откривателство и интелектуални предизвикателства. Подобен мащабен проект, какъвто е създаването и поддържането на една колкото нова, толкова и екзотична за българските условия специалност, изисква не просто участие в процесите, а посвещаване на каузата и пълно себеотдаване.

Вътрешната логика и структура на първия учебен план предполага навлизането и овладяването на етнологното (и на филологическото и социологическото⁶) познание постепенно, с малки стъпки. Проф. Тодор Ив. Живков и екипът му очертават цикъл от традиционни фундаментални за социалните науки дисциплини, които се опитват да разпластят културното наследство, познанието за себе си и другия: двусеместриалните *Етнология* (в I курс, с лектор проф. Тодор Ив. Живков)⁷, *Български фолклор* (в I курс, с лектор доц. Никола Примовски, а от 1995/1996 г. – проф. Пламен Бочков) и *Културология* (във II курс, с лектор проф. Иван Стефанов), едносеместриалната *Приложна етнология* (в III курс, с лектор доц. Красимира Кръстановна) и др. Във втория семестър на четвъртата година учебният план включва *Обща митология* и *Славянска митология* (всяка с хорариум 30/15). За една година лекциите чете проф. Александър Фол, а за преподавател от учебната 1996/1997 година е поканена проф. Евгения Мицева (тогава ст.н.с. II ст. д-р). От първо лице⁸ бих искала да подчертая, че това бяха едни от най-завладяващите, най-интересните дисциплини, чиито лекции никога не пропускахме. Митичният свят, който проф. Е. Мицева разкриваше пред нас, бе насе-

⁵ Специалност „Етнология“ е разкрита за първи път в България през учебната 1992/1993 година тъкмо в Пловдивския университет.

⁶ Дисциплините от тези два цикъла ще останат встрани от нашия интерес.

⁷ Лекциите бяха отпечатани в монографията на Тодор Ив. Живков „Увод в етнологията“ (2000).

⁸ Пишещата тези редове принадлежи към втория випуск студенти по етнология (от 1993/1994 г.) и е докторант в Катедрата в периода 1999–2002 г.

лен с крилати, рогати и огнедишащи свръхестествени същества, с полчовеци-полубожества, с демони и кръвожадни герои, с отцеубийци и прелюбодейци; очарователен свят на уранични и хтонични богове, на кръвосмешения и изневери, на предателства и състрадание, на убийства и любов.

Проф. Е. Мицева работеше със сърце, винаги бе търпелива, усмихната и готова да обясни загадъчния свят на митологията, а препратките към българския фолклор (словесен и обреден), най-вече в контекста на славянската митология, допълнително уплътняваха анализите и правеха възможно проследяването на трансформацията и откриването на митологични мотиви и сюжети във фолклорното наследство.

В годините проф. Мицева се утвърди като една от основните фигури в Катедрата по етнология и един от най-харизматичните преподаватели. Разнопосочността на научните ѝ занимания (митология, демонология, приказна и неприказна проза, етнически общности в България) и увлекателният стил на преподаване се превръщат в предпоставка за особено засилен интерес от страна на студентите в последната година на обучението им. Под нейно ръководство в Катедрата са защитени успешно 20 дипломни работи на следните теми⁹: *Водните демони в митологията на славяните* (1997), *Култ към мъртвите и култови практики* (1997), *Митични представи за зараждането и развитието на света (по български фолклорни и литературни материали)* (1997), *Турска фамилия в не своя среда* (1998), *Погребална обредност при арменците в Стара Загора: задушници, исторически празници* (1998), *Тотемизмът в Австралия* (1999), *Огънят от древността до ново време* (1999), *Полифем, или мотивът за ослепеното чудовище в три български вълшебни приказки* (1999), *Символика на цветовете (цветовостта в българската семейна обредност и песенния фолклор)* (1999), *Женският демоничен персонаж в българския фолклор* (2000), *Някои ранни форми на религията* (2000), *Погребалните обичаи при българи и евреи в Пловдив* (2000), *Сънят в структурата на фолклорната култура* (2000), *Митичният образ на Слънцето* (2000), *Екстрасенсът и неговите прототипи* (2000), *Мирогледни представи и обредни практики в семейната обредност* (2001), *Типология на митичните персонажи в българските вълшебни приказки* (2001), *Демонични персонажи при южните славяни* (2001), *Водните и горските демони според обредния и словесен фолклор на източните славяни* (2003), *Демонични персонажи в българската фолклорна обредност* (2003).

⁹ Всички дипломни работи се съхраняват в архива на катедра „Етнология“, както и в Университетската библиотека на Пловдивския университет.

Освен със студентите проф. Евгения Мицева работеше изключително активно и с докторантите и младите асистенти в Катедрата, често даваше консултации и съвети по дисертационни теми, помагаше при подготовката на семинарните занятия.

След почти десетгодишен всеотдаен труд през 2005 г. проф. Е. Мицева се оттегли от активна преподавателска дейност в Пловдивския университет, но до последната година от живота си тя остана научен консултант по теми, свързани с митологията, фолклора и етнологията. В отговор на нейните усилни занимания и посвещаване на каузата, наречена *пловдивска школа в етнологията*, учебният план на специалността съхранява нейното „митично“ наследство. По-късно поради наложени се промени двете дисциплини *Обща митология* и *Славянска митология* са редуцирани до едносеместриалната *Митология* (с хорариум 30/15), като същевременно дисциплината остава една от централните в обучението по етнология. До 2009/2010 г. лекциите чете ст. ас. Вазкен Налбантян, а от 2010/2011 г. – авторът на този текст.

Днес въпреки всеобщия спад в кандидатстудентския интерес към специалности от социалните и хуманитарните науки и ограничения от Министерството на образованието и науката прием в Пловдивския университет дисциплината *Митология* продължава да разпалва интереса на студентите. В различните учебни години тя се преподава като задължителна или като избираема дисциплина пред студенти от специалностите „Етнология“, „Балканистика“, „История“, „Археология“, „Културен туризъм“, „Културна и социална антропология“. В процеса на преподаване често се правят препратки към дисциплината *Фолклорна култура*, защото връзките между митологичното и фолклорното наследство са особено важни с оглед деконструкцията и осмислянето на редица традиционни и съвременни културни феномени.

За изминалите 30 години от създаването на специалност „Етнология“ в Пловдивския университет се случиха много промени: обособи се Философско-историческият факултет (от 2004 г.) и самостоятелна катедра „Етнология“ (от 2008 г.), смениха се няколко ръководители и още повече учебни планове, някои колеги напуснаха аудиториите на Пловдивския университет, други вече не са сред нас¹⁰, някои продължават с лекциите, а други тепърва навлизат в академичната кариера. Онова, което успяваме да съхраним въпреки външния натиск и почти

¹⁰ Проф. Тодор Ив. Живков († 2001), проф. Александър Фол († 2006), проф. Евгения Мицева († 2006г.), проф. Минчо Драганов († 2011), ас. Вазкен Налбантян († 2015).

ежегодно променящите се изисквания от МОН, е едно устойчиво ядро от фундаментални етнологички дисциплини, между които напълно хармонично се вписва и дисциплината *Митология*. Тя придава онази нотка на загадъчност и екзотичност на специалностите към катедра „Етнология“ (често ги наричаме „орхидейни“), която приживе внесе проф. Евгения Мицева.

“Mythical” Legacy of Prof. Evgenia Mitseva at the University of Plovdiv

Summary: The article is an attempt to present the academic career of prof. Evgenia Mitseva at the Paisii Hilendarski University of Plovdiv. She joined prof. Todor Iv. Zhivkov’s academic team for the establishment of Ethnology Studies (from the academic year 1992/1993). From 1996 to 2005 prof. Evgenia Mitseva gave lectures in *General Mythology* and *Slavic Mythology* to students of Ethology, Bulgarian Philology and Ethnology, English Philology and Ethnology Studies. She was the scientific supervisor of more than 20 BA and MA theses, devoted to problems related to mythology, demonology, oral folklore, and ethnic communities in Bulgaria. Today, 30 years later, the *Mythology* discipline is still an important segment of the curricula of Ethnology, Cultural Tourism, Cultural and Social Anthropology, History and Archaeology Studies at the Faculty of Philosophy and History of Plovdiv University.

Keywords: University of Plovdiv, ethnology, mythology, lectures

Assist. Prof. Borislava Petkova, PhD
Department of Ethnology
Faculty of Philosophy and History
Paisii Hilendarski University of Plovdiv
Plovdiv, Bulgaria
e-mail: bpetkova@uni-plovdiv.bg



Моята среща с фолклористиката (в лицето на Евгения Мицева)

Велислав Алтънов

Творческите натури посвещават живота си на някаква кауза – научна, артистична или друга. А тяхното желание и страст, мотив за въпросното направление, обикновено бива запалено от някого или от нещо, което ги е заинтригувало, впечатлило и предизвикало интереса им. Не мога да кажа кое точно е послужило като катализатор, като повод и първопричина да „пламне“ интересът на другите колеги и последвалото им посвещение на етнологията и фолклористиката. Но за мен човекът, който първи провокира и би могло да се каже, предопредели моя интерес в това отношение, беше Евгения Мицева.

Това се случи през май на 1999 г. По онова време работех в Стара Загора по един проект на чуждестранна фондация, чрез която се полагаха основите на протестантското образование в България (отново, след като веднъж са били положени и след това унищожени от комунистическия режим след 1944 г.)¹. Във връзка с това водех лекции по богословски и културологични дисциплини. Експериментално бях подготвил лекции по предмет „Религиозни основи на българската народопсихология“. В съдържанието му бях включил история, културология, политика; разглеждах също елементи от бита на народа ни, някои негови особености и характеристики, като анализирах малко от това, което знаех за обичаи, обреди, фолклор. Съчетавах го и с виждания за приноса ни като народ в световната културна съкровищница. Вероятно по тези причини този предмет допадна на студентите, защото разкри-

¹ За първи път подобно образование се появява в българските земи още в първата половина на XIX в. След това то се разраства и се откриват няколко протестантски училища. Скоро след съветската окупация на България през 1944 г. всички те са закрити. Отворени са отново едва след 1989 г. – началото на демократичните промени в България (Несторова 1991: 25; срв. Бляк 1992).

ваше някои психологически особености на българина, близки до съзнанието и разбиранията им. В една от паузите между лекциите един от тях (Боби Иванов) ми каза, че видял плакат за научна конференция, свързана тъкмо с въпросния предмет. А след като приключихме в залата, той ме заведе на място и ми го показа. Плакатът гласеше: „Международна конференция „Интербалкански музикално-културни взаимодействия“, организирана от едноименен клуб с помощта на Фондация „Отворено общество“². Мястото беше недалеч от центъра, по-специално близо до операта – една зала в кооперация на улица „Методий Кусев“. Реших да посетя събитието и се отправих натам.

Конференцията. При влизането ми впечатление ми направиха интеллигентните лица, които се оказаха забележителни личности. Някои от тях бяха учени – етнологзи и фолклористи, които изнасяха доклади, след което имаше въпроси, отговори и дискусия. Други бяха такива, които работят с фолклорни състави за песни и танци. Помня имената на Гуено Ханджаров от Стара Загора, Орфета Хараланова от Търговище и др. После видях и самата Валя Балканска, за която бях слушал легенди, но не я бях срещал лично. Всички тях срещах за първи път, но както се оказа, не и за последен. Заех първото свободно място. Близо до мен седеше симпатична солидна дама. Интересен мъж на години със слаба фигура и любопитна визия изнасяше доклад. Попитах дамата кой е той и тя обясни, че бил Любен Ботушаров. Той говореше по тема, свързана с народната музика. Слушах и ми беше много интересно. Като се замисля, май това трябва да е била първата подобна конференция, на която съм присъствал. Имаше гости и от Турция, Сърбия, Румъния. С някои от хората се сближихме години по-късно: Николай Ненов и Веселка Тончева (по онова време още докторант). При започналата дискусия веднага взех участие и попитах дамата, току-що изнесла доклад, за славянската принадлежност на българите, какви точно източници е ползвала за изследването си. Тя отговори: „Основно руски“...

После доклад изнесе и проф. Николай Кауфман. Добре го помня, защото бях твърде впечатлен. Темата му се отнасяше за музиката на еврейските музиканти „клезмери“ – ашкеназски евреи, съжителствали дълго с молдавски българи и създали собствен фолклор въз основа

² Годишен отчет за 1999 г. на Институт „Отворено общество“, вж. http://www.osf.bg/downloads/1575380443/osf_annual_report_1999_bg.pdf, с. 15 (1.05.2017).

на български северняшки хорà, станали известни с обработката на композитора Дико Илиев. Професорът обясни защо смята, че формите на този тип нова еврейска фолклорна музика – триоли, размер 2/4 и пр., са в българска фолклорна схема, като посочи, че въпросният стил дори е наречен от някои учени „Булгариш“³. В същия размер са и някои румънски фолклорни песни отвъд Дунава, които той пусна на запис. Дори и една от най-популярните песни на съвременен Израел – „Шалом алейхем“, също била в този стил, ритъм и размер. Бях изключително впечатлен, защото въпросната песен, за която основно говореше професорът, „Хава Нагила“, бях слушал преди години и тя определено ми беше допаднала. Когато я чух за първи път, ми прилича на българска, макар че тогава предположих, че приликата е случайна. Чрез този доклад разбрах – сходството е било съвсем закономерно, въз основа на дълбоки културни преплитания, чрез които българите са повлияли върху музиката на ашкеназките евреи в Молдова⁴. Там, където слушах тази песен (на едно събрание на протестанти), тя се изпълняваше с български текст, съчинен по Евангелието. По-късно едно момче се досети, че прилича на северняшките хорà. Всичко това потвърди моите наблюдения по темата и след време започнах да цитирам разкритията на професор Кауфман в лекциите и беседите си. Както се оказва, дори в еврейския фолклор имало българска връзка...

Кафе пауза. Когато дойде почивката, всички станахме да се раздвижим. Наляхме си кафе, чай и взехме бисквити. Тогава се запознах с приятната елегантна дама, до която бях седнал. Тя се представи: „Евгения Мицева“. Аз отговорих: „Приятно ми е, Велислав Алтънов“. Раговорихме се – кой откъде е, с какво се занимава.

По време на следващата сесия и проф. Димитрина Кауфман, съпруга на Николай Кауфман, изнесе своя доклад. В него тя представи своите изследвания върху многогласното пеене при албанците. Нейната теза беше, че този тип изпълнение води началото си именно от техния народ (някога известни като арнаути) от западната част на Балкански полуостров. При дискусията проф. Николай Кауфман взе отношение, като се пошегува: „Тук няма да се съглася със съпругата си. У дома може и да не смея да го правя, но тук ще си позволя...“. Засмяхме се, а той продължи, като каза, че според него многогласното пеене на

³ Вж. Slobin 2002: 84; срв. и Feldman 1994.

⁴ Песента е записана под № 14 на компактдиск под аранжимент на проф. Н. Кауфман, вж. Kaufmann 1994.

Балканите е разпространявано по-скоро от куцовласите или арумъните, привеждайки някакви доводи в подкрепа на тезата си.

През поредната кафе пауза г-жа Мицева се разговори с един югославянин – колега от Сърбия, от което научих, че тя е и славист. Постепенно започнах да разбирам основната идея на конференцията. Тя беше, че на Балканите е по-логично да се говори за една единна балканска общност, в която са се смесвали различни влияния и традиции, отколкото за отделни народи. Друг е въпросът колко основателно е едно подобно становище. Бях предизвикан от това послание и в дискусиите между докладите изказах виждания, че принадлежността към определен тип култура или народ не би могла да бъде твърдо изключена, привеждайки своя аргументация. Например фактът, че мартеници днес се намират и в Румъния, и в Северна Гърция, не е непременно доказателство за тяхната „обща балканска“ същност, тъй като Северна Гърция съвсем доскоро (до началото на XX в.) е била компактно населена с българи. Освен това мартеници няма сред всички балкански народи, а само там, където мажоритарната част от населението в различни времена е била включвана към българската държава и отъждествява себе си именно като „българи“. В този смисъл румънският и българският народ днес са всъщност остатъци, части от разделен някога общ и единен народ, който е бил едно цяло през Средновековието (XII–XIX в.). Помня, че Орфета Хараланова, с която се запознах в една от паузите, шеговито ме упрекна: „Ама Вие го докарвате на национализъм бе, колега!“. За сметка на това провокативните ми думи намериха почва сред музикантите и танцьорите. Водачът на фолклорен състав от Стара Загора Гуено Ханджаров подкрепи моето, макар и малко крайно, твърдение... С други думи, получи се интересен и разгорещен дебат.

Вечерята в ресторанта на операта. Обикновено българинът се шегува, че „най-важните решения, открития и изводи“ се правят на маса. Нещо подобно се случи и с мен след запознанството ми с проф. Евгения Мицева. След края на сесията, вечерта на първия ден, цялата група излезе и тръгна в посока към операта. В началото и аз вървах заедно с тях, но постепенно се отделих, защото реших, че хората отиват на вечеря, която им се полага по право, тъй като са участници в събитието, за разлика от мен. Затова се спрях на около 30 м от тях, после се обърнах и тръгнах да се прибирам. С края на окото си видях, че един мъж на години, с очила, който се оказа диригент и беше в

организацията, говореше нещо с друг от участниците и гледаше към мен. Дори ме посочи с ръка... Стана ми малко неловко, че съм там, и се прибрах в квартирата си.

На другия ден, като дойдох за следващата сесия, разбрах какво е станало. Същият мъж дойде при мен и попита: „Вие защо си тръгнахте снощи? Имаше организирана вечеря в ресторанта“. Аз отговорих: „Е, аз не съм официален член на конференцията“, а той възрази: „Няма значение, Вие присъствате, вземахте участие в дискусиите. Довечера също ще има вечеря коктейл. Моля, заповядайте и Вие!“.

Усмихнах се и отговорих: „Благодаря“. За кой ли път се уверих как учтивостта, вниманието, благоразположението и човешката дума могат да изградят мостове, да предразположат човека, като станат основа за градивен контакт.

Купонът. Това изживяване трудно може да се опише. Във всеки случай то се запечати дълбоко в съзнанието ми и също е въздействало върху цялостното ми впечатление, върху усещането и преживяването ми. За първи път попадах в такава среда на фолклористи и фолклорни дейци. По същото време в България беше вихърът на попфолка, неправилно наричан чалга⁵, и много младежи посещаваха всеки ден заведения, където се свири точно такава музика, наречени впоследствие чалготеки. Никога не съм харесвал тази музика, но интересът към нея от страна на младите беше факт. И други младежи не са харесвали попфолка. Те отиваха на дискотеки или подобни танцувални барове. Там се потапяха в звученето на модерните ритми и танци, както и на западния тип рок, блус, техно и пр. музика. Имаше обаче хора, на които първото изобщо не им беше по вкуса, а второто вече им беше омръзнало. Те вероятно са мислили дали е възможно да се появи такова веселие, забавление, което да не е нито попфолк, нито от прозападен тип, а да е някак българско или със собствено патриотично звучащ стил и да е организирано така, че човек спонтанно да се потопи във веселието, което припознава като собствено присъщо или свое, българско. Аз бях от тях. Е, имах честта да попадна на точно такова място с точно такъв тип преживяване. И бях поразен.

⁵ „Чалгата“ е циганската сватбарска музика (по думите на композитора Георги Андреев през април 2003 г. в София). По нея неправилно в обществото на България са почнали да наричат и самия попфолк. Последното обаче е оригиналното му наименование.

След като вечерята беше вече попривършила, изведнъж Валя Балканска се изправи, извиси глас и поведе едно малко хоро, пеейки самостоятелно народна песен. Веднага се хванаха и други до нея. Беше изключително въздействащо, защото тези хора не се нуждаеха от съпровод – те самите бяха „музиката“; те я изпълняваха, ситнейки стъпките на хорото в ритъм с мелодията, следвайки собствената последователност в усещането за такт и цялостно преживяване. Сигурно нещо такова трябва да е била и самата обредност на народа ни при изначалната органичност във време на нейната битност? Включиха се и други. След малко засвириха и гайдите с присъщото им величествено звучене, извиращо сякаш из недрата на Родопите! Играчите пристъпваха в такт, сякаш изпълняваха ритуал, когато захванаха и ритмичния речитатив, който замести звуците от тупана: „Дъга-да-да-дъга-да, дъга да да, дъга да дъга да да-а-а!“⁶. След малко и самата Валя Балканска допълнително извиси гласа си с божествен ек, който изпълни залата, а играчите подхванаха ритъма и се извиха на дълго хоро... Хванах се и аз, естествено. Беше божествено! Направо не знаех къде се намирам! Вече нямаше значение кой какво мисли, какво предполага или какво знае, защото всички вкупом заедно преживяхме „магията“... на ритуала...

После играхме ръченица: мъже се надиграваха, жени не им оставаха длъжни: емоцията беше във вихъра си, а фон на всичко това бяха гайдата, гъдулката, тупанът и кавалът. И всичко това продължи досред нощ. И както се казва в народните приказки: „И аз бях там, и аз играх: и аз скачах, пих и се веселих!!!“.

Завръзката. Учили са ме, че множеството е по-важно от единицата, колективът – по-значим от отделното и общото, повече от частното. Дори в стихотворението на Никола Вапцаров се казва точно това: „Аз паднах, друг ще ме смени и толкоз. *Какво тук значи някаква си личност?!*“⁶ Е, аз не приемам точно това послание. И смятам, че промените се случват, че историята се пише именно от отделни важни и значими сами по себе си личности. От гледна точка на времето мисля, че тъкмо личността на Жени Мицева оцвети в тези топли краски и придаде значимост на цялостното въздействие и преживяване, на което станах едновременно свидетел и участник; точно тя помогна с топлотата

⁶ Борбата е безмилостно жестока... – <http://www.slovo.bg/showwork.php3?Au-ID=17&WorkID=178&Level=1> (6.05.2017).

и мекотата си за цялостното положително впечатление, формира отношението у мен за общото изживяване спрямо въпросната конференция. Жени беше човекът, който изигра ролята на катализатор в случая, който помогна да се предизвика цялостният ми интерес, положителните ми емоции, чувства и усещания за мекота и сигурност, които тя вдъхваше и които помня и до днес. Всъщност на това събитие имаше и други хора – учени, фолклорни дейци, организатори. Запознах се с почти всички тях. На вечерята седях на една маса с едни, после разговарях с други, общувах с трети. После играх хоро, хванат за различни ръце в различно време и в различни моменти. Признавам, че всички бяха много мили и внимателни хора. Но само с една от тях се сближих. Една-единствена се позаинтересува от мен и ме попита с какво се занимавам в момента, какво мисля да правя с бъдещето си, смятам ли да се развивам в областта на науката и как точно. Единствено тя възприе идеята да се видим отново и да продължим този приятелски контакт. Единствено Жени Мицева. Размених контакти и с много други колеги. Но само с нея се получи да установим връзка и да се видим отново след края на конференцията.

Първата ни среща в София. Около две седмици след като се прибрах в столицата, се обадох на Жени Мицева. Разбрахме се да се видим, а аз да донеса някакво предложение за дисертация. Вече имах идея за едно заглавие „Етически измерения на асимиляцията (културна, народностна, политическа)“. Но то беше повече в областта на философията, етиката, политологията и културологията като предназначено основно за Богословския факултет към Софийския университет „Св. Климент Охридски“, който бях завършил. Взех плана със себе си и се срещнахме с Жени на паметника „Левски“. Седнахме в едно кафене, поръчахме си питиета и се разговорихме. Тя попита какво съм донесъл като „проект“. Извадих плана и ѝ го показах. Без да възрази, макар че от начало беше ясно, че темата не е удачна, тя попита дали имам и нещо друго. Тогава споделих с нея това, че в Колежа в Стара Загора преподавам по предмет, чиято идея е моя – „Религиозни основи на българската народопсихология“. Тя веднага се усмихна и каза, че това звучи много добре. По онова време не бях съвсем наясно със системата и не разбрах каква точно е била идеята ѝ за моята дисертация, нито към коя институция да я направя. Мислех, че непременно трябва да е към ВУЗ, с който да се свържа, да започна да пиша и евентуално там да защита. Доста време след тази среща научих, че в БАН също е възможно да се кандидатства за докторантура и едва тогава осъзнах, че

Жени Мицева е имала предвид точно това – да започна да работя евентуално с нея, а тя да ми стане научен ръководител при изготвянето на дисертационен труд. Досещах се за това, но нещата не бяха ясно казани, а и тя е била много внимателна в подхода си към мен. Уговорихме се да направя план на евентуалния си проект за дисертация и да ѝ се обадя допълнително, след което да се видим и да го обсъдим.

Втория път се видяхме случайно. Тя се движеше по булевард „Мадрид“, когато се засякохме. Погледнато назад във времето, разбирам, че едва ли е било случайно. Аз я спрях и се поздравихме. Тя каза, че не се чувства съвсем добре и че кръстът я боли. Но попита кога ще ѝ се обадя. Признах ѝ, че нищо не съм направил по договорката до момента, но че веднага щом стана готов, ще ѝ звънна. Тя се усмихна и каза: „Добре, ще чакам“. Разделихме се.

И това беше всичко.

Повече не я видях. Неволната раздяла не беше резултат от преднамерени действия или недоразумения – бях с прекрасни впечатления от нея, а тя също беше благоразположена към мен. Беше въпрос на стечение на обстоятелствата – ангажиментите ми около работата в Стара Загора: заетостта ми се увеличи с ръководството на допълнителни курсове и това на практика погълна времето ми за следващите няколко години. Когато се роди дъщеря ми, напуснах работа, така че през 2004 г. окончателно се освободих от ангажиментите в Колежа и взех решение целенасочено да пиша дисертация. За зла участ, бях изгубил някъде телефона на Жени Мицева и макар да исках да се свържа с нея, вече няхах контакт. Връзката вече се беше разпаднала.

Развръзка. През 2005 г. най-сетне се спрях на конкретна тема и започнах работа по дисертацията си към Нов български университет (НБУ), „Департамент изкуствознание и визуални изкуства“. Темата беше в областта на църковната социология, етнология, културология и християнската антропология. Тогава няхах идея за бъдещата си реализация, нито каквото и да било виждане за работа непременно в БАН. През юни 2011 г. завърших окончателно и защитих докторската си дисертация. Година по-късно, през 2012 г., по предложение на проф. Милена Беновска, която беше ръководителят на работата ми в НБУ, подадох документи в Института по етнология и фолклористика с Етнографски музей (ИЕФЕМ). Прие ги тогавашният директор на Института проф. Лозанка Пейчева и веднага ме назначиха като проучвател в архива. Есента на същата година проф. Албена Георгиева ме покани да

работя при нея, в секция „Антропология на словесните традиции“. С удоволствие приех и от началото на 2013 г. се преместих там.

Един ден бях в ИЕФЕМ, в библиотеката на Института на ул. „Акад. Георги Бончев“. Помня, че търсех някаква литература и „случайно“ погледът ми попадна на корицата на една книга, озаглавена „Арменците в България – култура и идентичност“. Погледнах за автора и... подскочих! Това беше не друг, а самата Евгения Мицева. Веднага се обърнах към библиотекаря Михаил Желев: „Мишо, Евгения Мицева при вас ли е (в смисъл тук, в Института) ли работи?“. Той ме погледна, замълча за миг и отговори: „Тя почина. Преди седем години...“.

Онемях. Трудно мога да опиша сблъсъка на чувства, емоции, състояния и настроения, които се струпаха в съзнанието ми. Имаше смес от съжаление, гняв, самоосъждане и какво ли не още, което хаотично се заблъска в главата ми. Зяпнах от изумление, разочарование, горчивина и... Успях само да кажа: „О-о-о, много съжалявам...“.

Библиотекарят продължи: „Е, дъщеря ѝ е тук... При нас“.

Последното някак пропуснах покрай ушите си. Останах известно време така. Гледах някъде в пространството пред себе си. И една въздишка се отрони от устните ми. Едно приятелство, контакт с невероятен човек и учен, се беше разпаднало още преди да започне... Някак безвъзвратно. И непоправимо. Аз пропуснах възможността да опозная, да се сближа с един човек като Евгения Мицева; нещата, които можеше да се случат, покрай това – смислените и ползотворни взаимоотношения, които да се развият; вероятните възможности, които да се случат, и пр. и пр. Времето за всичко това беше свършило. И аз бях пропуснал възможността за всичко това – то да се случи и от него да произтече нещо важно и значимо.

Интересно, че вече се бях сприятелил с д-р Ирина Коларска, макар по онова време все още да не знаех, че точно тя е дъщерята на Жени Мицева. А когато го научих, веднага отидох при нея и ѝ казах: „Ирка, искам да ти разкажа нещо за един твой много скъп човек. Той всъщност е скъп и за мен...“.

Епилог. Благодарен съм, че обстоятелствата ме свързаха, макар и за кратко, с една чудесна личност – майка, жена, учен, педагог, с човек със свой собствен и значим принос към науката като Жени Мицева. Все още звучат в ушите ми думите ѝ, с които тя ме насърчи независимо от всичко непременно да започна да пиша своята дисертация. Тя пося в съзнанието ми идеята за работа в областта на фолклористиката,

конкретно в БАН. Действително, ние бяхме заедно за малко време. Но думите ѝ се оказаха пророчески за мен и предопределящи житейския ми път. Днес, повече от 20 години след това „случайно“ запознанство, заедно с нейната директно изказана към мен покана за научна реализация аз вече съм изследовател с докторска степен в БАН. И което е още по-интересно, това е точно в ИЕФЕМ, където Жени е прекарала живота си в научни изследвания и разкрития.

А още по-изумителното е, че работя врата до врата с нейната дъщеря Ирина Коларска, с която сме в много добри приятелски и колегиални отношения. Е, дъщеря ѝ ме увери, че нейната майка е била по принцип мила и внимателна с всички, не само към мен, факт, в който изобщо не съм се съмнявал. Не съм и предполагал нещо друго. За мен обаче неоспорим и твърде значим остава фактът на провиденциалното отношение на Жени към моята персона, което очевидно е дало своите резултати и е оказало своето влияние за развитието и оформянето на житейския ми път, както и за научната ми кариера.

* * *

П. П. Накрая искам да посъветвам всички, на които им се случи да срещнат в живота си подобен изключителен учен и безкрайно интересен човек като Жени Мицева: в никакъв случай не отлагайте обаждането си и създаването на връзка с него, не бавете срещите и контактите си с него до безкрай. Именно защото може би разполагате с ограничено време, което бихте могли да използвате, за да се сблизите, да прекарате заедно време, да бъдете обогатени и дори вие да допринесете с нещо за него. Именно защото като мен може да пропуснете завинаги възможността за едно значимо приятелство, за сериозна възможност, която да помогне за развитието ви, изобщо за един необходим и ценен контакт с такъв човек. Защото после вече ще е късно и за съжаление, и за разкаяние. Моментът ще е безвъзвратно пропуснат.

Аз го научих по трудния начин. Но четейки думите ми, вие може поне да опитате да избегнете подобна развръзка в живота си.

Литература

Бляк, Флойд 1992: *Американският колеж в София*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.

Несторова, Татяна 1991: *Американски мисионери сред българите 1858–1912*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.

- Feldman**, Walter Z. 1994: Bulgărească/Bulgarish/Bulgar: The Transformation of a Klezmer Dance Genre. – *Ethnomusicology* 38 (1), 1–35.
- Kaufmann**, Nikolai 1994: *Jewish Songs from Bulgaria*. Composer Nikolai Kaufman. Conductor Roumen Tsonev. CD. [Sofia]: Gega New. – <http://www.russiandvd.com/store/product.asp?sku=37027> (1.05.2017).
- Slobin**, Mark (ed.) 2002: *American Klezmer: Its Roots and Offshoots*. Berkeley: University of California Press.

Assist. Prof. Velislav Altanov, PhD

Department of Anthropology of Verbal Traditions
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum
Bulgarian Academy of Sciences
1113 Sofia, Bulgaria



Библиография



Библиография на проф. д.ф.н. Евгения Мицева

I. КНИГИ

- 1994:** *Български фолклорни приказки. Каталог.* В съавторство с Лиляна Даскалова-Перковска, Доротея Добрева, Йорданка Коцева. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“. 824 стр.
- 1994:** *Невидими нощни гости.* София: Наука и изкуство. 181 стр.
- 1995:** *Typenverzeichnis der bulgarischen Volksmärchen* (von Liliana Daskalova Perkowski, Doroteja Dobрева, Jordanka Kocева & Evgenija Miceva. Bearbeitet und herausgegeben von Klaus Roth). FF Communications No 257. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica. 425 pp.
- 2001:** *Арменците в България – култура и идентичност.* София: IMIR. 271 стр.
- 2002:** *Фолклор от Сакар. Част 1. Разказан фолклор. Сборник за народни умотворения.* Кн. 62. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“. 310 стр.
- 2007:** *Арменците разказват за себе си...* (в съавторство със Сирануш Папазян-Таниелян). София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“. 616 стр.

II. СЪСТАВИТЕЛСТВО НА СБОРНИЦИ

- 1985:** *Народна проза от Благоевградски окръг (Нови записи).* Сборник за народни умотворения. Кн. 58 (съсъставителство с Лиляна Даскалова, Доротея Добрева, Йорданка Коцева). София: Издателство на Българската академия на науките. 540 стр.
- 1996:** *Банско. Изследвания и материали* (съсъставителство с Мила Сантова). София: Издателство на Българската академия на науките. 280 стр.
- 1997:** *Наследството на Траяна: Приказки и песни.* София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“. 232 стр.
- 1999:** *Общности и образи. – Български фолклор,* 1–2.

2005: *Пространства на другостта*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“. 320 стр.

III. СТУДИИ И СТАТИИ

1. МИТОЛОГИЯ И ДЕМОНОЛОГИЯ

- 1981:** Народни представи за бродещите нощем свръхестествени същества. – *Български фолклор*, 7, 52–65.
- 1988:** Култът към мъртвите в обредната система на българите. – В: *Втори конгрес по българистика. Доклади*. Т. 15. *Фолклор*. София: Българска академия на науките, 466–473.
- 1989:** Демоничният персонаж във фолклорната проза. – В: *Регионални проучвания на българския фолклор*. Т. 1. *От Тимок до Искър*. София: Българска академия на науките, 78–86.
- 1989:** Свят и анти-свят. – В: *Единство на българската фолклорна традиция*. София: Българска академия на науките, 336–349.
- 1991:** Демонични персонажи в южнославянския фолклор. – В: *Проблеми на българския фолклор*. Т. 8. *Българският фолклор в славянската и балканската културна традиция*. София: Българска академия на науките, 190–195.
- 1992:** Świat i antiświat. – *Etnolingwistyka* (Lublin), 5, 31–43.
- 1994:** Old Time Wizards and Present Day Extrasenses. – In: *The Magical and Aesthetic in the Folklore of Balkan Slavs*. Papers of International Conference. Belgrade: Library Vuk Karadžić, 157–164.
- 1997:** Орисниците – демони на съдбата. – В: *Етно-културолошки зборник за проучване културе Источне Србије и суседних области*. Т. 3. Сврљиг: Етно-културолошка радионица, 99–105.
- 1998:** Вярата в добрите и лошите сили – митология на славяните. – В: *Славянска филология*. Т. 22. *Доклади за XII международен конгрес на славистите в Краков, Полша*. София: Българска академия на науките, 293–298.

2. ФОЛКЛОРНА ПРОЗА

- 1972:** Русская народная проза. Русский фольклор. Т. 8. – *Известия на Етнографския институт с музей*, 14, 1973, 469–477 (в съавторство с Василка Кузманова).
- 1975:** Носители на народната проза в Огражденско, Пиринския край. – *Български фолклор*, 2, 77–80.
- 1976:** Съвременно състояние на народната проза в Благоевградски окръг днес. – В: *Проблеми на българския фолклор*. Т. 2. *Фолклор и народни традиции*. София: Българска академия на науките, 210–214.

- 1977:** Антицърковни мотиви в българския приказен фолклор. – В: *Проблеми на българския фолклор*. Т. 3. *Фолклор и общество*. София: Българска академия на науките, 112–115.
- 1979:** Въпроси из типологията на българските суеверни разкази. – В: *Проблеми на българския фолклор*. Т. 4. *Фолклор, език и народна съдба*. София: Българска академия на науките, 83–88.
- 1980:** Народна проза. – В: *Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания*. София: Българска академия на науките, 540–560.
- 1984:** Каталог на българската фолклорна приказка (Предварителни материали). (В съавторство с Лиляна Даскалова, Доротея Добрева, Йорданка Кочева). – *Български фолклор*, 2, 81–100.
- 1984:** Каталог на българската фолклорна приказка (Предварителни материали). (В съавторство с Лиляна Даскалова, Доротея Добрева, Йорданка Кочева). – *Български фолклор*, 3, 49–60.
- 1992:** От религиозни представи до антирелигиозни настроения. – *Македонски фолклор*, XXIV, бр. 48, 41–45.
- 1994:** Една българка (не по Иван Вазов). – *Български фолклор*, 5, 121–124.
- 1997:** Хиперболатата в епоса – поетичен похват или семантичен код. – В: *Кралот Марко во историјата и во традицијата*. Прилеп: Институт за старословенска култура, 201–209.
- 1997:** Иманярството като сюжет във фолклорната проза. – *Българска етнология*, 3–4, 201–209.
- 2000:** Морето и приказката. – В: *Морето, културата и фолклорът. Научни четения по хуманитаристика*. Бургас: Международен фолклорен фестивал, 105–113.
- 2002:** И от приказките нещо... (в памет на Йордан Захариев). – *Известия на Исторически музей Кюстендил*, 6, 179–183.

3. СЛАВЯНСКА ПРОБЛЕМАТИКА

- 1991:** Бајането кај јужните словени. – *Спектар*. Списание на Институтот за литература при Филолошкиот факултет. Скопје: Институт за литература.
- 1995:** Тематични и мотивни сходства в неприказната епика на јужните славяни. – В: *Епос, етнос, етос. Епосът във фолклорната култура на славянските и балканските народи*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 231–254.

4. ФОЛКЛОР И СЪВРЕМЕННОСТ

- 1993:** Събитийност и нови фолклорни форми. – *Български фолклор*, 4, Политика и фолклор, 56–63.
- 1996:** Фамилия Герини – специфично и типично явление. – В: *Банско. Изследвания и материали*. София: Българска академия на науките, 60–79.

- 1996:** Носители на фолклор – „медиатори“ между традиция и съвременност. – *Известия на Исторически музей Кюстендил*, 4, 101–107.
- 1996:** Форми на комуникация чрез фолклора. – В: *Проблеми на социолингвистиката*. Т. 5. *Езикът на социалните контакти*. София: Международно социолингвистическо дружество, 357–362.
- 1997:** Отзвук на политическите проблеми в съвременния фолклор (Ново ли е новото? ...). – В: *Преходът в България през погледа на социалните науки*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 124–131.
- 1999:** Ученическият фолклор – съвременна форма на социализация. – In: *W kregu kultury Słowian*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 52–57.
- 1999:** Ученическият фолклор и детето. – В: *Селското дете – шансове за бъдеще*. София: Аля, 141–150.
- 2002:** Тенденции в развитието на фолклора (Една гледна точка). – В: *Фолклор, традиции, култура. Юбилеен сборник в чест на Стефана Стойкова*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 331–338.

5. ПРОУЧВАНИЯ НА ЕТНИЧЕСКИ ОБЩНОСТИ

- 1991:** Môt góc cưa Viet Nam cô kính vâ hien Đai [Един кът от стария и съвременен Виетнам]. – *Văn hóa dân gian* (Hã Nội) 1 (33), 63–69.
- 1992:** Вярванията и представите на виетнамците. – *Български фолклор*, 4, 75–80.
- 1994:** За облика на една етническа общност. – В: *Равновесие*. Бюлетин на МЦПМКВ, год. II, бр. 4, 2–3.
- 1998:** Приказките на циганите. – В: *Студии романи*. Т. 5–6. *Змийският пръстен*. София: Литавра, 173–177.
- 1998:** The Tales of Gipsies. – In: *Studii Romani*. Vol. 5–6. *The Snakes Ring*. Sofia: Litavra, 171–174.
- 1998:** Арменци (в съавторство със Сирануш Папазян-Таниелян). – В: *Общности и идентичности*. София: Петекстон, 138–154.
- 1998:** Armenians. (E. Mitseva, S. Papazian-Tanielian). – In: *Communities and Identities in Bulgaria*. Ravenna: A. Longo Editore, 111–122.
- 1998:** Арменците в България (в съавторство със Сирануш Папазян-Таниелян). – В: *Общности и идентичности в България*. София: Петекстон, 138–154.
- 1999:** Арменците в България и техният фолклор. – *Български фолклор*, 1–2, 94–102.
- 1999:** Арменската литература и фолклор в арменските училища в България. – В: *Литературата на малцинствата в България след Освобождението*. Т. 1. София: „Карина М“, 146–154.
- 1999:** Кюрдите – нова имигрантска общност. – *Български фолклор*, 1–2, 122–128.
- 2000:** Tradition and Inovations in the Feasts of the Armenian Community in Bulgaria. – *Etudes Balkaniques*, 3, 35–41.

- 2001:** Фолклорната култура на арменците в България. – В: *Българи и арменци заедно през вековете*. София: Тангра ТанНакРа, 300–330.
- 2005:** „Освободената идентичност“ (по материали от кюрдската общност). – В: *Проблеми на българския фолклор*. Т. 10. *Фолклор, идентичност, съвременност*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 421–427.

6. ОБЩИ ВЪПРОСИ

- 1975:** Народно богатство на Пиринския край. – *Векове*, 2, 87–91.
- 1980:** Подновена традиция. – *Български фолклор*, 6, 76–77.
- 1993:** Интересите на чужди изследователи към българския фолклор. – *Балканистичен форум*, 1, 34–38.
- 1998:** Еротичен фолклор – среда на разпространение и носители. – В: *Езикът на женското в културата днес. Версията на Ерато (каталог)*. София: Институт за съвременно изкуство, 38–40.
- 1999:** Многоликостта на тлаката. – В: *Етно-културолошки зборник за проучване културе Источне Србије и суседних области*. Т. 5. Сврљиг: Етно-културолошка радионица, 73–76.
- 2000:** Жената и женският персонаж в света на отвъдното. – В: *Селската жена на прага на новия век*. София: Аля, 157–164.
- 2000:** Между езическото и християнското. – *Studia slawistyczne Opolsko-Ostrawskie Studia Slavica*, 4, 43–47.
- 2000:** Erotski folklor i negovi nosioci. – In: *Erotsko u folkloru Slovena*. Beograd: Stubovi kulture, 464–473.

7. УЧЕНИЧЕСКИ ПОМАГАЛА

- 1993:** Приказките на българина. [Предговор]. – В: *Български народни приказки*. Съст. Лилия Старева. Библиотека „Листа за ученика“. София: Издателство „Листа“, 1–10.
- 1997:** Баснята – същност и функция. [Предговор]. – В: *Българските басни*. Съст. Лилия Старева. Библиотека „Листа за ученика“. София: Издателство „Листа“, 1–12.

8. НАУЧНИ СЪОБЩЕНИЯ И РЕЦЕНЗИИ

- 1975:** Трети национален симпозиум на българските фолклористи. – *Векове*, 6, 88–89.
- 1980:** Югославия (Преглед на фолклористични списания). – *Български фолклор*, 6, 84–85.

- 1981:** Национална конференция на българските етнографи. – *Български фолклор*, 7, 102–104.
- 1981:** Теоретична конференция в Михайловград. – *Български фолклор*, 7, 91–93.
- 1984:** Нов труд за проблемите на фолклорната митология. – *Български фолклор*, 2, 108–110.
- 1985:** Защитени кандидатски дисертации по фолклористика (в съавторство с Владимир Пенчев). – *Български фолклор*, 3, 119–122.
- 1985:** Първо национално фолклорно наддумване. – *Български фолклор*, 4, 72–74.
- 1987:** Признателността на поколенията (информация за сесията в памет на Димитър Маринов). – *Звено*, 1, 5–7.
- 1988:** Събор в памет на Васил Левски. – *Български фолклор*, 3, 105–109.
- 1990:** Наблюдение върху фолклорни словесни форми в гр. Банско. – *Български фолклор*, 2, 68–79.
- 1990:** Анекдота и вицу у једном малом бугарском граду. – In: *Rad XXXVII. Kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, Plitvička jezera*. Zagreb: Savez udruženja folklorista Jugoslavije: Društvo folklorista Hrvatske, 345–348.
- 1990:** Цветок папоротника. Литовские мифологические сказания. Сост. Норбетрас Велюс. Перевод с литовского Е. А. Соловьевой. Вильнюс: Вага. – *Български фолклор*, 2, 111–112.
- 1991:** Владимир Цветановић. Вуковим трагом на Косову. Лирике народне песме. Анекдоте и шале. Народне пословице изреке. Београд: Рад. 1989, 266. – *Български фолклор*, 3, 121–125.
- 1991:** XXXVII Конгрес на дружеството на фолклористите в Югославия. – *Български фолклор*, 1, 97–99.
- 1992:** Бронислава Кербелите. Историческое развитие структур и семантики сказок (на материале литовских волшебных сказок). Вильнюс, 1991. – *Български фолклор*, 3, 99–101.
- 1993:** Ученическият и студентският фолклор – обект на изследователски интерес. – *Български фолклор*, 5, 112–114.
- 1994:** Девоиче бело и цървено. Сборник народни песни от Босилеградско. Събрала и подготвила Вукица Иванова-Стоименова. Ниш, 1990. – *Български фолклор*, 1, 135–137.
- 1994:** Владимир Пенчев. Българо-чешки фолклористични контакти през Възраждането. – *Български фолклор*, 5, 131–133.
- 1994:** С любов към песните на българите от Босилеградско. – *Информационен бюлетин на Културно-просветния център „Васил Априлов“ при МНО*, год. I, 4, 29–32.
- 1996:** Делчо Тодоров. Приказки от Северозападна България. Т. 1. – *Българска етнология*, 3, 136–138.
- 1996:** Три нови книги на фолклориста Анатоли Анчев. – *Българска етнология*, 2, 95–98.

- 1996:** Танас Вражиновски: Убавините на Македонија низ преданија. Скопје: Матица Македонска, 1995. – *Български фолклор*, 1–2, 159–160.
- 1997:** Љубинко Раденковић. Народна бајања код Јужних Словена. Београд: Просвета, 1996. – *Български фолклор*, 4, 1997, 177–181.
- 1997:** Международна научна сретња в сѣседна Југославија. – *Български фолклор*, 5–6, 150–151.
- 1999:** Марко Цепенков. *Фолклорно наследство*. Т. 1. *Автобиографија. Песни. Пословици и карактерни изрази*. Софија: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“. – *Български фолклор*, 4, 112–114.
- 1999:** Международен фолклорен фестивал – Бургас. – *Български фолклор*, 4, 109–111.
- 2000:** Ценен труд из фолклорното наследство на Марко Цепенков. – *Македонски преглед*, 3, 172–175.
- 2001:** Карол-Матей Иванчов – банатски фолклорист. – *Literaturna miselj*, IX GUD, 3–4 (23–24). Timișoara: Uniunea Bulgară din Banat, 12–14.
- 2002:** Чудо у словенским културама. Уредио Дејан Ајдачић. Нови Сад: „Апис“, 2000, 354 стр. – *Български фолклор*, 2, Чудото, 96–98.

Ирина Коларска



Приложение

Константин Панайотов
Арменци фотографи и паметта за Варна

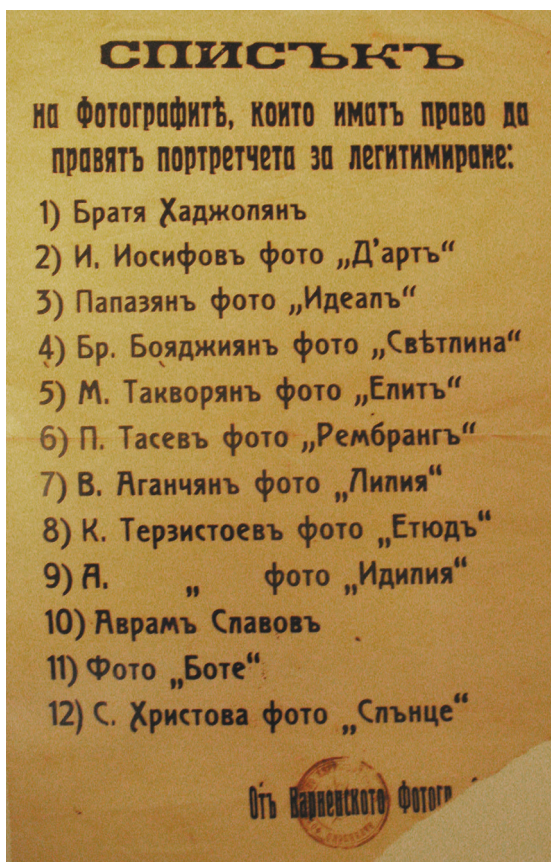


*Ил. 1. Студиото
на Братя Хаджожян, края на XIX в.
Личен архив на Арто Хаджожян*



*Ил. 2. Съвременен изглед на сградата със запазения до днес фирмен надпис.
Сн. Константин Панайотов*

*Ил. 3. Списък на
фотографски ателиета
във Варна, които имат
право да изготвят снимки
за документи,
30-те години на XX в.
Личен архив
на Арто Хаджожян*



*Ил. 4. Характерна портретна
фотография от ателие
„Пилибосян“ – „дядото
на фотошопа“.
На гърба – фирмен печат
с надпис: „Художник-фотограф
С. Пилибосян. Сталин. 23.V.1956“*



Ил. 5. Жилищна сграда във Варна, началото на XX в.
 Фотоателие „Братя Хаджожян“. ЦДА – София, ф. 3К, оп. 7, а.е. 321, л. 11



Ил. 6. Изглед към комплекс „Златни пясъци“ от 1969 г.
 Фотограф: Т. Хорисян. ЦДА – София, ф. 720, оп. 5, а.е. 44-2, инв. № 69-3581-27

Любомир Миков

Чешми, свързани с османската култова архитектура в България



*Ил. 1. Павилионният тип чешма в двора на Томбул джамия
в Шумен (1744 г.)*

Ил. 2. Каменният корпус на чешмата в двора на Томбул джамия в Шумен



Ил. 3. Капител от колона на чешмата в двора на Томбул джамия в Шумен



Ил. 4. Декорация на купола на чешмата в двора на Томбул джамия в Шумен отвътре



*Ил. 5. Джамий-
ската чеима
в Казанлък
(1843–1844)*



*Ил. 6. Плоча със строителен надпис от чеима при тюрбето
на Хъдър баба в с. Богомил, Харманлийско (1646–1647)*



Ил. 7. Намазгях чешма в района на с. Белоградец, Варненско (1869–1870)



Ил. 8. Михрабната ниша на гърба на централната чешма край с. Белоградец, Варненско



Ил. 9. Чешмата с намазгяха в района на гр. Суворово, Варненско (1867–1868)

МИТОВЕ. ФОЛКЛОР. ЕТНОСИ
Сборник в памет на проф. д.ф.н. Евгения Мицева

Българска
Първо издание

Рецензенти:
доц. д-р Екатерина Анастасова
доц. д-р Станой Станоев

Редактор: Албена Накева
Редактор на английските резюмета: Боряна Александрова
Художник на корицата: София Попйорданова
Графичен дизайнер: Даниела Василева

Формат: 70х100/16
Печатни коли 18 + 0,5 п.к. цветно приложение

Печатница на Издателството на БАН „Проф. Марин Дринов“
1113 София, ул. „Акад. Георги Бончев“, бл. 5

www.press.bas.bg

ISBN 978-619-245-364-0 (print)
ISBN 978-619-245-363-3 (e-book)

DOI 10.7546/IEFSEM.MFE.2023

Сборникът в памет на проф. д.ф.н. Евгения Мицева „Митове. Фолклор. Етноси“ съдържа текстове на близо двадесет автори, фокусирали в себе си почитта и уважението на онези, които са работили с Евгения Мицева, и на онези, които са се учили от нея. Статиите са обединени тематично в няколко раздела, предлагащи анализи в проблемните полета на митологията, демонологията и обредността, на фолклористиката, при това от различни ракурси, на трансформациите в културните и етническите специфики, на наследствата и идентичностите в етничен аспект и т.н. Обособен е и раздел, озаглавен „Пътешките на спомена“, който предлага визии за човека и учения Евгения Мицева.

Видната наша изследователка остави широка диря в различни области на познанието, остави и свои ученици и последователи и затова остава трайно в сърцата на хората от колегията.

Надяваме се, че сборникът ще намери своите читатели, напомняйки на едни за колегата Жени, на други – за учителката Евгения, и на всички – за характерните проблематики, владели изследователката Евгения Мицева.

www.press.bas.bg



9 786192 453633

