

Етнографски проблеми на народната култура

14
ТОМ



Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“

**ЕТНОГРАФСКИ ПРОБЛЕМИ
НА НАРОДНАТА КУЛТУРА**

ТОМ 14



BULGARIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE FOR ETHNOLOGY AND FOLKLORE STUDIES
WITH ETHNOGRAPHIC MUSEUM

**ETHNOGRAPHICAL PROBLEMS
OF TRADITIONAL CULTURE**

VOLUME 14

Sofia • 2026

Prof. Marin Drinov Publishing House
of Bulgarian Academy of Sciences

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

ИНСТИТУТ ЗА ЕТНОЛОГИЯ И ФОЛКЛОРИСТИКА
С ЕТНОГРАФСКИ МУЗЕЙ



ЕТНОГРАФСКИ ПРОБЛЕМИ НА НАРОДНАТА КУЛТУРА

ТОМ 14

София • 2026



Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“

Том 14 от поредицата „Етнографски проблеми на народната култура“ обединява седем студии. Две от тях са в полето на историко-етнологичните изследвания. С методите на историческата етнология е открито преплитането между национално, религиозно и мистично в съвременна Мадара, едно от ключовите места в историята и паметта на нацията. Анализирани са християнско-мюсюлманските взаимодействия и динамиката в предаването на наследството в две източноалбански села (Ърбеле и Горно Кърчише), където от втората половина на XIX в. се променя етническият и конфесионален пейзаж. В полето на етнологията на съвременността попадат други две от изследванията в сборника. Те се съсредоточават върху „малкия град“ – проследени са съвременните процеси на създаване и поддържане на места на памет в Българчик и отнасянето на съответстващия им наратив към локалната колективна памет; коментира се „деинституционализацията“ на децата в риск – извеждането им от специализираните институции и населяването им в приемни семейства, както и участието на неправителствения сектор в тези процеси. Три от разработките в сборника са в класическото поле на традиционната култура и изкуство. В тях се представят сватбената обрядност и бракът на българите от Украйна и Молдова с фокус върху обичаите и обредите от годежа до неделния сватбен ден; анализирана е полисемията на оброчен паметник от село Киселево, област Монтана, от гледна точка на теорията на В. Топоров за универсалните знакови комплекси и съобразно принципите на традиционното пластично изкуство; разгледана е връзката между кулинарния код и мъртвите, осмисляни като души на праведници и на грешници, посредством знаковата функция на месната храна.

Изданието представлява интерес както за специалисти от областта на хуманитарните и социалните науки, така и за по-широк кръг читатели.

На първа корица: *Кумата с елхата (кумово дърво), с. Пандъклий (Ореховка), Болградски район, Одеска област, Украйна. Възстановка от 2007 г. по време на теренни изследвания в селото.*

На четвърта корица: *Меденик – питки, намазани с мед и със забодени върху тях сух босилек и китки, с. Хасан-Батър. Възстановка от събора „С България в сърцето“ в гр. Каварна през 2024 г.*

Съставител:

Доц. д-р Мария Маркова

Редакционна колегия:

Доц. д-р Валентина Васева

Доц. д-р Галин Георгиев

Доц. д-р Ива Кюркчиева

Доц. д-р Мария Маркова

Рецензенти:

Проф. д-р Ана Лулева

Доц. д-р Николай Вуков

© Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей – БАН, 2026

© Мария Кирилова Маркова, съставител, 2026

© Константин Атанасов Жеков, художник на корицата, 2026

© Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“, 2026

ISSN 2815-5319

СЪДЪРЖАНИЕ

МАДАРА: ИСТОРИЯ, НАЦИОНАЛНО ВЪОБРАЗЯВАНЕ И ЕЗОТЕРИКА / 7

Евгения Троева

ПРЕДАВАНЕ НА НАСЛЕДСТВО И РИТУАЛНОСТ В ПРОМЕНЯЩ СЕ ЕТНОКОН-
ФЕСИОНАЛЕН ПЕЙЗАЖ. ЕТНОГРАФСКО ИЗСЛЕДВАНЕ В РЕГИОНА ПОЛЕ,
ИЗТОЧНА АЛБАНИЯ / 32

Ивайло Марков

ЕТНОГРАФСКИ ПРОБЛЕМИ НА СВАТБАТА И БРАКА ПРИ БЪЛГАРИТЕ ОТ УК-
РАЙНА И МОЛДОВА. ЧАСТ ВТОРА: ОБИЧАИ И ОБРЕДИ ОТ ГОДЕЖА ДО СВАТ-
БАТА В НЕДЕЛЯ / 57

Галин Георгиев, Милена Маринова

ПОЛИСЕМИЯТА НА ЕДИН ПЛАСТИЧЕН ОБРАЗ: РЯДЪК ОБРОЧЕН ПАМЕТНИК
ОТ С. КИСЕЛЕВО, ОБЛ. МОНТАНА / 115

Методий Рождественский

МЕСОТО В ХРАНАТА НА МЪРТВИТЕ СПОРЕД МАТЕРИАЛИ ОТ ТРАДИЦИОН-
НИЯ ПЕРИОД В КУЛТУРАТА НА БЪЛГАРИТЕ / 167

Мария Маркова

ПО СЛЕДИТЕ НА КОЛЕКТИВНАТА ПАМЕТ: КОНСТРУИРАНЕ НА ПОЛОЖИТЕ-
ЛЕН ОБРАЗ ПО ПРИМЕРА НА МАЛКИЯ ГРАД / 190

Светлана Антова

„ДЕИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ“ НА ДЕЦА В БЪЛГАРИЯ – ОТ ДЪРЖАВНИТЕ
ДОМОВЕ (ИНСТИТУЦИЯ) КЪМ СЕМЕЙНА ИЛИ БЛИЗКА ДО НЕЯ СРЕДА / 211

Христинка Башева-Николова

ЗА АВТОРИТЕ / 234

CONTENTS

MADARA: HISTORY, NATIONAL IMAGINATION, AND ESOTERICISM / **7**

Evgenia Troeva

TRANSMISSION OF HERITAGE AND RITUALITY IN A CHANGING ETHNO-CONFESSIONAL LANDSCAPE. AN ETHNOGRAPHIC STUDY IN THE PÓLE REGION, EASTERN ALBANIA / **32**

Ivaylo Markov

ETNTHNOGRAPHIC PROBLEMS OF WEDDING AND MARRIAGE PRACTICES AMONG BULGARIANS FROM THE UKRAINE AND MOLDOVA. PART II: FEATURES OF CUSTOMS AND RITUALS FROM THE ENGAGEMENT TO THE WEDDING DAY IN SUNDAY / **57**

Galin Georgiev, Milena Marinova

THE POLYSEMY OF A PLASTIC IMAGE: A RARE VOTIVE MONUMENT FROM KISELEVO, MONTANA REGION, NORTHWEST BULGARIA / **115**

Metodij Rozhdestvenskij

THE MEAT IN THE DIET OF THE DEAD ACCORDING TO MATERIALS FROM THE TRADITIONAL PERIOD OF THE BULGARIANS / **167**

Maria Markova

ON THE TRAIL OF COLLECTIVE MEMORY: CONSTRUCTING A POSITIVE IMAGE THROUGH THE EXAMPLE OF A SMALL TOWN / **190**

Svetlana Antova

‘DEINSTITUTIONALIZATION’ OF CHILDREN IN BULGARIA FROM STATE HOMES (INSTITUTION) TO A FAMILY OR CLOSE-TO-FAMILY ENVIRONMENT / **211**

Hristinka Basheva-Nikolova

ABOUT THE AUTHORS / **234**

МАДАРА: ИСТОРИЯ, НАЦИОНАЛНО ВЪОБРАЗЯВАНЕ И ЕЗОТЕРИКА

Евгения Троева

Настоящият текст е фокусиран върху включването на Мадара в националната културна памет, превръщането на Мадарския конник в символен ресурс за българската идентичност, на околността му – в значим топос на националната сакрална география, както и в обект на ню ейдж и неоезическата ритуалност в съвременността. Наблюдаваните процеси са показателни за осмислянето и въобразяването на националното минало (срв. Anderson 2006), както и за подбора на елементи, които конституират символния свят на националната общност. Въпреки митологичния характер на представата за съществуващ континуитет между ранносредновековни и съвременни „народи“ (Geary 2002: 47), всяка нация конструира разказ за своята история, извеждайки я от възможно по-далечно минало. В българския гранднаратив районът на първата българска столица Плиска с прилежащия ѝ култов център Мадара има почти сакрално значение, като последният се оформя като съвременна дестинация за патриотичен, културен и мистичен туризъм и практики (Троева 2022; Troeva 2024: 35 – 41). Открити за науката през 70-те години на XIX в., скалният релеф и старините в района му се превръщат в топос на активно проучване, реставриране, социализиране и популяризиране, довели до обявяването на Мадарския конник в началото на новото хилядолетие за „глобален символ на България“ (Кирилова 2008).

Изследователският ми интерес в настоящата студия е насочен към политиките на централно, регионално и местно ниво, които водят до трансформация на културния и природния пейзаж на Мадара и включването ѝ в дискурса на наследството; към наративи и практики, които мястото поражда в разнообразни исторически контексти; към съвременни употреби на символния му капитал от различни социални актьори. В текста използвам лични теренни материали и наблюдения, събрани в хода на многократни посещения на село Мадара и на Националния историко-археологически резерват (НИАР) „Мадара“, архивни данни от Държавен архив – Шумен, както и публикации и медийни източници за региона¹.

Околностите на Мадара носят видими и невидими следи от човешка дейност, като в хода на XX в. се разкриват останки от жилища, светилища и храмове, както и некрополи от различни исторически епохи (Антонова 1992; Маринов 2008; Станчева 2013; Илиева 2024). Пещерите на скалния масив се

¹ Последните са изрично посочени под линия.

обитават в праисторически времена, през енеолита до извора под Голямата пещера възниква селище, през тракийската епоха в района има голямо поселение със светилище, по-късно в Голямата пещера функционира светилище на трите нимфи (Рашев 2008: 133 – 134). През римския период в подножието на скалите е изградена луксозна вила, а на платото е издигнато малко укрепление (Станчева 2013: 31). Мадара е център на старобългарската култура от езическия период, с впечатляващо с размерите си капище и с прабългарското светилище Даул таш² (Аладжов 1992; Рашев 2008: 134 – 136). В старобългарския период е създаден и Мадарският конник, уникален за Европейското средновековие скален релеф³. Впоследствие мястото се превръща в християнско средище с храмове и средновековен скален манастир (Дуйчев 1992). Издигнатата на Мадарското плато крепост, известна под името *Матара*, е превзета от османските турци през 1388 г. (Миятев 1930: 26).

До XIX в. населението на Мадара е преобладаващо мюсюлманско, като в началото на XVI в. половината се състои от юруци (Кийл 2017: 201). Според османски данъчни регистри през XVII в. в с. Мадара все още живеят и християни (Грозданова 1989: 235). В селището е издигната джамия, след това още една, както и бекташийско тюрбе (Маринов 2008: 151 – 153), което говори, че там живеят както сунити, така и хетеродоксни мюсюлмани. При преминаването си през Мадара през 70-те години на XVII в. Евлия Челеби отбелязва, че „от една съвсем отвесна скала изтича животворна вода, достатъчна да кара двадесет воденици. Много са лозята и градините му. Това място е все още изцяло в областта Делиорман“ (Евлия Челеби 1972: 78). В края на XVIII в. арменският пътешественик Хукас Инджиджян пръв описва скалния релеф до село *Матара* – на „една висока плоска скала, почти вертикална, е издялан древен конник, за който казват, че бил от началото на IX в.“ (Инджиджян 1984: 150).

Скалният релеф става известен на науката благодарение на наблюденията на Феликс Каниц през 1872 г., който разбира за „езическия паметник“ от българи в съседното на Мадара с. Кюлевча. Каниц разглежда паметника, определя го като римски и публикува две рисунки (в далечен и близък план) на релефа (Kanitza 1880: 112 – 113). През 1884 г. районът е посетен и от Константин Иречек, според когото на скалите е изобразен „тракийски конник“, а надписите около него са на гръцки език. Историкът съобщава за легенда, разказвана от населението (без да уточнява кое), според която „латински“ цар по време на лов пада от скалите, след което образът му е изсечен в тях „за спомен“ (Иречек 1974: 933 – 934). Иречек описва Мадара като „турско село“ и споменава за християнски празник – *сбор* на св. Марина, отбелязван до Голямата пещера (Иречек 1974: 932 – 933). През 1895 г. братята Шкорпил първи построяват скеле до релефа, за да го документират, и издигат тезата, че паметникът представя хан Крум и е дело на сина му хан Омуртаг (Шкорпил 1898: 12; Шкорпил 1925: 1 – 3). Карел

² Названието е от турски произход и означава камък тъпан.

³ Любомир Цонев публикува данни и за други скални релефи с конници, чието датироване днес е невъзможно, тъй като са унищожени (вж. Цонев 2012).

Шкорпил публикува и предание за цар, който по време на лов пада с коня си от Мадарските скали и е увековечен на тях (Шкорпил 1925: 4), документирано преди това и от К. Иречек. С разчитането на надписите на гръцки език, които заобикалят фигурата на конника и се отнасят за събития от историята на българската държава в периода от началото на VIII до началото на IX в., релефът убедително е обявен за принадлежащ на старобългарската култура (вж. Филов 1934; Бешевлиев 1992) и датиран в началото на осмото столетие.

В хода на времето Мадарският конник привлича вниманието на редица изследователи, които предлагат и различни интерпретации, като от края на XIX в. до днес се коментират основно две тези – за тракийския/ римския или за прабългарския характер на паметника (преглед на тезите у Степанов 2017: 89 – 111; Алексиев⁴ 2018). Те до голяма степен са вплетени и онагледяват дебата между привържениците на автохтонната и на миграционната теза за произхода на българите, както и спора за тюркската или иранската етническа принадлежност на прабългарите и за тяхната прародина. В полза на иранската хипотеза се коментират паралели между Мадарския конник и сасанидски владетелски релефи⁵ (Чобанов 2006: 72).

Първите изследователи на Мадара дават сведения и за ритуални практики, свързани с историческите паметници в района. Веселин Бешевлиев предоставя информация за това, че в миналото местното турско население посещава мадарските скали на Гергьовден⁶ и дава курбан – обичай, който според автора е наследен от предходно християнско население, отъждествявало конника със св. Георги (Бешевлиев 1981: 55). Кръстьо Миятев съобщава за съществуващ обичай туркини от с. Мадара в определен ден на годината да ходят в Голямата пещера и да отправят молитви към „някаква неизвестна божествена сила“ (Миятев 1930: 25 – 26).

От края на XIX в. започва заселването на българи от различни региони на страната в с. Мадара – процес, успореден на изселването на турското население (вж. Маринов 2012: 35 – 56). Това довежда до промяна на етно-религиозния състав на населението и до разрушаване на мюсюлманските молитвени домове в селището. Заселилите се християни отбелязват Гергьовден под релефа на Мадарския конник (Станчева 2013: 83), вероятно поради иконографските сходства между конника и изображенията на светеца, а денят на св. Георги се превръща в традиционен селищен празник с нарастване на числеността на християнското население.

Археологически проучвания в района на Мадара се провеждат спорадично в началото на XX в. (Иванов 2018: 299 – 301; Илиева 2024). През 1902 и 1903 г.

⁴ Авторът Александър Алексиев – музикант, художник и изкуствовед, е известен с художествения си псевдоним Хофарт. Той рисува редица платна с исторически сюжети от Българското средновековие.

⁵ Тезата е предложена още в началото на XX в. от виенския изследовател Йосиф Стржиговски (Станчева 2013: 91).

⁶ За мюсюлманите това е празникът Хъдърлез.

Рафаил Попов с ученици и учители от град Шумен поставят началото на дългогодишните изследвания на старините, като правят и първите разкопки. Р. Попов е инициатор и на създаденото на 1 май 1924 г. в Шумен Археологическо дружество „Мадарски конник“, което съвместно с Дружество „Българска старина“ подпомага дейностите на Народния музей по проучване миналото на Мадара (Бонева 2008: 181 – 182). През 1924 г. Българският археологически институт и Народният музей иницират системни археологически изследвания под ръководството на Р. Попов и с участието на Иван Велков, Карел Шкорпил, Иван Моллов, Гаврил Кацаров и Геза Фехер, като последните двама се съсредоточават върху разчитането на надписите около Мадарския конник (Попов 1934: 3).

През август 1925 г. Михаил Арнаудов предприема обиколка в района на първата българска столица, като публикува впечатленията си в пътепис. Той посещава и Мадарския конник, като в подножието му заварва палатки на трудоваци, извършващи разкопки под ръководството на Ив. Велков и Г. Фехер (Арнаудов 1925: 101). Следвайки тезите на Фехер, Арнаудов (1925: 102) описва релефа като представящ Крум, дело на сина му Омуртаг, и споделя надеждата си мястото да бъде посетено от всички, които милеят за българската природа и българското минало.

През 1925 г. цар Борис III също посещава Мадара и се изкачва по скеле, за да разгледа релефа отблизо (Бонева 2008: 185). На 15 май 1927 г. край старините се провежда общонароден събор, на който проф. Гаврил Кацаров произнася реч, в която Мадарският конник е определен като релеф, изобразяващ хан Крум (Кацаров 1927: 3, 13). Съборът е организиран от Сдружение „Българска старина“, Археологическо дружество „Мадарски конник“ и Мадарската община, като на събитието присъства и цар Борис III (Бонева 2008: 186 – 187). Мадарският общински съвет подарява на владетеля 5 дка за изграждането на царска резиденция в подножието на платото, а той от своя страна дарява земята за „народна градина“ (Маринов 2008: 30). За да могат повече българи да посетят събора, Български държавни железници (БДЖ) пускат допълнителни влакове до гара Мадара и намаляват цената на билетите наполовина⁷. Тезата за идентификацията на конника с хан Крум се масовизира в обществото чрез отпечатване на емисии монети с изображението му през 1930, 1941 и 1943 г. (Станчева 2013: 94).

В процеса на благоустрояване на района през 1928 – 1932 г. се изгражда каменно стълбище към скалния релеф, прокарват се алеи, каптирани са изворите до Голямата пещера, а Малката пещера е експонирана като обиталище на първобитния човек (Бонева 2008: 184). Пътеката към конника е наречена „Хан Крум“, тази към пещерата получава названието „Хан Маламир“, а водещата към капището е наречена „Хан Исперих“⁸. Изграждат се постройки за изследователите, от с. Мадара до скалния масив е прокаран път (Отчет за 1945: 11). Районът, почти лишен от растителност в началото на XX в., е регулиран, за-

⁷ Събралите се на събора наброяват около 20 000 души (Маринов 2008: 30).

⁸ Филм на читалище „Добри Войников“, Шумен, от 1933 г. Вж. на <https://www.youtube.com/watch?v=9SftxZ-l3fs>.

лесен и превърнат в „народен парк“ с помощта на Трета инженерна дружина от гр. Шумен (Бонева 2008: 184). През 1935 г. Мадара е посетена от царското семейство, като за царицата това е първо посещение⁹. Същата година е открит музей в подножието на релефа (Бонева 2008: 187), чиято сграда се използва и днес за музейна експозиция. Мадарската община дарява 700 дка от поземления си фонд за оформяне на пространството около старините (Маринов 2008: 29). Одържавените земи, дарени от землищата на селата Мадара и Кюлевча, се предоставят за стопанисване на Археологическото сдружение „Българска старина“ със специална Наредба-закон от 1936 г. (Отчет 1945: 4). През същата 1936 г. по инициатива на провадийския управител е лансирана идеята на Мадарското плато над релефа да се издигне висок 16 м паметник, представляващ опрян на щита си „воин от епохата на цар Крум“, който да символизира „старата българска култура и слава“¹⁰.

До с. Мадара, на прокараната още в края на XIX в. железопътна линия, е построена жп гара¹¹, носеща стилистични елементи на средновековната Преславска художествена школа. В сходен стил е издържана и сградата на кметството. Новата жп гара е открита тържествено от цар Борис III през 1937 г.¹² При посещението на владетеля войници от Шуменския гарнизон полагат своята клетва на поляна под скалния релеф, а владетелят посажда секвоя (Маринов 2008: 32). За нарастващата популярност на мястото говори фактът, че през 40-те години на XX в. посещението на старините в Мадара (30 000 души годишно) надвишава това в старите столици Плиска и Преслав (по около 20 000 посетители годишно) (Отчет 1945: 3).

През втората половина на XX в., с развитието на масовия туризъм, продължава изграждането на съответна инфраструктура и нейните периодични ремонти. С различна степен на интензивност се провеждат археологически проучвания, като на 20 май 1956 г. е открита постоянна експозиция в Мадарския музей (Иванов 2018). С министерско постановление № 161 от 5.08.1958 г. старините в Мадара са обявени за Национален историко-археологически резерват. През 60-те години на XX в. по решение на Окръжния народен съвет на Коларовград/Шумен ученици поемат шефство за почитване и поддържане на историческите паметници в района¹³. През 1962 г. със заповед Окръжният съвет забранява ваденето за строителни нужди на камъни от лицевата страна на Мадарския масив¹⁴. Държавните и местните власти чрез своите структури и културни

⁹ *Варненски новини*, № 5380, 19.08.1935, с. 4.

¹⁰ *Варненски новини*, № 5713, 18.07.1936, с. 4.

¹¹ В наши дни сградата е изоставена и е изградена нова жп спирка. През 2016 г. старата гара е предоставена за нуждите на Регионалния исторически музей – Шумен.

¹² Вж. сайта на Регионална библиотека „Стоян Чилингиров“, Шумен, <https://shumenski-krai.libshumen.org/%D1%81%D0%B5%D0%BB%D0%B0/%D0%BC%D0%B0%D0%B4%D0%B0%D1%80%D0%B0/>, посетен на 4 март 2025 г.

¹³ ДА – Шумен, ф. 49, о. 2, а.е. 28, л. 67.

¹⁴ ДА – Шумен, ф. 49, о. 2, а.е. 28, л. 182.

инициативи задвижват процес „от горе“ за приобщаване на населението към поддръжка на наследството през училищата и казионните масови организации (вж. Троева 2022).

Политиките на властите са насочени и към с. Мадара, особено в контекста на значими за страната събития и с нарастващата репрезентативна функция на археологическия комплекс. Във връзка с подготовката на Славянския конгрес в България през 1963 г. е разпоредено: в с. Мадара да се съборят грозните сгради до шосето, водещо към старините, да се направи тротоар от жп прелеза до края на селото, да се боядисат къщите от двете страни на главния път, водещ към археологическия резерват¹⁵. На 11 март 1971 г. държавният глава Тодор Живков посещава старините и, по подобие на цар Борис, засажда дърво – дъб¹⁶. Събитието е по повод свикан народен събор, на който се събират около 10 000 души (Маринов 2008: 34). В подножието на Мадарските скали е проведен митинг, на който „конници в старинни дрехи поднасят на Тодор Живков урни с пръст от Плиска, от Велики Преслав, от братските могили на загинали антифашисти, от социалистическите строежи в окръга и от кооперативните поля“ (Живкова 2008). Над Мадарските скали са запалени 13 „юбилейни огъня“, слова държат академиците Ангел Балевски и Пантелей Зарев, а Тодор Живков открива мемориална плоча с послание към следващите поколения (Живкова 2008). Мероприятието е част от стартиралата подготовка за честванията на 1300-годишнината от създаването на българската държава, с ясен акцент върху региона на Първата българска държава, включващ Мадара, Плиска и Преслав, и в контекста на засилващ се национализъм (вж. Еленков 2008). През 1970 г. Мадарският конник е обявен за паметник на културата от национално значение (Станчева 2013: 104), а през 1979 г. – за световно културно наследство от ЮНЕСКО¹⁷, с което нараства и символният му капитал. В юбилейната 1981 г. отново са отсечени монети с изображение на Мадарския конник (Станчева 2013: 107).

Образът на конника се популяризира и в романизираните животоописания на български владетели. Така например в роман за хан Крум Мадарският конник е представен като изображение на хан Тервел, а светилището под него е посочено като място, където Крум е провъзгласен за хан (Богданов 1980). Тази идентификация на конника с хан Тервел се застъпва както в периода на социализма, така и в следващите десетилетия (вж. Станчева 2013: 9). Предлагат се и тълкувания на конника като абстрактен образ на българския владетел или на бог Тангра (Станчева 2013: 96).

През втората половина на XX в. Мадара се превръща в националнозначим туристически обект, обгрижван от властите, включен в Големия разказ за българската древност и посещаван от множество организирани и индивидуални туристи от страната и от чужбина. По време на социалистическото управление със силен атеистичен дневен ред местата на култови практики в древността,

¹⁵ ДА – Шумен, ф. 49, о. 2, а.е. 28, л. 171 – 172.

¹⁶ Вж. уебсайта на с. Мадара <https://madara.bg/about/>, посетен на 17 април 2021 г.

¹⁷ Вж. сайта на ЮНЕСКО <https://whc.unesco.org/en/list/43/>, посетен на 4 март 2025 г.

каквото е Мадара, са използвани само като туристически атракции и едва в годините след 1989 г. започват да привличат търсачи на алтернативна духовност.

Настъпилата икономическа криза през 90-те години на XX в. се отразява негативно на музейното дело. Музеят в резервата е затворен за повече от 20 години (от 1983 до 2006 г.) поради липса на средства за необходимия ремонт на сградата (Бонева 2008: 192). Политическите трансформации в страната са съпроводени от значителни промени в духовната сфера, с възход на религиозните изяви на последователите на традиционните религии и на нови религиозни движения. Множат се и последователите на ню ейдж идеите. Сред тях е широко споделена представата, че топосите на древен култ благоприятстват контакта на човек с духовната сфера. Според привържениците на тази езотерична идеология траките и прабългарите, както други древни народи, са имали чувствителност към енергийните места, където са изграждали своите светилища (вж. Троева 2014).

В тази идейна среда през 90-те години на XX в. и в началото на новото столетие Мадара се превръща в предпочитано място за разнообразни духовни практики. Съобщава се за организирани в Голямата пещера възстановки на древни обреди – Дионисиеви дни, танци на нимфите (Маринов 2008: 165). През 90-те години на XX в. в пещерите се заселва писателят Тодор Ризников¹⁸, който възпроизвежда пред очите на туристите отшелническият начин на живот. В постсоциалистическия период е подновено функционирането на средновековен скален параклис (ил. 1), който е частично разрушен от срутила се скала. Той е осветен през 1994 г. и е посветен на светеца лечител Пантелеймон, вероятно по асоциация с близката Голяма пещера и стичащата се там вода, считана за лечебна (Гергова 2016: 79 – 80). В параклиса се извършват венчавки и кръщенета (Маринов 2008: 166), хората оставят икони и цветя, палят свещи. Представата за лечебните свойства на водата в светилището на трите нимфи е особено популярна (Троева 2024). Вестник „Труд“, позовавайки се на жители на Мадара, през 2017 г. съобщава на читателите си, че в района има четири ручея, всеки от които е профилиран с лечебно действие върху даден орган или система на човешкото тяло – очи, стомах, сърце и нерви¹⁹.

От 1993 г. ежегодно на Мадарското плато край античната крепост се събират последователи на Петър Дънов от Бялото братство (Троева 2014). Около 24 май те организират пролетен фестивал по модела на сбирките на Братството край Рилските езера през месец август, като посрещат изгрева, изпълняват химни и танца паневритмия, участват в лекции и дискусии на духовни теми²⁰. През 2006 г. възниква конфликтна ситуация, тъй като до археологическите обекти на платото са построени светилище, посветено на Божията майка,

¹⁸ Тодор Ризников е горещ привърженик на тезата за автентичността на „Веда словена“ (вж. Ризников 2016).

¹⁹ Мадарският конник – свещеният символ на България. – *Труд*, 29.05.2017; <https://trud.bg/a/articles>, посетен на 8 март 2025 г.

²⁰ <https://portal12.bg/Sybitiya>, посетен на 3 юли 2023 г.

и неголяма каменна пирамида²¹. Българското Бяло братство отрича каквото и да било участие в тези строежи, а медии ги свързват с руски последователи на Дънов. Варненският митрополит Кирил определя станалото като оскверняване на православния храм, съществувал на мястото в миналото²². Случилото се онагледява стремежа на различни религиозни и езотерични групи да усвоят и използват Мадара и високия ѝ имидж в сакралната география на България.

Благоприятни условия за това създава новата медийна среда в България. Твърдението за силната енергийност на мястото се коментира в телевизионни предавания, социални мрежи, визуализира се и на табелите в археологическия резерват, който административно е част от Регионалния исторически музей в Шумен. Според едно от информационните платна районът на Мадарския конник е „зона, концентрираща силни енергийни полета. Легендата разказва, че ходенето бос по тревата по изгрев зарежда с енергия“ (ил. 2). Надпис до капището, поставен със съдействието на Регионалния исторически музей и хранителната верига „Билла“, гласи, че „зоната е високоенергийна“.

Възприемането на НИАР „Мадара“ като енергийно място води до появата на духовни практики и в близкото село Мадара, където в началото на новото хилядолетие е изграден туристическият комплекс „Св. Михаил“. В него, освен стаи за гости, са издигнати и два параклиса – „Св. Архангел Михаил“ и „Покров на Пресвета Богородица“²³. Комплексът е собственост на човек, който след трагичен инцидент става гадател и при когото, след предварително записване, идват нуждаещи се хора от цялата страна. До параклиса „Покров на Пресвета Богородица“ в отделна ниша са изографисани образите на Ванга и Преподобна Стойна, почитани като пророчици не само в България. Около образа на Ванга е изписано, че е ктитор на параклиса (ил. 3). Явно е желанието на собственика на комплекса да покаже връзката си с пророческата традиция в страната. Според самия него духът на Ванга преди смъртта ѝ го е призовал за мисията на ясновидец, като в Мадара се зарежда енергийно²⁴.

С Мадара свързват визиите си и други езотерици. Лечител от Горна Оряховица твърди, че зад Мадарския конник има таен 10-метров тунел със скрити свитъци. Той споделя за свое преживяване от 2015 г., когато под релефа се моли за България и получава знамение от Господ²⁵. Друг визионер популяри-

²¹ Пирамида израсна до Мадарския конник, руски сайт е издълбан в скалите. – *Днес.бг*, 13.12.2006; <https://www.dnes.bg/obshtestvo/2006/12/13/piramida-izrasna-do-madarskiia-konnik-ruski-sait-e-izdylban-v-skalite.30894>, посетен на 16 март 2025 г.

²² Кр. Крумов. Дъновисти построиха храм върху основите на стара църква над Мадара. – *Монитор*, 15.12.2006; https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100722/id,3262/view,article/, посетен на 16 март 2025 г.

²³ Лично наблюдение.

²⁴ Л. Ангелова. Духът на Ванга се появи в къщи и ме направи пророк. – *БгДнес*, 4.10.2021; <https://www.bgdnes.bg/bulgaria/article/10247296>, посетен на 8 март 2025 г.

²⁵ Мистериозен 10-метров тунел се крие зад Мадарския конник. – *Блиц*, 28.01.2023; https://blitz.bg/intervyu/misteriozen-10-m-tunel-se-krie-zad-madarskiya-konnik-a-tsyala-strandzha-e-radioaktivna-zaradi-kosmicheski_news932736.html, посетен на 8 март 2025 г.

зира представата, че в подземия под скалния конник са погребани български владетели, а от въпросните подземия се преминава в град на атлантите²⁶. Предания за тайни подземия със съкровища са широко разпространен мотив във фолклора. В разглежданите случаи те се обогатяват с нови мотиви като тези за портали към други светове/ измерения/ град на атлантите. Новите легенди имат и компенсаторна функция, тъй като обясняват липсата на съхранени/ открити в страната останки на средновековни владетели.

С района на Мадара е свързана и дейността на създадената през 2009 г. Академия за мистерии „Мадара“, която си поставя за цел да „възроди мистериите на траки, египтяни и българи“ (вж. Троева 2014). Тя организира семинари на сакралните места в Мадара, които са обявени за „едни от най-енергийните места не само в България, но и в света“ и се популяризират като енергийни портали за комуникация с духовния свят²⁷. Академията публикува електронното езотерично списание „Хармония и светлина“, което пропагандира идеи за холистичен начин на живот, лей линии²⁸, енергийни места, нумерология, регресия, семейни констелации и други идеи на ню ейдж, както и на дъновизма²⁹. Организацията провежда семинари и екскурзии на духовна тематика в НИАР „Мадара“ в дните на пролетното равноденствие и на зимното слънцестоене. Всяка година през август се организира и летен лагер, с който Академията за мистерии отбелязва своето основаване. Програмата за лагера през август 2017 г.³⁰ включва медитации, силови мантри, практики за подмладяване, регресионни сесии за минали животи, сеанси по нумерология, квантово лечение, ритуал на силата, създаване на обединена енергия на тройния пламък за самолечение, изработване на оргонит, туристически походи в района, индивидуални лечебни сесии – все практики от идейната сфера на ню ейдж. От публикуваните в социалните мрежи снимки от тези събития е видно, че участниците в инициативите са основно жени. Районът на резервата се използва и за йога уикенди, рекламирани като време за пребиваване сред природата, далеч от големия град, в хармония със себе си. Йога практики и медитативни техники се съчетават с разходки до Голямата пещера, секвойта, засадена от цар Борис III, Мадарския конник, прабългарското светилище Даул таш³¹.

²⁶ К. Хубенова. Писателят езотерик Милан Миланов: „В подземия под Мадарския конник още живеят оцелели атланти!“ – *Блиц*, 8.01.2015; <https://blitz.bg/article/40655>, посетен на 16 март 2025 г.

²⁷ <https://ezoterikabg.com/>, посетен на 30 юни 2023 г.

²⁸ Представата за лей линии почива на езотерични идеи за енергийна структура на земята и изградени на възлови точки култови паметници от представители на древни цивилизации, като лей линиите свързват тези сакрални топоси в система.

²⁹ Вж. Фейсбук страницата на Духовна академия на мистериите „Мадара“ https://www.facebook.com/groups/204125082942757/media?locale=bg_BG, посетена на 19 юли 2023 г.

³⁰ Академия на мистериите „Мадара“ организира летен лагер през уикенда. – *Радиян.бг*, 11.08.2017; <https://radian.bg/2017/08/11/akademia-na-misteriite-madara-organizira-leten-lager-prez-uikenda/>, посетен на 16 март 2025 г.

³¹ <https://www.yoga-hridaya.com/>, посетен на 19 юли 2023 г.

Информация за езотерични практики се открива и на Фейсбук страницата на с. Мадара³². Там се отправят запитвания за записвания при известния екстрасенс, както и въпроси за откриване на контактите на баячка, която лее куршум в селото. Коментират се и неразгадани въпроси: напр. за местоположението на погребаните български владетели, като се предполага, че те може да са скрити някъде в скалния масив до селото. Във Фейсбук страницата Мадарският конник е обявен за „най-енергийното място“; мястото е определено като „най-мистичните скали и силен духовен център“, „силно енергийно“, с „много силна енергия, която зарежда“³³.

За формирането на съвременна митология за центровете на Първата българска държава допринасят и историци. Пример за последното е творчеството на историка и директор на Регионалния исторически музей – Шумен Дечко Лечев, който създава художествени легенди за Плиска, Преслав и Мадара. Според една от тях след смъртта на Аспарух майка му наредила образът на владетеля, победил Византия, да се увековечи с релеф на Мадарските скали, като фигурата на конника бъде покрита със злато, за да блести и да се вижда отдалеч. Тя обаче не доживяла да види релефа завършен, по-късно златният обков бил свален и с него покрили кубетата на Симеоновата златна църква в Преслав (Лечев 2007: 10). Според друга авторска легенда, когато император Никифор нападнал Плиска, хан Крум се оттеглил на Мадарското плато над Голямата пещера. Оттам наблюдавал пожарите в столицата си, сълзите му се просмукали в скалата и прокапали в пещерата. След това ханът разгромил византийците в близост до Мадара (Лечев 2007: 12). Въпросният наратив Лечев свързва с топонима *Гръзка сеч* в близост до с. Мадара.

Георги Майсторски, също историк и директор на Регионалния исторически музей – Шумен, популяризира във в. „Стандарт“ друга художествена легенда за релефа³⁴, която има своя първообраз в творчеството на Ангел Каралийчев (Каралийчев 2006 [1939]). Според нея майстор славянин изработва ловната сцена на мадарските скали. Той и дъщерята на хана се влюбили, но владетелят не разрешил да се оженят. Сломената девойка се хвърлила от скалата, която се пропукала и до днес пресича релефа. Посочените авторски художествени легенди, въпреки разликите в сюжетите, са обединени от идеята, че релефът на мадарските скали възниква по време на Първата българска държава. За популяризирането на тази теза допринасят и издания, насочени към младежката публика. Така например в книга, посветена на най-значимите археологически открития в България, са представени различни хипотези за Мадарския конник,

³² Вж. Фейсбук страницата на с. Мадара https://www.facebook.com/groups/113096322044624/?locale=bg_BG, посетена на 1 март 2025 г.

³³ https://www.facebook.com/groups/113096322044624/?locale=bg_BG, посетен на 1 март 2025 г.

³⁴ В. Гъркова. Погубена любов разцепила Мадарския конник. – *Стандарт*, 3.07.2015; https://www.standartnews.com/turizam/pogubena_lyubov_raztsepila_madarskiya_konnik-291168.html, посетен на 17 април 2025 г.

като се подкрепя тезата, че той е дело на някой от хановите на Дунавска България (Станилов, Петрунова, Аладжов 2017: 111). През 2015 г. археологът Николай Овчаров, след свое посещение в Монголия, анонсира намерение да покани монголски шамани да изпълнят ритуали под Мадарските скали с презумпцията, че това ще е „реконструкция на вярванията на нашите предци“³⁵.

Същевременно в наши дни, основно в паранаучни текстове (но не само), Мадарският конник продължава да се определя като тракийски. Физикът Любомир Цонев например застъпва мнението, че скалният релеф отразява култа към тракийския конник от първите векове след Христа (Цонев 2012: 35 – 36). Според любителя историк Петър Георгиев Мадарският релеф е изображение на тракийската Велика богиня майка (Георгиев 2017). Творецът и изкуствовед Александър Алексиев-Хофарт предлага прочит на Мадарския релеф през сарматската и сакската културна традиция и ирански светогледни представи, свързани с митраизма и астрологията (Алексиев-Хофарт 2023).

С цел създаване на представа за континуитет и приемственост между средновековна и съвременна България е и една инициатива с църковен характер. Става дума за издигането на православен храм в с. Мадара. Традиционният празник на жителите на Мадара през XX в., както бе споменато, се отбелязва на Гергьовден. През 20-те и 30-те години на XX в. жителите на селото подеват инициатива за изграждане на храм, на който са поставени само основите. Идеята остава нереализирана и през социалистическия период. Едва през 90-те години на XX в. инициативата е възобновена и е учредена фондация „Св. Георги Победоносец“ за издигането на храм, като строежът е изпълнен през 2009 г.³⁶ На 27 април 2011 г. е осветен храмът „Св. Георги и св. Тривелий“³⁷ (ил. 4), като вторият патрон е наложен по настояване на тогавашния директор на Националния исторически музей Божидар Димитров, въпреки резервите на местните хора (вж. Троева 2020) и хипотетичния характер на тезата за покръстването на хан Тервел/ Тривелий (вж. Заимова 2014 – 2015). Б. Димитров дарява на храма икона на светеца, като на нея св. Тервел е определен като „цар Болгарски“ (ил. 5). Като основание за този избор на патрон църковни среди посочват заслугите на Тервел за отблъскването на арабите от Европа, неговото (предполагаемо) пострижение за монах, ролята му на (предполагам) пръв покръстител на българите (теза, популяризирана още от Паисий), както и една от интерпретациите за изображения на мадарските ска-

³⁵ В. Шушков. Монголски шамани танцуват под Мадара. – *Стандарт*, 19.05.2015; https://www.standartnews.com/lifestyle-lyubopitno/mongolski_shamani_tantsuvat_pod_madara-285458.html, посетен на 8 март 2025 г.

³⁶ Вж. сайта на библиотека „Стоян Чилингиров“, Шумен, <https://shumenski-krai.libshumen.org/%D1%81%D0%B5%D0%BB%D0%B0/%D0%BC%D0%B0%D0%B4%D0%B0%D1%80%D0%B0/%D1%86%D1%8A%D1%80%D0%BA%D0%B2%D0%B0/>, посетен на 17 март 2025 г.

³⁷ Вж. сайта на Българската патриаршия <https://bg-patriarshia.bg/news/nov-hram-v-s-madara>, посетен на 17 март 2025 г.

ли конник, в когото някои разпознават хан Тервел³⁸. Така храмът в с. Мадара отбелязва два пъти в годината своя празник – един път на Гергьовден и втори – на деня на св. Тривелий (3 септември), като тогава се правят празнична литургия и водосвет и се раздава осветена храна³⁹. На освещаването на храма се оповестява идеята за издигане на голям кръст на Мадарското плато, а след церемонията е даден курбан в ресторант „Мадарски конник“⁴⁰. При отбелязването на първия храмов празник на деня на св. Георги през 2011 г. в църквата е отслужена литургия, а в Голямата пещера в резервата шуменският клуб „Крум Страшни“ представя историческата възстановка „Заветът на кан Кубрат“⁴¹. В следващите години празникът на селището на Гергьовден се чества с фолклорна програма в центъра на Мадара, докато честването на втория патрон се отбелязва само в църквата в по-тесен кръг.

В началото на новото хилядолетие на регионално и на национално ниво продължават и инициативите, свързани с Мадарския конник. През 2008 г. в процедурата за избиране на „глобален символ на България“ Община Шумен провежда шоу в подножието на Мадарския конник, на което актьор изпълнява „монолог на Аспарух“ от етюда „Оттука започва България“, а жокеи пресъздават установяването на прабългарите по днешните български земи⁴². На 29 юни 2008 г. Мадарският конник печели националното допитване за избиране на „глобален символ на България“ в конкуренция с кирилицата, Царевец и българската роза. Това до голяма степен се дължи на факта, че скалният релеф от десетилетия се популяризира като уникален български паметник, изразяващ мощта на българските средновековни владетели, т.е. релефът внушава чувство на гордост у съвременниците със своята монументалност, древност и специфичност. За кандидатурата допринася и международното признание, с което паметникът се ползва като част от листата на ЮНЕСКО. Престижното определение като „глобален“ символ на България е отразено и на голям плакат с изображението на конника, изложен в подножието на релефа (ил. 6). НИАР „Мадара“ е включен и в списъка на Стоте национални туристически обекта⁴³, а названието на конника носи един от най-престижните ордени в България. Образът на Мадарския конник е изобразен и на монетите българско евро след влизането на страната

³⁸ Вж. на сайта на Софийската митрополия: Св. благоверен цар Тервел-Тривелий (Троїтисъ) (3.ІХ) – сведения и карта. 3.09.2021 (<https://mitropolia-sofia.org/2021/09/03/sv-trivelii/>, посетен на 21 март 2025 г.).

³⁹ Вж. Фейсбук страницата на с. Мадара https://www.facebook.com/groups/113096322044624/?locale=bg_BG, посетен на 1 март 2025 г.

⁴⁰ Вж. сайта на Българската патриаршия <https://bg-patriarshia.bg/news/nov-hram-v-s-madara>, посетен на 17 март 2025 г.

⁴¹ Информация на Радио Шумен. 6.05.2011; https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100723/catid,14/id,13248/view/article/, посетен на 16 март 2025 г.

⁴² Днес приключва класацията за глобален символ на България. – *Дарик нюз*, 29.06.2008; <https://dariknews.bg/regioni/shumen/dnes-priklyuchva-klasaciqt-a-za-globalen-simvol-na-bylgariq-266172>, посетен на 16 март 2025 г.

⁴³ За тях подробно вж. Колева 2015.

в Еврозоната през 2026 г. В последните години се коментира и предложение-то целият НИАР „Мадара“, а не само релефът, да бъде включен в листата на ЮНЕСКО за световно културно наследство⁴⁴.

Обявяването на Мадарския конник за глобален символ на България поражда нови културни инициативи като форма на популяризирането му. По повод четвъртата годишнина от обявяването пред музея в археологическия резерват се организира историческа възстановка „Заветът на нашите предци“, изпълнена от членове на шуменския клуб „Крум Страшний“⁴⁵. На новата титулатура е посветен и фолклорно-музикалният събор „Мадара: глобален символ на България“⁴⁶. Той се реализира за първи път през 2013 г. под мотото „Мадара – уникален символ, зареждащ с духовност съвременните европейци“⁴⁷. Организира се от община Шумен и кметството в с. Мадара и се провежда в подножието на Мадарския конник, като финансирането се осигурява от община Шумен⁴⁸. Неговото четвърто издание прелива в една нова инициатива – исторически фестивал⁴⁹.

Става дума за Националния средновековен събор „Магическа Мадара“⁵⁰, който се организира през юни 2016 г.⁵¹ от Регионалния исторически музей в Шумен с ключовото участие на Сдружението за възстановяване на българските традиции „Авитохол“ от гр. Варна. Един от организаторите на историческия събор, археолог по професия, споделя, че Мадара е „притегателно място за

⁴⁴ Министърът на културата изрази надежда, че Плиска, Преслав, солниците в Провадия и целият резерват „Мадара“ ще станат защитени обекти на ЮНЕСКО. – *5 минути*, 19.11.2024; <https://www.5minuti.bg/balgariq/ministarat-na-kulturata-izrazi-nadezhda-che-pliska-preslav-solnitsite-v-provadiya-i-tseliyat-rezervat-madara-shtestanat-zashtiteni-obekti-na-yunesko>, посетен на 17 март 2025 г.

⁴⁵ От четири години Мадарският конник е глобален символ на България. – *Банкер*, 28.06.2012; <https://banker.bg/2012/06/28/ot-chetiri-godini-madarskiyat-konnik-e-globalen-simvol-na-bulgariia/>, посетен на 16 март 2025 г.

⁴⁶ Пети фолклорен събор „Мадара: глобален символ на България“. 25.06.2017; <https://bonafide.bg/kalendar/v-folkloren-sabor-madara-globalen-simvol-na-balgariya>, посетен на 16 март 2025 г.

⁴⁷ Честват годишнина от обявяването на Мадарския конник за глобален символ на България. – *БНР*, 25.06.2013; <https://bnr.bg/shumen/post/100330531/chestvat-godishnina-ot-obyavyavaneto-na-madarskiya-konnik-za-globalen-simvol-na-bylgariya>, посетен на 16 март 2025 г.

⁴⁸ Организиран фолклорен събор „Мадара – Глобален символ на България“. – *Топновини.бг*, 17.06.2017; <https://topnovini.bg/novini/613323-organizirat-folkloren-sabor-madara-globalen-simvol-na-balgariya>, посетен на 16 март 2025 г.

⁴⁹ Събитията са обявени и с общ плакат.

⁵⁰ Първото издание е анонсирано като средновековен събор „Мадарски конник“. Първи Национален средновековен събор „Мадарски конник“. – *Актуално.ком*, 17.06.2016; https://www.actualno.com/shumen/pyrvi-nacionalen-srednovekoven-sybor-madarski-konnik-news_545572.html, посетен на 16 март 2025 г.

⁵¹ Провежда се до 2022 г.

посещения от туристи, които искат да се докоснат до вълшебната сила и енергия“. Идеята е на събора да се представят възстановки на ритуали и обичаи, които ни „връщат към корените и към българската древност“ (Йоргов 2019). Фестивалът се провежда ежегодно около лятното слънцестоене/ Еньовден в традиционната култура. На събитието през 2019 г. бе пресъздаден обредът *Еньова буля* (ил. 7), при който *булята* пожела здраве, плодородие и благополучие на присъстващите⁵². Участниците във фестивала „Магическа Мадара“ през лятото на 2019 г. се „заредиха с енергия“ на скалата на прабългарското светилище Даул таш, като заставаха до камъка и го докосваха с длани и глави, след което се хванаха на хоро (ил. 8) под съпровода на гайда (Троева 2022). В реконструкциите в НИАР „Мадара“ прозират идеи, които могат да бъдат отнесени към неоезичеството и ню ейдж. Така например според организаторка на събора „Магическа Мадара“ той се провежда на Еньовден, защото „*този празник е свързан със Слънцето, лечението и магиите... През Средновековието всички и всичко е било по-близо до Земята и е хубаво и сега да поддържаме тази близост*“⁵³.

На събора „Магическа Мадара“ през 2017 г. възстановчици пресъздават сюжета за завета на хан Кубрат към петте му сина⁵⁴. Изразената от легендата идея за (раз)единението е важна с оглед на (не)състоялото се национално обединение в началото на XX в., довело до „разпръсване“ на българите. Като отговорно действие организаторите на средновековния фестивал „Магическа Мадара“ инициират от 2017 г. патриотичен ритуал. Те събират пръст от „старите български земи“ и с шествие я занасят и изсипват в подножието на Мадарския конник (ил. 9), един от утвърдените символи на (древна) България. С този обред е положена пръст от места с особено значение за националната историческа памет. Това са Наги Сент Миклош⁵⁵ (дн. в Румъния) – място на откриването на ранносредновековно съкровище, свързано в популярния разказ с прабългарите; гробът на цар Самуил (остров св. Ахил, дн. в Гърция); районът на езерото Дойран (известен в националния разказ с героичната битка на българите през Първата световна война⁵⁶, дн. в Република Северна Македония). През 2021 г. положената пръст е от белградската крепост (Република Сърбия)⁵⁷. Според една

⁵² Лично наблюдение на възстановките.

⁵³ Д. Герговски. Мадара посрещна древните българи. – *Дарик*, 24.06.2017; <https://dariknews.bg/regioni/shumen/madara-posreshntna-drevnite-bylgari-snimkivideo-2032618>, посетен 16 март 2025 г.

⁵⁴ Д. Герговски. Мадара посрещна древните българи. – *Дарик*, 24.06.2017; <https://dariknews.bg/regioni/shumen/madara-posreshntna-drevnite-bylgari-snimkivideo-2032618>, посетен на 17 март 2025 г.

⁵⁵ Там през 1799 г. е открито златно съкровище, което български изследователи свързват с прабългарите. Тезата е със спорен характер.

⁵⁶ В хода на Първата световна война при езерото Дойран през пролетта на 1917 г. българската армия печели победа над британската армия.

⁵⁷ П. Събев. „Магическата Мадара“ – Национален средновековен събор. Вж. на сайта на Национално дружество „Традиция“, клон Шумен, https://www.traditsiya.eu/madara_sybor.html, посетен на 17 март 2025 г.

от участничките в похода поклонение през лятото на 2019 г.⁵⁸ идеята за събирането на пръстта пред Мадарския конник изразява желанието „да събираме българите отвсякъде“. Тя самата има намерение да донесе пръст от делтата на Дунав, където е бил Онгъл – предполагаемият първоначален район на установяване на хан Аспарух на Балканите.

След седем издания фестивалът е прекратен и не се провежда през 2023 г. поради желанието на основния финансиращ орган в Шумен да не се дублират събития в района на общината на Еньовден. Същевременно на 21 декември в НИАР „Мадара“ продължава ежегодното отбелязване на т.нар. „Старобългарска нова година“ от възстановчици от Националното дружество „Традиция“⁵⁹. На 6 май част от Шуменския гарнизон извършва поклонение в чест на св. Георги в подножието на Мадарския конник, независимо от предхристиянския характер на паметника. Целите, които подобни инициативи си поставят, попадат в спектъра на патриотично-носталгичните послания.

През октомври 2018 г. в резервата е открит нов информационен център с финансовата подкрепа на кампанията „Ние обичаме България“ на хранителната верига „Билла–България“, подновени са и информационните табла в района (Vladev 2019: 107). Последното начинание е пример за включването на икономически актьори в „патриотични“ инициативи за финансова подкрепа на исторически обекти. НИАР „Мадара“ е част и от туристическия маршрут „Енергийно зареждане“ за обиколка на свети места, предлагани като туристически продукт в чужбина⁶⁰. В музея на зрителите се пуска филм, започващ с думите „Мадара. Българската Троя“⁶¹, израз, който от експресивно изявление на един от първите изследователи на Мадара се превръща в рекламно мото. Посетителите на резервата наброяват десетки хиляди годишно: през 2009 г. те са 50 370, през 2016 г. – 62 607 души (Георгиева 2018), а след спада в туристическия поток в годините на Ковид епидемията през 2024 г. броят им достига 59 204⁶².

В резултат на многогодишните инициативи за развитие на чувство на гордост и патриотизъм у жителите на с. Мадара, редица собственици поставят българския трибагреник на къщите си, намиращи се от двете страни на пътя,

⁵⁸ Теренно наблюдение в рамките на проекта „Да преживеем миналото. Историческите възстановки като феномен на културата“, финансиран от Фонд „Научни изследвания“.

⁵⁹ Вж. сайта на Национално дружество „Традиция“, регионален клуб Шумен, https://www.traditsiya.eu/news_shumen/2021/bulgarian_new_year_2021_1.html, посетен на 17 март 2025 г.

⁶⁰ <https://kmeta.bg/turisti-ot-amerika-tursyat-drevni-i-mitichni-mesta-v-bulgariya/>, посетен на 30 юни 2023 г.

⁶¹ Е. Иванова. Осем забележителни места в Мадара и околностите. – *Друми в думи*. 8.02.2016; <https://drumivdumi.com/>, посетен на 8 март 2025 г.

⁶² Мадарският конник е най-посещаваната забележителност сред обектите на музея в Шумен през 2024 г. – *Шум.бг*, 9.01.2025; <https://www.shum.bg/article/255946/>, посетен на 17 март 2025 г.

водещ до релефа, като на една от тях дори е изобразен конникът (Троева 2022). Под изображението на фриза са отбелязани годината на създаване на Аспарухова България – 681, и юбилейната 1981 г. (ил. 10). Подобно изображение има и на къща в съседния на Мадарския конник кв. „Калугерица“ в гр. Каспичан. Въпреки многобройните активности, насочени към формиране на историческа памет и гордост, на терен в село Мадара се срещат и мнения на неудовлетворение от популяризирането на историческото минало. Така например според респондентка от селището *„стана така, че историята ни малко се затри, не се знае“* (2019). Местната власт в село Мадара в последните десетилетия изразява желание за по-голяма роля в използването на ресурсите на историческото наследство. През 2000 г. с референдум на населението с. Мадара се отделя от община Каспичан и минава административно към община Шумен с надеждата за по-добро финансиране. Разочарованието от пълната бюджетна зависимост на малкото населено място от големия градски център води до опити през 2021 г. отново чрез референдум селото да се върне към община Каспичан, но този път идеята не получава нужната подкрепа (вж. Троева 2022).

* * *

Мадара е топос с хилядолетна история, заел челно място в пантеона на националните светини през XX в., когато се превръща в обект за културно-исторически туризъм и поклонение. Територията на археологическите обекти е със статут на Национален историко-археологически резерват, което осигурява (известен) институционален контрол върху дейностите, извършвани там. Община Шумен, музеите в Шумен и в НИАР „Мадара“, реенакторски клубове инициират културни събития, които носят характеристики на живата история с някои реконструкции на ритуали от българската традиционна култура. Кметството в с. Мадара остава изолирано от тях и участва основно в подготовката и реализирането на селищния празник Гергьовден, който е и основен храмов празник. Вторият храмов празник, посветен на св. Тривелий, за момента не успява да получи същата популярност, тъй като жителите не го възприемат като своя традиция.

Както бе отбелязано, в постсоциалистическия период районът на Мадара с неговите археологически останки се превръща в притегателна точка за хора и организации, търсещи духовни преживявания. Последователи на ню ейдж и на нови религиозни движения, които идват от близки и от по-далечни градски центрове, извършват своите практики на по-малки групи или индивидуално. Събитията им са с комплексен характер и включват семинари, традиционна музика и танци, възстановки на народни обичаи и нови ритуали, медитация, лекции на духовни теми, походи.

Реализираните в Мадара и нейната околност културни инициативи се отнасят към две основни сфери. Първата формират мероприятия с патриотични послания, а втората значима група включва разнообразни събития и практики с езотерична насоченост. Двете насоки са уловени в отзив на посетили археологическия резерват: *„Там цари усещането за силна Велика България, примесена с уюта на магичната ни природа!“*, споделят от туристическо дружество

„Зелена Странджа“⁶³. Трябва да се отбележи, че между тези две условни групи активности не може да се прокарат строги граници, доколкото във всяка от тях се забелязват инициативи, характерни за другата група. Тази симбиоза се дължи на идеологически сближения на двете платформи – национализма и алтернативната религиозност/езотерика.

Проследените в хода на повече от век трансформации в Мадара показват, от една страна, предприети „отгоре“ мерки за разкриване, консервиране и популяризиране на осмислените като значими за националната общност следи на миналото. Промените онагледяват и рецепция и инициативи „отдолу“ на местни жители, туристи, културни мениджъри и религиозни активисти по отношение на символния капитал на наследството и неговото включване в съвременни културни форми. Разгледаните практики очертават средствата за масовизиране на определени идентификационни процеси, както и преплитане на сферата на националното с религиозното и мистичното като специфичен режим за преживяване на идентичност.

Литература

- Аладжов, Ж. 1992. Мадара и прабългарските култови средища. – В: *Мадара*. Т. III. Шумен: Издателска къща „Илия Блъсков“, с. 143 – 152.
- Алексиев, А. 2018. Динамика на научната гледна точка в изследването на Мадарския релеф. – В: *Докторантски четения 2017*. Съст. и ред. И. Генова, О. Минаева. София: Нов български университет, с. 52 – 69.
- Алексиев-Хофарт, А. 2023. *Мадарският релеф – код и съдържание*. София: ИК „Тангра“.
- Антонова, В. 1992. Античното наследство в средновековна Мадара. – В: *Мадара*. Т. III. Шумен: Издателска къща „Илия Блъсков“, с. 41 – 51.
- Арnaudов, М. 1925. Към Плиска и Мадара. – *Български турист*, бр. 7, с. 100 – 103.
- Бешевлиев, В. 1981. *Прабългарски епиграфски паметници*. София: Издателство на Отечествения фронт.
- Бешевлиев, В. 1992. *Първобългарски надписи*. 2. прераб. и доп. изд. София: Издателство на Българската академия на науките.
- Богданов, И. 1980. *Хан Крум*. София: Народна младеж.
- Бонева, Цв. 2008. Мадара – от Национален парк до Национален историко-археологически резерват. – *Известия на историческия музей – Шумен*, 14, с. 181 – 193.
- Георгиев, П. 2017. *Античният Мадарски конник*. Бълга Медиа.
- Георгиева, Цв. 2018. Мадара привлича туристи с виртуална реалност и нови технологии. – *Труд*, 17.10.2018.
- Гергова, Я. 2016. Култът към св. Пантелеймон в Шуменско. – В: *Фолклор. Разказване. Религиозност*. Юбилеен сборник в чест на Албена Георгиева. Съст. А. Илиева, В. Баева, Л. Гергова, М. Борисова, Я. Гергова. София: Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“, с. 75 – 82.

⁶³ Фейсбук група на с. Мадара на https://www.facebook.com/groups/113096322044624/?l_ocale=bg_BG, посетен на 1 март 2025 г.

- Грозданова, Е. 1989.** *Българската народност през XVII в. Демографско изследване.* София: Наука и изкуство.
- Дуйчев, Ив. 1992.** Езическа и християнска Мадара. – В: *Мадара*. Т. III. Шумен: Издателска къща „Илия Блъсков“, с. 5 – 10.
- Евлия Челеби 1972.** *Пътенис*. Съст. Стр. Димитров. София: Издателство на Отечествения фронт.
- Еленков, Ив. 2008.** *Културният фронт. Българската култура през епохата на комунизма – политическо управление, идеологически основания, институционални режими.* Институт за изследване на близкото минало. София: Сиела.
- Живкова, Н. 2008.** Мадарският конник, „мадарщината“ и нашето национално самочувствие. – В: *Историята – професия и съдба*. Сборник в чест на 60-годишнината на член-кореспондент д.ист.н. Георги Марков. София: ТАНГРА ТаНакРа, с. 243 – 259.
- Занмова, Р. 2014 – 2015.** Християнинът Тервел? – *Годишник на Департамент „История“*, т. 9 – 10, Нов български университет, с. 18 – 42.
- Иванов, Д. 2018.** Археологически резервати и археологически музеи *in situ* в България. Поява и историческо развитие. – *История*, 26, № 3, с. 292 – 317.
- Илиева, Г. 2024.** Археологически проучвания в НИАР „Мадара“. Историографски преглед. – В: *Наука, образование, културно историческо наследство*. В памет на проф. д.и.н. Иван Йорданов. Материали от Осмата национална конференция по история, археология и културен туризъм „Пътуване към България“ – Шумен, 9 – 11 май 2022 г. Шумен: Университетско издателство „Епископ Константин Преславски“, с. 139 – 146.
- Инджиджян, Х. 1984.** География за четирите страни на света. – В: *Арменски пътеници за Балканите XVII – XIX в.* Съст. А. Орманджиян. София: Наука и изкуство, с. 69 – 163.
- Иречек, К. 1974.** *Пътувания по България*. София: Наука и изкуство.
- Йоргов, Ю. 2019.** Национален средновековен събор „Магическата Мадара“. – *Известия на Регионален исторически музей – Шумен*, кн. 18, с. 455 – 456.
- Каралийчев, А. 2006 [1939].** *Исторически разкази, легенди, сказания, откъси и хроники от миналото на българския народ*. София.
- Кацаров, Г. 1927.** *Мадара и Плиска: Тяхното значение за българската история*. Реч, произнесена пред народния събор в Мадара на 15 май 1927. София: Сдружение „Българска старина“.
- Кийл, М. 2017.** *България под османска власт*. Събрани съчинения. Съст. и науч. редакция М. Баръмова, Гр. Бойков, М. Кипровска. София: Издателска къща „Тендрил“.
- Кирилова, Р. 2008.** Мадарският конник е глобален символ на България. – *Българи*, бр. 4, с. 12 – 13.
- Колева, Д. 2015.** Наследство, туризъм, възпитание. 100-те национални туристически обекта и техните метаморфози. – *Семинар БГ*, № 12; https://www.seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/broy12/632-100_obekta.html.
- Лечев, Д. 2007.** *Легенди от люлката на България*. Варна: Издателство „Славена“.
- Маринов, В. 2008.** *Свещената Мадара*. Шумен.
- Маринов, В. 2012.** *Съвременна Мадара*. София: Валдекс.
- Миятев, Кр. 1930.** *Мадара и Мадарския конник*. Т. 1. София: Българска историческа библиотека, с. 24 – 51.
- Отчет за двадесетгодишна дейност на археологическото сдружение „Българска старина“ (от 1924 до 1944 г.).* Шумен, 1945.

- Попов, Р. 1934.** Предговоръ. *Мадара. Разкопки и проучвания*. Кн. 1. Издания на Народния археологически музей № 27. София: Държавна печатница, с. 1 – 6.
- Рашев, Р. 2008.** *Българската езическа култура VII – IX век*. София: ИК „Класика и стил“.
- Ризников, Т. 2016 [1986].** Седемте ключа на Родопите. – *LiterNet*, № 11 (204); <https://litenet.bg/publish30/todor-riznikov/sedemte.htm>.
- Станилов, Ст., Б. Петрунова, А. Аладжов 2017.** *Повече от 100 археологически открития в България*. София: Издателство „Фют“.
- Станчева, М. 2013.** *Мадарският конник*. София: Нов български университет.
- Степанов, Цв. 2017.** *Религии в езическа България. (Историографски подходи 1980 – 2015 г.)*. София: Парадигма.
- Троева, Е. 2014.** Ню ейдж поклонничества в България. – *Български фолклор*, кн. 2, с. 153 – 169.
- Троева, Е. 2020.** Исторически реконструкции и преживяване на миналото: „прабългарите“. – *Семинар_БГ*, № 19: На терен в културата: автентично, зрелищно, не(видимо); <https://www.seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/broy19/776-istoricheski-rekonstrukcii-i-prezhivyavaniya-na-minaloto-prabalgarite.html>.
- Троева, Е. 2022.** „От тук започва България“. Културни политики за идентичност и патриотичен туризъм. – *Семинар_БГ. Поп-култура/поп-политика*. № 21; <https://www.seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/broy21/796-ot-tuk-zapochva-balgaria.html>.
- Филов, Б. 1934.** Мадарският конникъ. – *Мадара. Разкопки и проучвания*. Кн. 1. Издания на Народния археологически музей № 27. София: Държавна печатница, с. 255 – 267.
- Цонев, Л. 2012.** *Отново за Мадарския конник*. София: Домоплан.
- Чобанов, Т. 2006.** *Наследството на Сасанидска Персия у българите на Долен Дунав*. София: ИК „Ни плюс“.
- Шкорпил, К., Х. В. Шкорпил 1898.** Паметници на гр. Одессос – Варна (Паметници из Българско). – *Годишник на Варненската държавна мъжка гимназия „Фердинанд I“*, № 1, с. 3 – 45.
- Шкорпил, К. 1925.** Нови страници от старобългарската история. – *Ловна просвета*, № 3, 1.08.2025, с. 1 – 4.
- Anderson, B. 2006.** *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised edition. First published 1983. London, New York: Verso.
- Geary, P. 2002.** *Europäische Völker im frühen Mittelalter. Zur Legende vom Werden der Nationen*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Kanitz, F. Ph. 1880.** *Donau-Bulgarien und der Balkan*. Bd. III. Leipzig.
- Troeva, E. 2024.** Old Shrines, New Worshipers: Cultural Practices for Connection with Nature. – *Yearbook of Balkan and Baltic Studies*, vol. 7, № 1, pp. 32 – 57; <https://doi.org/10.7592/YBBS7.02>.
- Vladev, D. 2019.** Current Risky Geomorphological Processes for Tourists in the Area of the Madara Historical – Archaeological Reserve. – In: *Proceedings of Second International Scientific Conference „Challenges of Tourism and Business Logistics in the 21st Century“*. Goce Delcev University of Stip, pp. 105 – 114.

МАДАРА: ИСТОРИЯ, НАЦИОНАЛНО ВЪОБРАЗЯВАНЕ И ЕЗОТЕРИКА

Евгения Троева

Резюме

Мадара е едно от най-значимите места на древен култ на територията на България, както и съвременна дестинация за патриотичен, културен и мистичен туризъм и практики. Студията представя историческа и съвременна Мадара чрез инструментариума на историческата етнология, с използване на лични теренни материали, архивни, литературни и медийни източници за региона. Изследването е фокусирано върху процеса на включване на Мадара в националната културна памет и превръщането ѝ в топос за поклонение и за ню ейдж и неоезическа ритуалност в последните десетилетия, а на Мадарския конник – в символен ресурс за българската идентичност.

MADARA: HISTORY, NATIONAL IMAGINATION, AND ESOTERICISM

Evgenia Troeva

Summary

Madara is one of the most significant ancient cult sites in Bulgaria, as well as a modern destination for patriotic, cultural, and mystical tourism and practices. This study presents both historical and contemporary Madara through the lens of historical ethnology, using personal ethnographic field observations, archival records, literary sources, and media reports on the region. The research focuses on the process of integrating Madara into national cultural memory and its transformation into a site of pilgrimage, as well as a center for New Age and neo-pagan rituals in last decades. Additionally, the Madara Rider is examined as a symbolic resource for Bulgarian identity.



Сн. 1. Скален параклис „Св. Пантелеймон“, НИАР „Мадара“, 2015 г.
Сн. Е. Троева



Сн. 2. Информационно табло в НИАР „Мадара“
за екопътека „Мадарски конник“, 2012 г.
Сн. Е. Троева



Сн. 3. Ванга, изобразена като ктитор на параклиса „Покров на Пресвета Богородица“, комплекс „Сейнт Мишел“, с. Мадара, 2019 г. Сн. Е. Троева



Сн. 4. „Св. Вмчк Георги и св. цар Тривелий – Теоктист“, с. Мадара, 2019 г. Сн. Е. Троева



Сн. 5. Икона на св. цар Тервел, подарена от Божидар Димитров на храма в с. Мадара, 2019 г.
Сн. Е. Троева



Сн. 6. Пано със снимка на Мадарския конник и надпис „Глобален символ на България“, НИАР „Мадара“, 2014 г.
Сн. Е. Троева



Сн. 7. Възстановка на обичая *Еньова буля*, фестивал „Магическа Мадара“, НИАР „Мадара“, 2019 г.
Сн. Е. Троева



Сн. 8. Хоро при Даул таш, фестивал „Магическа Мадара“, НИАР „Мадара“, 2019 г. Сн. Е. Троева



Сн. 9. Изсипване на пръст от „старите български земи“
в подножието на Мадарския конник, фестивал
„Магическа Мадара“, 2019 г. Сн. Е. Троева



Сн. 10. Къща с фриз, изобразяващ Мадарския конник,
с. Мадара, 2019 г. Сн. Е. Троева

ПРЕДАВАНЕ НА НАСЛЕДСТВО И РИТУАЛНОСТ В ПРОМЕНЯЩ СЕ ЕТНОКОНФЕСИОНАЛЕН ПЕЙЗАЖ. ЕТНОГРАФСКО ИЗСЛЕДВАНЕ В РЕГИОНА ПОЛЕ, ИЗТОЧНА АЛБАНИЯ

Ивайло Марков

Въведение: Концептуална рамка и цел на изследването

Усещането за място (*sense of place*) и вписаността (*embeddedness*) в местния културен пейзаж представляват важен и интересен изследователски проблем в социалните и хуманитарните науки. Усещането за място се дефинира като „начинът, по който човек взаимодейства със заобикалящата го среда и я намира за значима“ (Basso 2002: 143). Местата натрупват различни одушевени и неодушевени културни елементи, свързани с живота на хората, техните преживявания, истории, езици и мисли (Casey 1996: 24 – 26). Следователно всяко място или пейзаж се вписват в социалната и индивидуалната памет, както и в човешките дейности и практики, които са вписани в него. Всеки скален масив, голямо дърво, поток и друг топографски елемент се превръщат в познато място, докато в един момент самият пейзаж се превърне в своеобразна биографична среща (Tilley 1994: 27). В този смисъл усещането за място отразява произхода, принадлежността и свързаността с миналото и предците, вкоренявайки индивидите в социалните и културните слоеве, от които произхождат (Basso 2002: 144 – 145). То също така е свързано с митологичните и религиозните представи на хората и техните ритуални практики в рамките на местния пейзаж.

В различни части на света и през различни исторически периоди обаче съществуват безброй примери, при които новодошли заменят местното население на дадена територия. Понякога този процес продължава дълго и преминава през различни форми на взаимодействие и взаимно влияние помежду им. Тъй като пространството се формира във връзка с човешката дейност и практики (Tilley 1994: 10 – 11), т.е. то е социално и културно конструирано, неговите концептуализации произтичат от променящите се исторически контексти и културни специфики (Descola and Pálson 1996). Затова пейзажът може да бъде разглеждан и като „банка на паметта, която съхранява и губи определени елементи с течение на времето, докато човешките обитатели, дълбоко запознати със своите пейзажи чрез традиция и опит, осигуряват дългосрочната памет“ (Wilkinson 2006: 340). Следователно пейзажът е по-скоро процес, отколкото статична картина на дадено място. Настоящото усещане за място и вписаните в него знания, представи и практики отразяват процеса на оформяне на пейзажа и различните наслоения, възникнали в резултат от взаимодействията между различни групи и общности в течение на времето.

В контекста на това разбиране за пейзажа, религиозният пейзаж може да бъде определен като социално и културно пространство, формирано чрез взаимодействие със специфични конфесионални модели. То отразява и духовния живот на хората, протичащ в местата, които активно оформят тяхната среда. Следователно материалните изражения на религиозността (различни типове свещени места, артефакти и др.) съставляват религиозния скелет на пространството (Periklieva 2018: 129 – 130). По-конкретно, Робърт Хейдън посочва, че религиозният пейзаж¹ „се отнася до разпределението във времето и пространството на физическите проявления на специфични конфесионални традиции и на населението, което ги е изградило“ (Hayden 2013: 326). Както населението, така и материалните проявления на религията са компоненти на даден религиозен пейзаж. От тази гледна точка едно свещено място, свързано с религия, която вече не се практикува, може да бъде доказателство за предходен религиозен пейзаж, но само по себе си не представлява такъв.

Изхождайки от тези концептуални постановки, в статията се фокусирам върху региона Пóле в Североизточна Албания (ил. 1)². Той е част от административната единица Макеларе³, подразделение на община Дебър⁴. В миналото етническият и религиозният пейзаж в този регион са били изключително разнообразни и динамични, каквито продължават да са и днес. Населението е живяло (и живее) в контактна зона, в която символичните разграничения и противопоставяния са вървели ръка за ръка с културните взаимодействия и взаимствания. Според историческите източници и колективната памет, както ще видим по-нататък, през втората половина на XIX и началото на XX в. селата в региона са били населени със смесено православно християнско и мюсюлманско население (сунити, но също и последователи на бекташийския орден). В част от тях по това време православните християни са преобладавали. В рамките на по-малко от век демографската картина обаче се променя напълно – християните драстично намаляват, а на тяхно място се заселват мюсюлмани. Днес малко на брой православни християни живеят единствено в селата Ърбеле⁵ и Горно Кърчища⁶; останалите села губят християнското си население до средата на XX в.

¹ Конкретно използваният от него термин е *religioscape*.

² В исторически план регионът се е състоял от 26 селища: през 1925 г., когато държавната граница между Албания и Кралството на сърби, хървати и словенци окончателно е установена, Пóле е разделено. Повечето села (седемнадесет) остават в Албания, докато град Дебър и останалите осем села попадат в границите на Кралството на сърби, хървати и словенци, а днес се намират на територията на Северна Македония. Този текст се фокусира конкретно върху територията, разположена в Албания.

³ На албански – Njësia Administrative Maqellarë.

⁴ На албански – Bashkia Dibër.

⁵ На албански официално селото се казва Herbeli. Освен като Ърбеле, в литературата може да бъде срещнато и като Ербеле или Орбеле. В съседство се намира изцяло населеното с албанци с. Еребара, на албански Erebare, което е напълно различно селище.

⁶ На албански – Kërçisht i Sipërm. Може да се срещне и като Горна Корчища.

Целта на този текст е да изследва разказите за православно минало и настояще на региона, събрани на терен сред християнски и мюсюлмански събеседници. Изследователското внимание е насочено към практиките, свързани с православните храмове, които все още се поддържат в двете споменати села (въпреки атеистичния режим на Енвер Ходжа), както и към взаимодействията между християни и мюсюлмани, разглеждани в контекста на променящия се религиозен пейзаж.

Методологически бележки

Статията се основава на етнографски материали, събрани в албанската част на региона Пóле от малък четиричленен екип по време на две теренни проучвания през 2015 и 2016 г.⁷ Бяха проведени четиридесет и шест интервюта с общо тридесет и трима събеседници. Деветнадесет от тях бяха православни християни: само осем обаче към момента на провеждане на изследванията все още живееха в двете споменати по-горе села (3 мъже/ 3 жени в Ърбеле, един мъж/ една жена в Горно Кърчища), останалите (6 мъже/ 5 жени) ги посещават спорадично, най-често на храмовия празник, а само малцина поддържат домовете си там. Нашите мюсюлмански събеседници бяха четиринадесет души: петима от Ърбеле (3 мъже/ 2 жени), четирима от Горно Кърчища (3 мъже/ една жена), трима от Обоки⁸ (двама мъже/ една жена), един от Доляне⁹ (мъж) и един от Попинар¹⁰ (мъж). Най-младият ни събеседник е роден през 1989, най-възрастният – през 1936 г.

Всички разкази бяха записани с диктофон и впоследствие транскрибирани. Повечето етнографски интервюта бяха полуструктурирани, като сме насърчавали събеседниците си да споделят своя персонален жизнен опит или опита на техните роднини и близки. Затова голяма част от интервютата са биографични по характер. Биографичният подход е ценен при изследването на социалните процеси, промените и всекидневния живот, особено в случаи, когато архивните източници са непълни или липсват. Такива етнографски данни ни позволяват да наблюдаваме промените в културния и социалния опит на индивидите, техните гледни точки и ежедневни културни практики, както и значенията, които хората влагат в своите действия (Roberts 2002: 21). При това отчитам и си давам сметка за субективността на житейските истории и ги намирам именно затова за

⁷ Изследването беше осъществено от екип в състав: Веселка Тончева (ръководител), Ивайло Марков (двамата от ИЕФЕМ – БАН), Димитър Василев (НИМ) и Вяра Калфина (СУ „Св. Климент Охридски“). То беше финансово подкрепено от Асоциацията за антропология, етнология и фолклор „Онгъл“. Въпреки това, Асоциацията не носи отговорност за твърденията и интерпретациите на данните в този текст.

⁸ На албански – Katund i Vogël.

⁹ На албански – Dovolani. Може да се срещне още като Деоляне, Деволяни.

¹⁰ На албански – Popinarë.

ценни – защото разкриват мненията, нагласите и възгледите на събеседниците (Lieblick, Tuval-Maschiach and Zilber 1998: 8 – 9).

Прякото наблюдение също беше важен инструмент в нашата работа. Възползвахме се от възможността да наблюдаваме ежедневието и взаимодействието между представителите на двете религиозни групи. Нашето присъствие и участието ни в празненствата за храмовия празник (Преображение, 19 август) в Ърбеле през 2016 г. също беше от голямо значение за разглежданата тук тема. И не на последно място, използвахме методите на визуалната етнография. Места, сгради, руини, споменати от събеседниците ни в техните разкази, както и актуални ритуални практики, бяха документирани чрез снимки и видеоматериали¹¹.

Динамика на религиозния пейзаж

По-старите изследвания и историческите източници документират една сложна ситуация относно произхода на населението в региона, отразяваща също така политическите съперничества и борби между младите балкански държави, възникнали в процеса на разпадането на Османската империя през втората половина на XIX в. В този регион са живели мюсюлмани албанци, православни християни, както и мюсюлмани с южнославянски произход (последните са наричани също и *помаци* и/или *торбеши*). Населението (православно и мюсюлманско) с южнославянски произход е било определяно като българско от българските изследователи, дипломати и политици и като сръбско – от сръбски изследователи, дипломати и политици. След 1945 г. същото население е обозначавано като македонско. Днес всички наши православни християнски събеседници от Ърбеле и Горно Кърчища се самоопределят етнически и национално като македонци. Споровете за етническата и национална принадлежност на това население, основани на етнографски, фолклорни, езиковедски аргументи, продължават, като политическите измерения и в съвременността се очертават все така важни. Този въпрос, макар и съществен, остава извън фокуса на настоящото изследване и е засегнат само доколкото има отношение към религиозната принадлежност на хората.

Самите демографски данни в исторически план са противоречиви и не достатъчно надеждни. Например Васил Кънчов посочва, че в края на XIX и началото на XX в. в Макеларе живеят 210 българи християни и 240 българи мохамедани, в Ърбеле – 75 българи християни и 125 българи мохамедани, в Горно Кърчища – 240 българи християни, в Долно Кърчища – 200 българи мохамедани, в Граждани¹² – 85 българи християни и 100 арнаути мохамедани, в Доляне – 110 българи християни и 130 арнаути мохамедани, в Обоки – 175 българи

¹¹ В резултат на това създадохме етнографския филм „Две къщи и половина“. За повече информация относно експедициите и филма вж. Тончева 2018.

¹² На албански – Grezhdan.

християни и 180 българи мохамедани, в Клубучица¹³ – 90 българи християни и 420 българи мохамедани. Според статистиката на Кънчов останалите села в региона са населени изцяло с арнаути мохамедани (Кънчов 1900: 259 – 260).

Само две десетилетия по-късно, по време на Първата световна война, австро-унгарските окупационни сили провеждат преброяване (1916 – 1918) на албанските територии, които контролират, като изследваният тук регион е част от тази окупационна зона. Данните за гореспоменатите села са както следва (Seiner 1922: 49 – 50): Макеларе – 288 албанци, 87 българи, 11 роми: 290 мюсюлмани, 96 православни; Ърбеле – 74 албанци, 136 други, трима роми: 77 мюсюлмани, 136 православни; Горно Кърчища – 23 албанци, 14 българи, 197 други: 37 мюсюлмани, 197 православни; Долно Кърчища – 314 мюсюлмани албанци; Граждани – 234 албанци, 19 роми: 253 мюсюлмани; Доляне – 259 албанци, 44 българи, 5 роми: 258 мюсюлмани, 51 православни; Обоки – 169 албанци, 29 българи, 72 други: 165 мюсюлмани, 106 православни; Клубучица – 530 албанци, 6 роми: 536 мюсюлмани.

Вероятно някои от несъответствията в данните не са резултат от естествени демографски промени за толкова кратък период, а по-скоро от грешки или некоректни интерпретации. Ясно е обаче, че освен Ърбеле и Горно Кърчища, е имало и други села, населени с православни християни.

Днес, говорейки за миналото, както нашите християнски, така и мюсюлмански събеседници изрично отбелязват, че Ърбеле и Горно Кърчища са били изцяло населени с православни християни. Освен това те също изброяват и няколко други села в региона, които в края на XIX и началото на XX в. са били със смесено население и са включвали християни: *„Овие место овде, околинава, имат шестнаесет села. Од тия шестнаесет села имаше тринаесет църкви. Тринаесет села имат църкви. Само църква немаше Долно Кърчища... Алабегу, едно село под Макеларе, Бурим се вика сеа, ново име. И Клубучище, селото код Банище. Полоина било наше, православни,полоина било албанско. Тие са исламуизирани. Кай селото Блато имаше църква, Майтаре – църква, Подгорче, село близо до Дримот, реката Дрим, що иде до Струга. Войник е бидено, Чернене, Ърбеле, Доляне. А баба ми моя, майка на татко било од Обоки. Поцест и Обоки, тамо. Ми велеше еден албанец избегале девестотин и осумнаеста година. Сърбите заробиле овде, после ка се вратили албанците, избегали од страв овий, оставили и земя, и све. Нашите избегали од селото Обоки и како ми веле еден албанец – ти си стар внук, превнук од ове село, рече. И ми кажса, овде е бидена църквата. И дошли од Бурел, от там дошли се преселили“* (Мъж, православен християнин, роден през 1957 г. в Горно Кърчища, живее в Тирана)¹⁴.

¹³ На албански – Klllobçisht.

¹⁴ Цитираните в текста разговори са проведени на местния южнославянски диалект и са предадени дословно на този диалект, но без претенции за точна езикова дескрипция. За допълнителни диалектоложки изследвания е необходимо прослушване на оригиналните звукови файлове. Те, както и свалените на хартия интервюта, са предадени за архивиране на Асоциацията за антропология, етнология и фолклор „Онгъл“, подкрепила финансово изследванията.

„[...] Ено село се вика тамо Ербели, тамо се имаше ортодокси. И в Обоки, и ено село друго просто е близо туйе, Доляне се викат. И тиа са бидени мешани. После и Макелари имаше ногу. Сефте Макелари, о'долу комунана наша – опщина ко го велите вие – е бидена само ортодокси, ристияни. И после тиа побегная со времо, им остая на тие... стокана, земяна, све, куки, све и остая и побегна тиа после. [...] и ено село долу, се викат Алабегия, ке Макеларе долу, и туйе имали. [...] Ама на овде, на дваесет и три села сме ние овде, некой три-четри села немаше ортодокси, другите села свите се име и македонски – кеде мало, кеде многу се има... История на опщината наша“ (Мъж, мюсюлманин, роден през 1936 г. в Горно Кърчица, живее в селото, говори местния южнославянски говор).

Така, според паметта и разказите на местните жители, но също и позовавайки се на историческите източници, можем убедено да кажем, че в региона взаимодействията между християни и мюсюлмани са се осъществявали в продължение на десетилетия и векове. През втората половина на XIX и началото на XX в. процесът на изселване на християнското население вече е бил в ход. В. Кънчов, цитиран по-горе, отбелязва, че регионът е бил застрашен от албанизация: „Целият Горен Дебър е заплашен от поарнаутване. Българо-мохамеданските села, които допират до арнаутски села, са вече двуезични. Торбешите смятат за гордост да се представят за арнаути“ (Кънчов 1900: 90 – 91). Той специално споменава, че българите мохамедани в Макеларе, Ърбеле и Обоки предпочитали да се представят за албанци и да говорят албански. Според него православните християни в селата в северната част на региона изчезнали през XIX в., а тези в останалите села били принудени да бягат заради нападенията на мюсюлманите. Авторът добавя: „Село Граждани е било до скоро българско. Арнаути дошли малко преди 50 години и сега те са болшинство. Има още 8 български къщи, които скоро ще бегат“ (Пак там).

По подобен начин сръбският географ Йован Цвиич пише: „[...] В дебърската област съвсем рядко се срещат чисто сръбски села и анклавни, а сърби има предимно в смесени сръбско-албански села, в които обикновено са малцинство, подложени на процес на албанизиране. [...] През 1863 г. все още е имало сърби в много села в дебърската област, където сега няма нито един“ (Cvijić 1931: 132 – 133).

Около средата на XX в. православните християни са напуснали повечето от селата в Пóле напълно. Причините и факторите за това са различни: имало е както икономически и доброволни, така и принудителни и насилствени миграции в контекста на бурните процеси на Балканите, свързани с разпадането на Османската империя, Балканските войни и двете световни войни. Албанци мюсюлмани бързо се заселват в изпразните къщи – в някои случаи са ги купували от старите собственици, но в други – не. Спомените за тези процеси могат да се открият в разказите на нашите събеседници: „Макеларе е бидено, сите ови села са бидени ристияни, на времето. Граждани има църква, и Доляне има църква. До доцна е бидена. [...] Ристияните од Доляне на времето сръбско са избегани. На Балканската война са избегани. [...] Од Обоки доцно са избегани ристияните, на времето Енверово“ (Мъж, православен християнин, роден през 1960 г. в Ърбеле, живее в селото).

„Единайста годинава, на тринаесет и на осумнаесет, дойде Сърбия овде и правеше люфта¹⁵. Избегаа ортодоксите со овий проблем, кога дойде Сърбия овде. Три пути – во единайсет, тринайсет и осумнаесет. Три куки албански – аутохтон беа овде. А три куки имаше што е аутохтон албански, а христијански – свите естит аутохтон. Три албански, другиот естит сега дойдено повече. Од секаде – од Мат, Борје имат многу. [...] На деветстотин четири седам годинава имаше (все още – бел. И.М.) ортодокси, дур се расипа Албанија со Југославија. [...] На четири осум годинава побегна..., некој што беше овде и тая побегна ортодокси. [...] И сега, се знае овде естит улицата от ортодокси, христијани“ (Мъж, мюсюлманин, роден през 1942 г. в Доляне, живее в селото)¹⁶.

Љрбеле и Горно Кърчища са последните села, все още населени с малък брой православни христијани. Те също постепено започват да напуштаат през втората половина на XX в., премествайки се в градовите във внтрешноста на Албанија – Тирана, Елабасан, Корча и др. Въпреки множеството ограничения по време на комунистическия режим на Енвер Ходжа (вклучително забраната на религијата през 1967 г.), според нашите събеседници положението на христијаните е било по-добро от това на мюсюлманите. Привилегираниот достъп до висше образование и по-добри възможности за работа често бяха споменавани по време на интервютата: „На ристјани държеше той, Енвер Оджа. И държеше ногу, не мало. Заше им праеше... поекъе им даваше работа. И даваше школо. Беа драскалози – учители, како велите вие, поекъе беа доктори. Им даваше право да праи школо“ (Мъж, мюсюлманин, роден през 1936 г. в Горно Кърчища, живее в селото, говори местния јужнославјански говор).

„Нами ни държеше той каурите. Школо ни даваше. Све на ристјаните им даваше, на шиптарите по-мало. Толку нами ни държеше“ (Жена, православна христијанка, родена през 1959 г. в Горно Кърчища, женена в Љрбеле, кдето живее).

Много от православните христијани, с които разговаряхме, са работили в местната администрација, били са бригадири и счетоводители в кооперативните структури или са имали висококвалифицирани професии (инженери, лекари, учители и др.). Жил де Рапер, наблюдавайки сходни процеси в региона на Девол (Јужна Албанија), установява, че това е создало по-добри възможности за христијаните да получат достъп до градските райони, въпреки че селско-градската миграција по това време е била ограничена и строго контролирана (de Rapper 2008: 40). Така, много хора, предимно православни христијани, напуштаат селата в Албанија и се насочват към градовите в търсене на по-добър градски живот. В резултат на това през 80-те години на XX в. христијаните, които все още живеели в Љрбеле и Горно Кърчища, вече съставлявали по-малка част от населението им.

¹⁵ От албанската дума за война – luftë.

¹⁶ Интервјуто е проведено на албански с помошта на друг мюсюлманин от Горно Кърчища, който говори местния јужнославјански говор.

Клаус Щайнке и Джелал Или твърдят, че в навечерието на краха на комунизма през 1991 г. Горно Кърчища е имало 110 домакинства, от които 27 са били християнски. По време на теренната им работа през първото десетилетие от настоящото хилядолетие те установяват, че в селото са останали 45 домакинства, само 6 от които били православни семейства с общо 17 души. По това време в Ърбеле все още живеели 6 православни семейства, организирани в 3 по-големи домакинства с общо 20 души (Steinke and Ylli 2008: 251). През 2015 – 2016 г., когато ние проведохме нашето проучване, регистрирахме, че в Горно Кърчища постоянно живеят само двама православни християни: една жена, омъжена за мюсюлманин, и един мъж, завърнал се в селото след пенсионирането си. В Ърбеле имаше три православни домакинства с общо седем души¹⁷. В разказите, които събрахме, годините след 1989 г. се описват като масово изселване: след падането на комунистическия режим и отварянето на границите православните християни, които все още живеели в двете села, емигрирали в съседна Македония (днес Северна Македония). Почти всички продали на албанци земите и къщите си. В момента те и техните потомци живеят в Дебър, Струга, Тетово, Скопие, Куманово и др. Има и такива, които работят в Италия и Гърция. Въпреки това, много от по-ранните градски преселници във вътрешността на Албания и по-късните емигранти в Македония и други страни все още посещават Ърбеле и Горно Кърчища, най-често по време на храмовия празник.

Религиозна принадлежност и групова диференциация

Тук бих искал да изясня защо в този текст предпочитам да се фокусирам върху религиозната принадлежност, а не върху етническия произход, когато говоря за нашите събеседници (освен сложните въпроси, свързани с етничността и националната принадлежност на населението с южнославянски произход и местен говор, който отделните национални езиковедни отнасят към българския, сръбския или македонския език). Видяхме, че в австро-унгарското преброяване няма регистрирани славяноезични мюсюлмани – почти всички мюсюлмани са били албанци, а са споменати и няколко роми. Кл. Щайнке и Дж. Или (Steinke and Ylli 2008: 252) в коментарите си върху това преброяване отбелязват, че намират данните от него като цяло за достоверни, и смятат, че отразяват коректно етническия и религиозен състав на населението в региона по онова време. Същевременно отбелязват: „Изглежда, че не е имало ясна представа за етническата идентичност на славяноезичните православни“ (Пак там) – по повод на това, че в някои от селата, вкл. Ърбеле и Горно Кърчища срещу много от регистрираните православни християни не стои етническо определение, а са посочени в графата „Други“.

В днешно време при разговорите ни в много случаи религията беше основният маркер за групова диференциация сред нашите събеседници. Те се позовават на нея по-често, отколкото изразяват етническа принадлежност, която,

¹⁷ Една от събеседничките ни почина през есента на 2019 г. на 81-годишна възраст.

разбира се, също съществува, но остава на втори план в определени ситуации, когато дават израз на своята (само)идентичност. През XIX и началото на XX в. религията е била още по-значим групов разграничител. А дори в настоящето общности, които обикновено се считат за различни по етнически произход, често се размиват и смесват заради религиозната си принадлежност. Например християнските ни събеседници често не разграничават албанските мюсюлмани, торбешите и гораните¹⁸, а говорят за тях като за „турци“, имайки предвид именно ислямската религия (срв. de Rapper 2001: 4)¹⁹. В този случай думата се използва без намерение да обозначава етническа или национална принадлежност, а има строго религиозно значение – определението „турчин“ е използвано като синоним на „мюсюлманин“²⁰: „Шиптар, турчин им викаме мие, турци им викаме. Шиптари – турци. Шиптари турци викаме мие. Турци, не викаме шиптари, македонците викат шиптари. Ние турци им викаме. [А на гораните, на тех?] Турци. [И торбешите – и те турци?] Турци, турци викаме. [...] Чакай да ви кажа. Детето од тетка ми, големю го имам забораено сеа. И той – шиптарка има зедено од овде и кренати во Тирана, од Пешкупия. Вториот, и той имат зедено од они села, од границана, од селоно долу Саранда, од ови села долу – чами²¹ ка им викет, ови турци чами“ (Жена, православна християнка, родена през 1959 г. в Горно Кърчища, женена в Ърбеле, където живее).

¹⁸ Гóра е историко-културен регион, разположен северно от Пóле, между планините Шар, Кораб и Коритник. Гораните са друга група с южнославянски произход, за които и до днес се водят научни и политически спорове относно етническата и националната им принадлежност. По време на османската власт изцяло приемат исляма, като запазват използването на местния говор. След Първата световна война, през 1925 г., когато държавната граница между Албания и Кралството на сърби, хървати и словенци окончателно е установена, Гора е разделена: девет села остават в Албания, а деветнадесет стават част от Кралството на сърби, хървати и словенци. Споменавам гораните, тъй като в средата на XX в. двама братя от село Шищавец (разположено в албанската част на Гóра) се заселват в село Ърбеле. Днес там има няколко горански домакинства.

¹⁹ „Турци“ е познато и като самоназвание сред различни мюсюлмански общности в различни региони на Балканите и в различни исторически периоди. То се основава именно на мюсюлманската религия и наследството от времето на Османската империя, когато населението се дели по конфесионален признак, а не етнически (т.нар. милетна система). И до днес в определени ситуации като турци се самоопределят част от българите мюсюлмани (Троева 2011: 17 – 19; Кюркчиева 2008: 459 – 460), както и част от македонците мюсюлмани (Bielenin-Lenczowska 2008).

²⁰ Друга дума, използвана обобщаващо от по-възрастните православни християни за мюсюлмани, е *мръсни*.

²¹ Чамите са албанска етнографска група, традиционно обитаваща историко-културния регион Чамерия. През османския период голяма част от чамите приемат исляма. В резултат на Балканските войни (1912 – 1913 г.) южната част на Чамерия става част от Гърция, а северната остава в границите на новосъздадената Албания (границата е препотвърдена след Първата световна война). След Втората световна война голяма част от мюсюлманските чами са изселени от Гърция в Албания. Православните чами остават в Гърция, където повечето са асимилирани в гръцката култура.

От друга страна, мюсюлманите, независимо дали са с албански или с южнославянски произход, обикновено наричат всички християни с думата „каур“, която в общия случай означава „неверник“ (срв. Кюркчиева 2008: 457). Както отбелязва Ж. де Рапер, думата се използва много често и невинаги с ясно съзнание за нейното пейоративно значение (de Rapper 2001: 3 – 4). В този контекст тя се употребява и от самите ни християнски събеседници, когато говорят за себе си (както е видно и от последния цитат в предния абзац). Така „каур“ понякога придобива по-общо значение, отразявайки единствено религиозна принадлежност към християнството.

Социалното значение на религията се доказва и от отношението към смесените бракове. Всички наши събеседници признават, че до средата на XX в. междурелигиозни бракове почти липсвали. По-късно, особено след забраната на религията в Албания в края на 60-те години, те зачестили. Това обаче било предимно градски феномен, който прониквал значително по-бавно в селата, особено по-изолираните. Въпреки че днес такива бракове са широко разпространени дори там, по-възрастните хора все още ги порицават (de Rapper 2008: 34). И отново, не етническата, а религиозната принадлежност се явява основният маркер за приемане или отхвърляне: „*Яз му вела* (на сина си – бел. И.М.), *да не најдеш невеста турчинка, ке те операм*. [А италијанка сакаш?²²] *Италијанка ако, наши се тие. Идет во църков*. [Но те са католици?] *Ако са католици, тие одат во църква, варет яйца, си държет Великден, Божик*“ (Жена, православна християнка, родена през 1959 г. в Горно Кърчища, женена в Ърбеле, където живее).

Струва си да се отбележи, че в миналото (а и в настоящето) няма данни за православни християни в региона, които да са говорили гръцки, влашки или албански език. Както вече нееднократно беше отбелязано, православните християни говорят местен южнославянски диалект, който днес те определят като македонски, а заради емиграцията към Северна Македония през последните десетилетия той е все по-силно повлиян от официалната книжовна норма в Скопие. Всички наши християнски събеседници от Ърбеле и Горно Кърчища обаче също говорят албански, често дори у дома си, т.е. те са билингвистични (срв. Steinke и Ylli 2008: 251).

От друга страна, мюсюлманите са изцяло албаноговорящи (с изключение на заселилите се в Ърбеле горани), за разлика от съседния регион Голо бърдо²³, където могат да се срещнат както албаноговорящи мюсюлмани, така и славяноезични мюсюлмани (торбеши), както и славяноезични православни християни (Filipović 1940: 18 – 21; Светиева 2006: 11 – 12; Тончева 2009: 25 – 31). Днес само малцина от мюсюлманите в Ърбеле и Горно Кърчища знаят местния южнославянски диалект – хора от по-възрастното поколение, които са живели

²² Синът ѝ от години работи сезонно в Италия.

²³ Голо бърдо е друг историко-културен регион, разположен южно от Пóле. Той също е разделен след Балканските и Първата световна война – днес една част от него се намира в Албания, а друга – в Северна Македония.

сред мнозинство от православни християни. Те често го наричат „бугаришт“ (от алб. *bugarisht* – български), както и „македоништ“ (македонски), без обаче да влагат онзи етно-национално определящ смисъл, който търсим често ние като изследователи, а ползват двете названия като синоними, за да обозначат говора и етно-конфесионалната другост на православните християни. А ако отново насочим вниманието си към брачните практики, ще забележим, че в близкото минало е съществувал интензивен брачен обмен между Ърбеле и Горно Кърчища, от една страна, и православните християни от селата в Голо бърдо, от друга, но не и с торбешите там. На терен срещнахме такива брачни двойки, живеещи в села в Голо бърдо, дошли за храмовия празник Преображение в Ърбеле.

Споделени свети места и християнско-мюсюлмански взаимодействия в контекста на храмовия празник (Преображение) в Ърбеле

Новите мюсюлмански заселници се натъкват на материалните останки (църкви, гробища и параклиси) на предишните православни християнски жители. Част от знанието и обясненията за тези останки се запазват в местната памет и се предават чрез устната традиция. Във всички села, които посетихме, има такива спомени и запазени топоними, считани за християнски. Мюсюлманските ни събеседници ни разказваха и дори ни показваха местата, където е била местната църква: в Доляни останките от нея са окончателно разрушена неотдавна вследствие на свлачище (ил. 2); в Обоки училището било построено до мястото на разрушената църква по време на социализма (ил. 3). В други села, които по-рано са загубили своето християнско население, има места, наричани от днешните мюсюлмански жители *të kisha*, което означава „при църквата“, „църквището“.

Такива места с руини на християнски църкви, параклиси и гробища също са определяни като „вакф“/ „вакоф“. Думата произлиза от арабското *waqf*, което навлиза във всички балкански езици чрез турското *vakıf*. В ислямското право това е религиозна институция, създадена за хуманитарни цели, която обикновено включва дарение на сграда, земя или други активи, които след това се отдават под наем, а приходите се използват за благотворителни цели. Вакфската собственост принадлежи на религиозна или благотворителна институция, за която е създадена, и не може да бъде отчуждавана (Barnes 1987: 1).

До средата на XX в. в Албания думата се използвала в подобен смисъл – за да опише земи и други недвижими имоти (мелници, мостове и магазини), собственост на религиозни институции – както мюсюлмански (джамии и теке-та), така и християнски (църкви и манастири). Тези имоти или се експлоатирали директно от религиозните институции, или се отдавали под наем на селяните срещу част от реколтата или приходите. Ж. де Рапер твърди, че с изчезването на юридическия обект (религиозната собственост) в резултат на секуларизацията на албанското общество и колективизацията на земята по време на комунистическия период думата започва да придобива допълнително значение

(de Rapper 2012: 35 – 38). Така в съвременна Албания понятието „вакѫф“ се използва за различни места, към които се проявява религиозна почит: гробища, гробници и мавзолеи, разрушени манастири, църкви и джамии, дори дървета, извори и др. Всички места, познати като „вакѫф“, се считат за свещени и са известни със своите лечебни сили, независимо дали първоначално са били християнски или мюсюлмански. Според нашите събеседници ако някой отиде там и отсече дърво, вземе камъни или построи къща, това се смята за грях. Записахме много истории за хора, които са пострадали, след като са нарушили някое от тези правила (срв. de Rapper 2012: 40 – 41).

В селата Ърбеле и Горно Кърчища все още могат да се видят стари християнски гробища, а църквите са запазени не само като топоними или руини, но и като сгради. В Горно Кърчища има три църкви и два параклиса: църквите „Св. Димитър“ (ил. 4 и 5), „Св. Спас“ и „Св. Никола“, параклисите „Св. Параскева“ и „Св. Власий“. Човекът, който ни показва храмовете един по един, беше мюсюлманин (женен за единствената жена православна християнка в селото). Той изрази голямо уважение към тези християнски светини, защото те са „вакѫф“, свети места. По същия начин е възприемана и църквата „Св. Преображение“ (ил. 6) в Ърбеле: *„Знаеш, ова е яка църква, како вакоф. [...] Естит вакоф, не чепкат никой, и албанците не чепкат. Ние го имаме за лошо да чепкаш нещо. И земята, що го има църквата, земята, знаеш, не ги пуцам кравите, овците, естит вакоф. А най-лошото, най-лошото во живот естит дърва да земеши – жар крадиш. Жар ке земаш. Така го имаме мие“* (Мъж, мюсюлманин, роден през 1969 г. в Ърбеле, живее в селото, говори местния южнославянски говор).

Църквата е особено известна със своите чудотворни и лечебни сили. Когато през 1967 г. албанските комунистически власти започват ожесточена кампания за ликвидиране на религиозния живот в Албания, всички църкви, джамии, текета, манастири и други религиозни институции са или затворени, или превърнати в складове, училища и работилници. Първоначално и тази църква не е изключение. Тъй като се намира в строго охраняваната гранична зона²⁴, в нея били настанени войници. Обаче малко след това, в полунощ, войниците чули зловещи гласове и силно изплашени, напуснали църквата. Така, според местната легенда и в контраст с много други религиозни обекти в страната, тя е спасена от разрушение. Нашите събеседници разказваха различни истории за това как местното население продължавало да посещава църквата тайно. По-късно, през 1973 г., тя дори е обявена за паметник на културата на Албания.

Друга широкоразпространена местна легенда също е от съществено значение, като подчертава популярността на църквата като място с голяма чудотворна сила. Християни и мюсюлмани многократно ни разказваха за „свещения огън“, който можел да се види в полунощ преди деня на Преображение Господне (в други версии това е звезда, ангел или дори самият Исус Христос). Смята се, че този огън идва от разрушена църква, разположена на върха Голем Кърчин,

²⁴ Селото се намира на 8 км от албанско-македонската граница.

спира над църквата „Св. Преображение“ в Ърбеле, след което се издига отново и изчезва в наводнената от река Черни Дрин църква в село Градец. Твърди се, че само благочестиви хора могат да видят тази огнена следа в небето. За първи път чухме тази легенда още при първото ни посещение в Ърбеле, от първия човек, когото срещнахме – мюсюлманин, роден през 1969 г. в селото, чиято къща се намира близо до църквата. Той твърдеше, че е сред малцината, които са имали късмета да видят този огън. Това се случило няколко години по-рано, когато бил тежко болен. Бил събуден в полунощ точно на Преображение и видял огъня в небето. Според него в този момент чудодейно оздравял.

През 90-те години на XX в., след дълго прекъсване, празнуването на храмовия празник на църквата на 19 август е възстановено. За християнското население този празник е важно място на памет (по терминологията на Пиер Нора). Както вече беше посочено, за този ден мнозина се връщат в родното си село от различни градове в Албания, Северна Македония или други държави. Християни с корени от Горно Кърчища и някои села в Голо бърдо също присъстват поради брачния обмен, споменат по-горе.

Няколко седмици преди празника християните, които все още живеят в Ърбеле, почистват църквата и пространството около нея. Поклонниците обикновено пристигат следобед на 18 август, ден преди празника на светеца. Те общуват помежду си, посещават храма и се молят пред иконостаса (ил. 7). Гробницето е разположено в двора на църквата. Хората палят свещи в памет на своите починали родственици (ил. 8), а вечерта вечерят направо върху каменните гробове на своите предци (ил. 9). Музиката и танците също са част от празника, като за целта се наемат музиканти роми. Кулминацията идва с раздаването на обреден хляб с монета, скрита вътре (ил. 10). Въпреки че това е нов ритуален момент, въведен преди няколко години от хора преди нашата експедиция, които сега живеят в Република Северна Македония, тя вече има голямо символично значение за местните християни. Човекът, който намери монетата, става „кум“ – спонсор и почетен организатор на празника за следващата година. В края на вечерта всички се подготвят да прекарат нощта вътре в църквата или навън, в близост до нея (ил. 11). На сутринта на 19 август поклонниците отново се молят в църквата и три пъти я обикалят, като през цялото време се прекръстват; последната обиколка завършва при главния вход на храма, като всички целуват дървената врата. Имало е само няколко случая, в които свещеник е водил литургия – човек, произхождащ от селото, но също живеещ в Северна Македония. След като хората се нахранят, събират багажа си и започват да си тръгват в ранния следобед, връщайки се по домовете си. Преди залез мястото остава напълно празно.

Сред участниците в този празник обаче са и множество мюсюлмани. Сред тях има местни жители от Ърбеле и другите села от региона, но и хора, идващи от по-далечни места. Присъствието им е мотивирано от това, че църквата е „вакф“ и притежава силата на „вакф“, независимо че е християнско място за поклонение. Сред тях има много хора с различни заболявания и здравословни проблеми (деца с детска парализа, хора с онкологични заболявания, репродуктивни проблеми и др.), които вярват, че ако прекарат нощта в църквата, могат да

намерят лек за своите болести и страдания. Те също така докосват или целуват иконите и палят свещи. Следва да се отбележи, че наред с това мнозина посещават мястото и просто защото харесват и обичат празника и го възприемат като откъсване от ежедневието си.

Така празникът и църквата като цяло (възприемана като „вакф“) се явяват място за среща между мюсюлмани и християни, където религиозната граница сякаш се размива и можем да открием прояви на религиозен синкретизъм. Въпреки това, споделям мнението на Ж. де Рапер, който отбелязва, че ако се вгледаме по-внимателно и дълбоко в посещенията на християни и мюсюлмани, можем да открием различия в мотивите им, както и в конкретните религиозни практики (de Rapper 2010: 256 – 257; de Rapper 2012: 43 – 44). Настоящото изследване подкрепя твърдението му, че границите всъщност не изчезват и не стават незначителни. Хората от различни религиозни общности си взаимодействат, но въпреки това остават такива, каквито са (de Rapper 2010: 256)²⁵.

В контекста на това, на мюсюлманите не е позволено да участват в ритуалното обикаляне на църквата, както и в кулминационния момент на празника – раздаването на ритуалния хляб, тъй като всички тези практики са запазени само за хората, които са кръстени. Следователно само православен християнин може да организира празника; мюсюлманите могат единствено да присъстват на него. Те имат право да се включват в разговорите, да танцуват, ако желаят, да палят свещи, да целуват иконите и да преспиват в църквата. Но възможността да бъдат главни действащи лица им е отказана. Този ритуал играе ключова роля за създаването и поддържането на чувството за религиозно (християнско) единство и социална сплотеност. Затова взаимодействието между християни и мюсюлмани е асиметрично: именно християните са тези, които приемат мюсюлманите като гости на своето свято място (de Rapper 2012: 44). Това също се изразява и словесно от нашите християнски събеседници, които многократно подчертаваха, че мюсюлманите идват в християнското свято място – т.е. присъствието на „другите“ не остава незабелязано: *„Туйе и шиптарите одет на църква, им е кеф. Им е кеф верата наша! Мие не оиме на джамията, да ме оне-сиш, да ме фърлиш – не ода в джамия. Ама тие ке пукнат да доит во църков!“* (Жена, православна християнка, родена през 1959 г. в Горно Кърчища, женена в Ърбеле, където живее).

Често християните дори изразяват убеждението, че посещенията и уважението на мюсюлманите към християнските свети места са признание за превъзходството и силата на християнската религия спрямо исляма: *„Идет и турци!“*

²⁵ Такова взаимодействие е характерно и е регистрирано от изследователите и на редица други места на Балканите, където съжителстват християни и мюсюлмани. Тук не е необходимо да се изброяват всички изследвани, но като примери могат да се посочат някои от различни географски региони: за взаимодействието на българи християни и мюсюлмани в Кръстова гора вж. Троева 2011: 84 – 119; за практиките, изпълнявани от македонци мюсюлмани в православнохристиянски култови обекти в района на Дебър, вж. Bielenin-Lenczowska 2009.

За здравье, дерман барает свекой. Идет и турци, не се ристияни, ама веровят, имат видено аир. Наши не се побольуеет! [...] Ние сме благойсайни, ни сме корстени со поп, ние не сме поболени никога“ (Жена, православна християнка, родена през 1938 г. в Горно Кърчища, омъжена в Ърбеле, живее в селото).

Така, според нашите събеседници християни, макар че вербализират съществуването на мирно съжителство между двете религиозни групи, те не считат, че църквата е напълно общ религиозен обект. От друга страна, както бе споменато по-горе, мюсюлманите твърдят, че тя е „вакъф“ и следователно е свещено място, независимо че принадлежи на друга религия. Както посочва и Р. Хейдън, зад привидно синкретичните практики могат да се забележат напрежение и съревнование за такива свети места (Hayden 2002: 206 – 207). Той въвежда термина „антагонистична толерантност“ (*antagonistic tolerance*), за да обясни „дълготрайните образци на взаимоотношения между членове на групи, които се идентифицират взаимно като „свои“ и „чужди“ общности, различни предимно по религиозна основа, съжителстващи, но рядко сключващи смесени бракове“ (Hayden 2013: 324).

Ключова характеристика на модела, разработен от Хейдън, е религиозната доминация: тя намира израз в контрола върху значими верски обекти в дадено пространство. В случай че една група измести доминиращата роля на друга, това води до трансформация на светите места и самото сакрално пространство. В контекста на концептуалната рамка, представена в началото на текста, ако християнските ритуали вече не се практикуват на дадено място, физическите останки, свързани с него, отразяват паметта за някога съществувалия християнски пейзаж, но сами по себе си вече не представляват такъв. Затова християните се стремят да запазят контрола върху християнските храмове и светини в Ърбеле и Горно Кърчища, за да предотвратят тяхната съдба да последва тази на светите места в други села от региона, населявани по-рано от християни. С други думи, борбата е за съхраняването на това пространство като православен християнски пейзаж – не само като културна памет, но и като действителна ритуалност.

Заклучение

В това изследване разгледах взаимодействията между християни и мюсюлмани, съсредоточавайки се върху конкретен регион в Североизточна Албания. Въпреки че в публичния дискурс високата религиозна толерантност и мирното съжителство между различните религии се пропагандират като ключови характеристики на албанското общество, предложената тук микроперспектива разкрива по-сложен модел на междурелигиозно съжителство на местно ниво.

Хората ясно осъзнават, че принадлежат към една или друга религиозна общност, но това не е задължително само въпрос на вяра и придържане към религиозните норми – социалните измерения на религиозната принадлежност също имат значение. В контекста на променящия се религиозен пейзаж, религиозните символи придобиват допълнителна значимост. Толерантността и съжителството на религиозните общности в непосредствена близост не изключват

напрежение, съревнование и конкуренция. Възможни са дори физически посегателства и конфликти, но те не са неизбежни.

В разгледания тук случай „антагонистичната толерантност“ се откроява ясно. Нейните проявления можем да открием в стремежа и усилията за запазване на християнските характеристики на религиозния пейзаж в селата Ърбеле и Горно Кърчища. В този контекст продължаващото присъствие на православни християни в двете села (макар и в малък брой и повечето от тях без постоянно да пребивават там), поддържането на християнските храмове, както и все още жизнените местни традиции и ритуални практики имат съществено значение.

Литература

- Кънчов, В. 1900.** *Македония. Етнография и статистика*. София: БКД.
- Кюркчиева, И. 2008.** Търсена или намерена идентичност (За наследниците на преселили се в Република Турция българи мюсюлмани от Западните Родопи). – В: Иванова, Св. (съст.). *Етнически и културни пространства на Балканите. Сборник в чест на проф. д.и.н. Цв. Георгиева. Част 2. Съвременност – етнологски дискурси*. София: Университетско издателство „Св. Кл. Охридски“, с. 454 – 480.
- Светиева, А. 2006.** Голо (Д’лго) Брдо голобрдци (нашинци). – В: Светиева, А. (ред.). *Голо Брдо. Живот на граница*. Скопје: Македонско етнологско друштво, с. 10 – 18.
- Тончева, В. 2009.** *Българите от Голо Бърдо, Република Албания. Част 1: Традиции, музика, идентичност*. София: Род.
- Тончева, В. 2018.** Две къщи и половина: за един етнографски филм и две експедиции в областта Дебър, Албания. – *Годишник на Асоциация за антропология, етнология и фолклористика „Онгъл“*, 16, с. 284 – 298.
- Троева, Е. 2011.** *Религия, памет, идентичност. Българите мюсюлмани*. София: АИ „Проф. Марин Дринов“.
- Barnes, J. R. 1987.** *An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire*. Leiden: Brill.
- Basso, K. H. 2002.** *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Bielenin-Lenczowska, K. 2008.** The Construction of Identity in a Multiethnic Community: A Case Study on Torbeši of Centar Župa Commune, Western Macedonia (FYROM). – *Ethnologia Balkanica*, 12, pp. 167 – 181.
- Bielenin-Lenczowska, K. 2009.** Visiting of Christian Holy Places by Muslims as a Strategy of Coping with Difference. – *Anthropological Notebooks*, 15 (3), pp. 27 – 41.
- Casey, Ed. S. 1996.** How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena. – In: Feld, St. and K. H. Basso (eds.). *Senses of Place*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research, pp. 13 – 52.
- Cvijić, J. 1931.** *Balkansko poluostrvo i južnoslovenske zemlje*. Knjiga druga. Beograd: Državna štamparija.
- Descola, Ph. and G. Pálson 1996.** Introduction. – In: Descola, Ph. and G. Pálson (eds.). *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London, New York: Routledge, pp. 1 – 22.
- Filipović, M. 1940.** *Golo Brdo. Beleške o naseljima, poreklu stanovništva, narodnom životu i običajima*. Skoplje: Štamparija ‘Južna Srbija’.

- Hayden, R. M. 2002.** Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans. – *Current Anthropology*, 43 (2), pp. 205 – 231.
- Hayden, R. M. 2013.** Intersecting Religioscapes and Antagonistic Tolerance: Trajectories of Competition and Sharing of Religious Spaces in the Balkans. – *Space and Polity*, 17 (3), pp. 320 – 334.
- Lieblick, A., R. Tuval-Maschiach, and T. Zilber 1998.** *Narrative Research: Reading, Analysis and Interpretation*. London: Sage.
- Periklieva, V. 2018.** Religious Landscapes at the Border: The Case of the Border Regions of Petrich, Bulgaria and Strumica, Macedonia. – In: Mirosevic, L., G. Zaro, M. Katic, and D. Birt (eds.). *Landscape in Southeastern Europe*. Zürich: LIT Verlag, pp. 129 – 146.
- de Rapper, G. 2001.** ‘The Son of Three Fathers Has no Hat on His Head’. Life and Social Representations in a Macedonian Village of Albania. Paper Presented at the International Conference *Macedonia, Macedonias*, School of Slavonic and East-European Studies, University College London, 14–16 June 2001; <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00291660/document> (последно посещение: 25 март 2025).
- de Rapper, G. 2008.** Religion in Post-Communist Albania: Muslims, Christians and the Concept of ‘Culture’ (Devoll, South Albania). – *Anthropological Notebooks*, 14 (2), pp. 31 – 45.
- de Rapper, G. 2010.** Religion on the Border: Sanctuaries and Festivals in Post-Communist Albania. – In: Valtchinova, G (ed.). *Religion and Boundaries. Studies from the Balkans, Eastern Europe and Turkey*. Istanbul: The Isis Press, pp. 247 – 265.
- de Rapper, G. 2012.** The Vakëf: Sharing Religious Space in Albania. – In: Albera, D. and M. Couroucli (eds.). *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 29 – 50.
- Roberts, B. 2002.** *Biographical Research*. Buckingham: Open University Press.
- Seiner, F. 1922.** *Ergebnisse der Volkszählung in Albanien in dem von den österr.-ungar. Truppen 1916-1918 besetzten Gebiete* (= Schriften der Balkankommission, Linguistische Abteilung XIII). Wien und Leipzig: Hölder-Pichler-Tempsky.
- Steinke, Kl. and Xh. Ylli 2008.** *Die slavischen Minderheiten in Albanien (SMA). Teil 2: Golloborda-Herbel-Kërçisht i Epërm*. Munich: Verlag Otto Sagner.
- Tilley, Ch. 1994.** *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments*. Oxford: Berg.
- Wilkinson, T. J. 2006.** The Archaeology of Landscape. – In: Bintliff, J. (ed.). *A Companion to Archaeology*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 334 – 356.

Списък на събеседниците, пряко цитирани в текста

- Мъж, православен християнин, роден през 1960 г. в Ърбеле, живее в селото.
- Мъж, мюсюлманин, роден през 1969 г. в Ърбеле, живее в селото, говори местния южнославянски говор.
- Жена, православна християнка, родена през 1938 г. в Горно Кърчища, омъжена в Ърбеле, живее в селото.
- Жена, православна християнка, родена през 1959 г. в Горно Кърчища, женена в Ърбеле, където живее.
- Мъж, мюсюлманин, роден през 1936 г. в Горно Кърчища, живее в селото, говори местния южнославянски говор.
- Мъж, православен християнин, роден през 1957 г. в Горно Кърчища, живее в Тирана.
- Мъж, мюсюлманин, роден през 1942 г. в Доляне, живее в селото.

ПРЕДАВАНЕ НА НАСЛЕДСТВО И РИТУАЛНОСТ В ПРОМЕНЯЩ СЕ ЕТНОКОНФЕСИОНАЛЕН ПЕЙЗАЖ. ЕТНОГРАФСКО ИЗСЛЕДВАНЕ В РЕГИОНА ПОЛЕ, ИЗТОЧНА АЛБАНИЯ

Ивайло Марков

Резюме

Всяко място е наситено с индивидуални и колективни спомени, както и с човешки дейности и практики, които са вписани в местния пейзаж. Въпреки това, по света има много примери за новодошли, които заместват обитателите на дадена област. Студията е с фокус върху пограничния регион Пóле в Източна Албания. Етническият и религиозен пейзаж в този регион са били и все още продължават да бъдат разнообразни и динамични. Според историческите източници, през втората половина на XIX в. и началото на XX в. селата в региона имали смесено православно християнско и мюсюлманско население, но християните все още преобладавали. За по-малко от век демографската картина напълно се променя – броят на християните драстично намалява, за сметка на придошло мюсюлманско население. Днес само няколко православни християни живеят в селата Ърбеле и Горно Кърчища; останалите села са загубили своето християнско население преди средата на XX в. Целта на студията е да изследва разказите за християнското минало и настояще на региона, събрани на терен от събеседници християни и мюсюлмани. Вниманието ми е насочено по-конкретно към ритуалните практики около православните църкви, които все още се поддържат в двете села, и към християнско-мюсюлманските взаимодействия в контекста на променящия се демографски и етноконфесионален пейзаж.

TRANSMISSION OF HERITAGE AND RITUALITY IN A CHANGING ETHNO-CONFESSIONAL LANDSCAPE. AN ETHNOGRAPHIC STUDY IN THE PÓLE REGION, EASTERN ALBANIA

Ivaylo Markov

Summary

Every place is embedded in social and individual memories, and in human activities and practices that are inscribed in the local landscape. Around the world, however, there are many examples of newcomers replacing the inhabitants of a given area. The article focuses on the border region of Póle in North-Eastern Albania. The ethnic and religious landscape of this region was, and still is, extremely diverse and dynamic. According to historical sources, in the second half of the 19th century and the beginning of the 20th century, the villages of the region had a mixed Orthodox and Muslim population, but the Christians still prevailed. In less than a century, the demographic picture has completely changed – the number of Christians

has drastically decreased and Muslims have taken their place. Today, only a few Orthodox Christians live in Ārbele and Gorno Kārchishta; the rest of the villages lost their Christian population before the middle of the twentieth century. The aim of the article is to examine the narratives about the Orthodox Christian past and present of the region, collected in the field from Christian and Muslim interlocutors. The researcher's attention is particularly focused on the ritual practices around the Orthodox churches that are still maintained in the two villages, and on Christian-Muslim interactions in the context of the changing demographic and ethno-confessional landscape.



Сн. 1. Карта на региона Пóле, Североизточна Албанија



Сн. 2. Мјестото, кџдето се е намирала църквата в Дојане, разрушена от свлацище, 2015 г. Сн. И. Марков



Сн. 3. Руините на църквата в Обоки, 2015 г.
Сн. И. Марков



Сн. 4. Църквата „Св. Димитър“ в Горно Кърчище, 2015 г.
Сн. И. Марков



Сн. 5. Християнското гробище до църквата „Св. Димитър“
в Горно Кърчище, 2015 г. Сн. И. Марков



Сн. 6. Църквата „Св. Преображение“ в село Ърбеле, 2016 г.
Сн. И. Марков



Сн. 7. Среща на изселили се и все още живеещи в Ърбеле православни християни в навечерието на храмовия празник Преображение, 2016 г.
Сн. И. Марков



Сн. 8. Християни палят свещи в памет на своите предци.
Преображение в Ърбеле, 2016 г. Сн. И. Марков



Сн. 9. Ритуална вечеря върху гробовете на предците.
Преображение в Ърбеле, 2016 г. Сн. И. Марков



Сн. 10. Раздаване на ритуален хляб с монета, скрита в него.
Преображение в Ърбеле, 2016 г. Сн. И. Марков



Сн. 11. Християни и мюсюлмани, които вярват, че могат да намерят изцеление, ако прекарат нощта в църквата. Преображение в Ърбеле, 2016 г.
Сн. И. Марков

ЕТНОГРАФСКИ ПРОБЛЕМИ НА СВАТБАТА И БРАКА ПРИ БЪЛГАРИТЕ ОТ УКРАЙНА И МОЛДОВА. ЧАСТ ВТОРА: ОБИЧАИ И ОБРЕДИ ОТ ГОДЕЖА ДО СВАТБАТА В НЕДЕЛЯ

Галин Георгиев, Милена Маринова

Настоящата публикация представлява поредната втора част от по-голямо изследване, посветено на основните характеристики и спецификите на сватбената обредност и брака при българите, населяващи днешните държави Украйна и Молдова. В първия дял от проучването, публикуван в том 13 на поредицата „Етнографски проблеми на народната култура“ от 2023 г. (Георгиев, Маринова 2023), в най-общи линии бе направен преглед на публикациите на историци, етнографи, филолози и краеведи по тази тема и бе осветлено нейното присъствие в нашата и чуждата историография от периода на преселването и установяването на българите на север от река Дунав през XVIII – XIX в. до наши дни. Освен това бяха разгледани и въпросите, свързани с произхода, миграцията и формирането на групите българско население, обитаващи компактно районите на Бесарабия, Таврия, Крим, Приднестровието и други територии на постсъветското пространство, доколкото процесите на социокултурното и демографско разместване обуславят и основните прилики, както и разликите помежду им с оглед на сватбената обредност на изследваните групи селища. В предишната част от изследването са отбелязани и посетените от единия от авторите – Г. Георгиев, села и градове, в които са извършени теренните етнографски проучвания за период от над 20 години (от 2001 до 2024 г.), като в настоящата втора част от него се посочват и новите локации, съответно и събеседниците ни, издирени и интервюирани междувременно. В предходната студия на базата на по-стари писмени източници, документи и публикации, но най-вече въз основа на собствен емпиричен материал, са изяснени и проблемите за: брачния избор, възрастта за встъпване в брачен съюз, предбрачното поведение и отношенията между младежите по време на общоселски събирания и прояви като хорото, седенките, ходенето за вода и др., както и обичаите, обредите и традиционните социално-нормативни и културни практики при провеждането на т.нар. предсватбени ритуали – сгледа, сватуване и годеж.

В студията се разглеждат следните по хронология и по реда на тяхното провеждане в сватбата обичаи и обреди: поканването на семействата на кумовете и на момата, както и на всички останали сватбари; изработването на обредния реквизит – сватбено знаме, венци, пера и кумово дърво, както и подредбата на чеиза и даровете на момата. В тази поредица основно място заемат и приготовленията на обредните хлябове и останалата храна за сватбата, включващи няколко последователни действия, а именно отсяването на брашно, замесването и опичането на питки/ краваи, намазването им с мед и разчупването им

от страна на присъстващите с песни и игри, както и размяната на квас между двете сродяващи се семейства, а също така коленето на животни и пр. Предстои да се проследи и подготовката на основните обредни лица за провеждането на сватбата, което най-често се изразява в бръсненето на младоженеца, къпането и сплитането на косите на невестата, размяната на дрехи помежду им и др., съставляващи самостоятелни обредни комплекси, наситени с много ритуални действия, включително с музика, песни и хора⁵⁸, и извършвани в един или в няколко дни от седмицата преди венчавката в неделя⁵⁹.

Кроене на атлаз

Според събраните до момента теренни данни от изследваните селища този обичай (и като название, и като съдържание) е известен само в Чушмелий, Болградско. Кроенето на *атлаз*⁶⁰ се провежда тогава, когато остане една седмица до сватбата. То трябва да се направи, за да може в неделя булката да излезе на общоселското мегданско хоро с дрехите, които са ѝ дали на годежа – рокля, бяла *варта* (престилка) и пафти⁶¹. Платът за роклята купува свекървата. Кроенето се

⁵⁸ Доколкото нашата компетенция позволява, последните също са били обект на изследователския ни интерес, макар че за тяхното пълноценно и задълбочено проучване безспорно е необходима експертизата на специалисти етномузиколози и музикални фолклористи. Приемаме обаче, че приведените по-долу данни по отношение на музическите компоненти в сватбената обредност могат да послужат като сигурен ориентир за предприемане на по-нататъшни допълнителни специализирани разработки. Тук е мястото да отбележим, че в изложението текстовете на песните, изпълнявани в хода на описаните обичаи и обреди, в повечето случаи са предадени само с началните им строфи както поради липсата на достатъчно място, така и с оглед на това, че в своя пълен и системен вид те подлежат на самостоятелно и подробно музикално-фолклористично изследване.

⁵⁹ Сравнително до късен период вземането на булката от родната ѝ къща и венчаването се извършват в неделя. В периода на социализма, когато църквите са затваряни и разрушавани, венчавките са ограничавани и забранявани. В наши дни венчаването може да стане и в събота преди сватбата или в друг ден от седмицата.

⁶⁰ Атлазеният плат става особено популярен в селата на българите от Бесарабия през периода на румънското управление в района (1918 – 1944 г.), когато се доставя от близките градове Браила, Галац и пр. Най-вече в с. Чушмелий, но и в други села като Кортен, Твардица и пр., той е предпочитан и е използван за изработването на моминските рокли (включително и на сватбените такива), наричани в много селища *лъскави*. Закрепването на наименованието на плата към това на сватбения обичай в с. Чушмелий показва неговата широка употреба, но и сравнително ранното му възприемане в бита на селището.

⁶¹ Единствено в с. Чушмелий отличителният белег на годеничеството са именно пафтите, които момата трябва да носи на публични места в периода от годежа до деня на своята сватба, когато нейният баща я извежда от дома ѝ с тях. В останалите селища такива знаци са металическите накити за глава като *кюстѐците* в с. Хасан-Батър, *китката* в гр. Твардица, *иглата* в с. Кортен и пр.

извършва в дома на момата, където се приготвя и слага трапеза. Тук заедно със свекървата идват само жени, най-близките женени роднини на *младия* (младоженеца) – *буля* или сестра, *мъжи не одива*. Най-напред жените скрояват, взимат мярка по някоя от старите рокли на момата и оставят *атлаза*, т.е. плата, за да си го ушие тя сама. След това сядат на трапезата, ядат, пият и се разотиват. През изследвания период в селото всички са знаели да си кроят *вистъни*, а *винчълъниу вистънъ* всяка жена си го пази – да я облекат с него, когато почине (АЕИМ № 675-III: 94; АЕИМ № 690-III: 88).

Според някои информатори от селото вероятно в по-ново време свекървата занася *атлас* още на годеща и същата вечер отиват да го скроят.

Носене на кавелъ в сряда или четвъртък. ***Пригощаване, калёсване на кумовете и семейството на момата.*** **Приготвления за сватбата**

Отново само в с. Чушмелий е регистрирано названието *носене на кавелъ*, но обичаят е познат и в останалите селища на българите от изучаваните райони, в някои от които носи названието *окумяване* (Грек 2006: 253) или *пригощаване* на кума. По същество представлява своеобразна церемония за поканване на семействата на кумовете на сватбата у момкови в неделя. Това става в сряда или в четвъртък вечерта преди венчавката в неделя както в дома на кумовете, така и у *сватуите* (семейството на момата), като форма на скрепяване или потвърждаване на „договора“ помежду им. Свекърът, свекървата и *най-същите*, т.е. една-две близки роднински брачни двойки, отиват с *кравдъй* и *каниска/ калёскъ*, т.е. с кокошка върху него, и *щол*⁶² с вино⁶³, а в наше време с коняк – *калёсват гу на свадба*. Домашните им слагат да се нахранят. Свекървата занася у момини още *даро* за *кръснику* и за своите родове, за да могат да го наредят на *зъсеу* в събота. У годеницата дарът се закача по *дуварите* (стените) на планки над моминия *криват* (легло) с чеиза⁶⁴. От своя страна когато дойдат на *кавел* у тях, кръстницата също дарява гостите.

⁶² От руското *щоф* – стъклен фабричен съд, използван най-вече за носене на вино по празници и тържества, заместил в по-късни времена дървената бъклица.

⁶³ В с. Чушмелий на всякакъв вид празник и гуляй краваят и виното се подават от *мъжъ* на *мъжъ* – *хозяину*, т.е. стопанина на дома. За названието, функциите, формата и пр. на хляба *каниска* при българите и гагаузите в Бесарабия вж. и статиите на Евдокия Сорочяну, в които тя подчертава, че „гагаузите наричат *каниска* само карава с варена кокошка върху него, а не въобще „храни и питиета“, както това първоначално е било в гръцката обредност“ и че „по пътя за гостуването жената носи *каниската*, а мъжът – *графин с вино* (жената и *каниската* символизират земята, а мъжът с виното – небето)“ (Сорочяну 2016: 505; 2014: 36 – 37).

⁶⁴ Тук е от значение да се посочи, че сред турското население в Разградско е познат обичаят *Кавил геджесъй*, което буквално означава нощ на уговарянето. Той се изразява в посещение от мъжката страна в дома на момата с цел тържествено поканване на

В с. Бургуджий отново някоя вечер *наприд свабдата* свекърът с някой свой роднина посещават дома на кума, за да го поканят за сватба, а тази церемония обозначават с израза *пригоща́ват кумо́*. Със себе си те носят манджа, ракия и вино (АЕИМ № 676-III: 46, 120). Наред с това жената, която по-късно ще бъде *зало́жничка*⁶⁵ на сватбата, отива да *калесва* у сватовете, в дома на момата – да знаят, че започва сватба. По същия начин в с. Кулевча две седмици преди сватбата свекърът и свекървата с *вѣзели*, т.е. с месали, в които са *огънати* прасенце, баница, *жарко́й* (пържено месо), *пирóжни*, вино, ракия и пр., отиват да поканят кума.

Според описанията на жители от родното му село Гюлмян, които историкът Иван Грек предава в краеведската си монография за селището, в събота след посещението в дома на кума, където отиват *7 – 8 на́ри* (семейни двойки) с *музика*, ядат манджа и изпиват *пу ина-два чаши ви́ну*, следва визита и в моминия дом – *ути́ват у булката с каул* (название, близко до това, с което обозначават поканването в с. Чушмелий – *кавель*). Вероятно поради контаминация на обредните действия, заедно с поканването на моминото семейство за сватбата се носи и роклята на булката. Оттам дават риза за годеника, а през вечерта и в двата дома моми и ергени *игра́ят на игра́*, идвайки без специална покана от деверите и зълвите – *самички духа́дят* (Грек 2006: 253) (за това срв. и по-долу).

Наред с поканването на семействата на кумовете и момата, в четвъртък или в петък обикновено започват и приготовленията за предстоящата сватба, свързани с доставянето и обработката на месо и друга храна, както и на напитките за трапезата: „*четвѣртѣк кѣсат гад*⁶⁶, *пикѣт лѣб; у зетьо съ завѣцѣ петук дѣ съ ко́ли, пѣк у четвѣртук у момичету*“ (АЕИМ № 675-III: 92). По данни от с. Дивитлий, в четвъртък колят прасето и овцете, а в събота варят *халаде́ц*, т.е.

семейството ѝ на сватбата. Това става обикновено в четвъртък или в неделя вечерта, когато от 10 до 40 мъже, в зависимост от имотното състояние на младоженеца, отиват със специален вид хляб (*Кавил коладжѣ*), украсен с растителни фигури от тестото и сушено грозде, занасяйки също сандък с дрехи, дарове за близките на булката и пр. М. Василева, която през 70-те години на XX в. проучва в сравнителен план сватбената обредност на българите и турците от посочения разградски край, пише, че „тържественото канене на булката за сватба от страна на момъка в турската сватба, наречено „кавил“, няма аналогичен по съдържание момент в българската“ (Василева 1969: 166, 182). Материалите от с. Чушмелий обаче красноречиво говорят за подобен аналог при българите от съседния на разградския район Провадийски Сърт, откъдето са корените на жителите на това бесарабско село. Пренесен в Бесарабия от *съртовците* (една от групите старо местно българско население, подобно на *капанците* в Разградско), известни със своите консервативни традиции и говор, обичаят насочва към турски заемки още в селищата им в метрополията.

⁶⁵ Заложничка в с. Бургуджий (наричана в други села *помайчима*, *петелджийка*, *бубалъчка* и пр.) става най-близката млада омъжена роднинска жена на младоженеца, т.е. негова по-голяма сестра, *буля* или леля.

⁶⁶ Повсеместно с тази дума се обозначават птиците, отглеждани в домашното стопанство.

пача. Колят *гадѝни* (птици). Тогава *шит̀арите* (помагачите за приготвянето и сервирането на ястията на трапезата) скубят закланите животни и заедно ядат *ба̀хур* (АЕИМ № 669-III: 7).

Калѣсване, к̀анене на сватбарите

Калѣсването (както повсеместно се изразяват в проучваните селища) на всички останали сватбари също става обикновено в четвъртък или в петък. В много случаи от страната на младоженца *калесва* негов по-малък брат или братовчед, т.нар. *дѣвер*, който е качен на кон, специално украсен за случая, т.е. накичен на главата с *пяр̀а/пир̀я* и пешкир – да се знае, че *о̀дят да калесват за сваб̀дъ* (АЕИМ № 679-III: 117). В с. Катаржино до гр. Одеса за сватбата и от мъжката, и от женската страна *к̀анат* две, а може и повече моми, наречени *калѣснички*, които държат малка кана, т.нар. *калѣска*. Момичетата от страната на булката изчакват тези от момчето да тръгнат по къщите, а тогава започват да обикалят и те (Візіров 2018: 345). Другаде обикалят две или три *л̀анита* (момчета) да *калесват*. Те задължително носят *б̀ъклиця* и *наиш̀та к̀ърпа*, които им дава момата. Кърпичката остава за този, който е *калесвал*. Бъклицата е украсена с босилек, завързан във формата на венче с червен конец, и е пълна с вино. Когато дойдат в някой дом, за да поканят семейството на сватба, момчетата казват: „*Мно̀го ти зд̀ра̀ви от ма̀ма и от та̀ти. Нач̀ена̀уми св̀атба̀та*“. В с. Гюлмян, Тарутинско, при калесването се уточнява, че част от хората се поканват *за булка да х̀одат*, т.е. само за вземането на невестата от дома ѝ, а останалите – *за вечер, на гу̀ля̀*, т.е. за сватбената трапеза в неделя у момкови (Грек 2006: 253). *Калесаният* отпива от виното. Ако в къщата няма никой от *хаз̀яите*⁶⁷ (стопаните), отливат вино в чашка. Ако отсъства само *хаз̀яин̀ът* – също (АЕИМ № 669-III: 27, 72). Обикновено се поканват една или две брачни двойки от всяко семейство. Ако семейството е по-близко, на сватбата отиват всички, които живеят в къщата, а ако ли не – само една семейна двойка, обикновено младите. Някъде спазват правилото до една година след собствената им сватба младоженците да не посещават чужда такава.

За обредите около замесването и приготвянето на сватбените хлябове, които стават в петък или събота, също се *калѣсва*, макар че често пъти за присъстващите на тези предсватбени ритуали казват, че те са *в̀икани*. Освен това в тези случаи вече не ходи да кани деверът, а млади неженени момичета, наричани почти повсеместно *з̀ълви* (срв. по-долу в съответния абзац).

Както е в с. Бургуджий, на някои места се среща практиката, ако в семейството има починал близък роднина, най-вече някой от родителите на младоженците, в събота те да посещават гробищата, за да прелеят гроба му, да поискат прошка от него и да му съобщят, че ще правят сватба (АЕИМ № 676-III: 45, 122).

⁶⁷ В наши дни това понятие, преминало от руския език, повсеместно се е утвърдило за обозначаване на стопаните на дома.

**Чейз, стѝва, нещѝ, прѝдано. Сандѝк, рѝкла.
Зѝстра, зѝстри. Редене на дрѝшник/ лѝвица**

През изследвания период почти повсеместно е познато названието *чейз/ чииз*, но функционират и други понятия като: *дрѝи/ дрѝшник*, *стѝва* (Твард.), *нешѝа* (Чушм.), *лѝвица* (Корт.), а също така общото и заимствано по-късно от руския език *прѝдано*, *прѝдѝние*. Всяка мома трябва да има чейз, който подготвя с помощта на своята майка и близките си родствени жени. Той обикновено включва дрехи, дарове (пешкири, ризи, парчета плат) и по-големи тъкани – черги, завивки, постелки и пр. (ил. 1). Към чейза на момата по традиция се причислява и сандѝка ѝ, или *рѝкла*, каквото название използват само в с. Чушмелий, Болградско. В с. Камчик например почти до наши дни всяка булка трябва да притежава такъв украсен – *пѝсан сандѝк*, който след сватбата се поставя в най-представителното помещение на къщата – т.нар. *зал/ зала* (наричана в миналото и *гулямата* или *пѝтната къща*), покрит със специална тъкан, изтъкана на стан чрез техниката „вадене“ и наречена заради това – *вѝдяну* за сандѝка (ил. 2). От информация на Анна Малешкова (краевед и писател от с. Валя Пержей, Молдова) за сандѝците на нейните две баби, родени съответно през 1902 и 1904 г., разбираме подробности не само за украсата, но и за наследяването им по женска линия: „На едната сандѝкѝт ѝ е 1 м и 50 см с голове, две чекмеджета, чамови дѝски, дърворезби. По предание се предава на най-голямата дѝщеря. Сандѝкѝт има маса и 2 табуретки тип кресла, също с дърворезба. Дата 1898 г. Предаден на моята майка с масите и фотьойлите. Аз предадох сандѝка на голямата си дѝщеря, масата оставих с табуретките на брат ми Николай. Днес сандѝкѝт е в Бристъл, Англия, и много се радвам, защото е подреден в моята стая. В сандѝка се пази брачната риза най-долу, под бохчите, а когато стопанката почине, я обличат с брачната риза, която е без пазва, но при смъртта ѝ правят пазва, за да я облекат и да се яви тя пред бог, че е била честна и примерна съпруга“⁶⁸.

Според някои данни за българската традиция в метрополията до Освобождението дѝщерите в семейството не получават наследство от дворното място и от недвижимия имот на своя баща/ главата на домакинството (срв. обобщено у Иванова, Цанева 2025: 322 и сл.). Според други данни, обаче, в някои райони като Подбалканската долина, Пловдивско и пр. зѝстрата е позната и преди това във вид на малък недвижим имот (нива, ливада и др.) или на няколко глави добитък, които остават лична собственост на жената. Даването на парични суми през този период е все още рядко явление (Георгиев 1979: 56). По данните от диаспората, както за Бесарабия (така и за останалите изследвани райони, които влизат по-рано в състава на СССР) те имат право на *зѝстра/ зѝстрия*, *зѝстри* във вид най-често на домашни животни – крава, теле, овца, и на *надѝл*⁶⁹ от орната

⁶⁸ Анна Малешкова, р. 1944 г., с. Валя Пержей, Молдова, а от 1965 г. живее в гр. Сливен, България – писател, журналист, любител етнограф.

⁶⁹ Поземлен участък, който се предоставя за ползване на селяните от помешчиците или държавата. В Русия след реформите от 1861 г. поземленият участък става общинска собственост или собственост на отделни стопани.

земя, лозе, градина и пр., в зависимост от имотното състояние на родителите си⁷⁰. Татяна Агафонова обособява материалните придобивки, които дъщерите получават от бащиното си семейство на две части, съдържащи съответно облекло и предмети от домашния бит, т.е. чеиз, и на второ място земя, селскостопански инвентар и животни, т.е. зестра, като авторката обаче разменя названията им (Агафонова 2000: 478).

Според информацията, предоставена ни от нашата респондентка А. Малешкова, в родното ѝ с. Валя Пержей и до днес се дава *зестра*. Тук отново предаваме разказа ѝ дословно, тъй като той разкрива редица подробности за развоя на тази практика от 40-те години на XX в. до наши дни: „През 1942 г. на майка са дали лозе с бяло грозде от вида зайбер, в местността Вали-Марин, женско теленце и две женски овце. През 1946 – 1947 г. по моите проучвания зестря никой не е давал, тъй като животните са изядени – война, Яско-Кишиневска операция... Румънците грабили и пътеките дори от стаите на българите, роклите на жените, съдовете. През периода 1948 – 1950 г. интерниране на т.нар. кулаци, разграбване на останалото от глада и отстъпление на войниците, активизация на пролетариата – няма зестря. 1957 г. става реабилитирането на интернираните. Лека-полека народът се съвзема. От 1960 г. започва материалното и духовно възраждане на преселниците. Тези, които имаха земя пак започнаха да дават земя на близките си – деца, братя и сестри. Моите и двете деца се отказаха от зестрята в село, макар че вуйчо им, т.е. брат ми, им обяви една част от земята за зестря. Но зестрята вече придоби друг материален характер. Моята братовчедка Мария Куртева през 1968 г. получи от дядо и чичо една кола товарна с мебели и килими, огромни огледала и пари. Ние с по-голямата снаха Анна Куртева, аз и Степан Куртев, лично следяхме при разтоварване в Чадър-Лунга⁷¹ всичко да бъде в съхраност (опазено –

⁷⁰ В някои села в Бесарабия думата *приданно* се употребява и за имуществото, което по-големите синове получават, когато се отделят от бащината си къща. Тогава бащата е задължен да им построи нови къщи, в които те заживяват със съпругите и децата си. Обикновено свекърът – *тятю*, *тэйко*, както го наричат синовете, снахите и дъщерите, е длъжен да обещае и даде *надел* от земята поравно на всичките си синове. Отделя ги в т.нар. *типилъни къщи* или *кууни*. Данните, които привежда О. Визиров за с. Катаржино край Одеса, сочат, че на сватбената трапеза в неделя (наричана в това село „първи ден на сватбата“) бащата подарява на младите *надел земя*, а понякога и *землянка* (малка ниска постройка, подобна на летните кухни в Бесарабия) (Візіров 2018: 347). В миналото по устни данни от с. Пандъклий напр. дворният парцел се е равнявал на 2,5 дка, 26 сота, а в съветския период намаляват на 10 сота, т.е. около 1 дка. От двора се отделят равни части за оженените синове. Бащиният дял от двора се наследява от най-малкия син в семейството, който остава да живее в къщата и да гледа родителите си. Когато ги отделя, бащата дава на по-големите синове *чауни*, паници и пр. домакински съдове за готвене, купува прасенце или овца, каруца с кон, за да започнат да *хазяйнуват* (АЕИМ № 676-III: 10; Георгиев, Маринова 2023: 188). Дъщерите не получават наследство от дворното място.

⁷¹ Чадър-Лунга е град в автономния район Гагаузия в Южна Молдова, основан от българи и гагаузи преселници по време на руско-турските войни от XVIII – XIX в.

бел. авт.): легло, диван, няколко килима, завеси, 5 дюшека, 6 пухени възглавници, безброй пътеки, юргани 6 броя и още много, много неща в големи количества. А сега вече разбирам, че на младите дават и апартаменти, или сватовете се събират и купуват апартаменти, ги обзавеждат – това вече е последният писък на зестрята. Селата масово се обезлюдяват. В Молдова много имаха надели от колхоза⁷², нещо като огороди (градини) за вечно ползване. На 1 януари 1990 г., който беше на село получи земя, независимо че е студент или учител. Всички трябваше да се явяват в кметството и им дадоха земя. Така моят племенник Виктор, по това време студент в Ст. Загора, получи земя, беше на гости, а малкият беше в Ленинград на практика по кожни болести – не получи нищо. Абсолютно всички по паспорт получиха земя. Старите надели днес са изоставени, станаха гробищен парк. Днес земята се препродава, подарява, прекупуват я. Малко като анархия става. Хората не ламтят за земя. Има много пустеещи надели“.

Респондентка от с. Пандъклий също разказва за зестрата, която нейната майка получава през 30-те години на XX в. от баща си, родом от съседното с. Чийший, Болградско: „Давая зéстра – тьолка ли, крава ли, зимя. Зимя давая, койту има гуляма зимя. Мама ѝ дáдая там (в с. Чийший – бел. авт.) лози, чисту бялу. Дáдя ѝ зимя, дяду ѝ дади. Надéл, думаа надел. Идин иктàр и половина“ (АЕИМ № 679-III: 43). Същата информаторка цитира и текст на песен, в която се казва, че невестата докарала в новия дом на младоженеца „мъртвуту жьлти алтъни, живуту сюрит гувéда“ (АЕИМ 679-III: 43). Макар и да не е пряко свързано с регистрираната сред българите в Бесарабия практика за даване на част от бащиното имущество по женска линия на сватбата, това сведение от фолклора отразява подобни представи и вероятно по-стари обичаи, характерни за територията и на България още преди преселването⁷³.

В с. Чушмелий даването на зестра се извършва по време на т.нар. *одрътки*, провеждани в съботата от седмицата след сватбата, когато най-близките от мъжката страна, т.е. *къините*, включително и *дъртите* (бабата и дядото), заедно с *кръсницата* и *кумó*, посещават за пръв път дома на булката. Тук двамата

⁷² За разпределянето в селата на българите в Украйна и Молдова на равни по размер парцели земя, наречени отново *надели* или *пайове*, и получаването за тях на сертификати за собственост от всеки от бившите колхозници, но без право да ги продават (за определен период от време), вж. Лазаров 2012: 224 и сл.

⁷³ Друга песен, записана в с. Чушмелий, изпълнявана в понеделник на ракията и очевидно съдържаща реалии от днешното местоположение на селото, също подсказва за такива практики, характерни за метрополиите на Балканите:

„Убава ѝ била тъс мума.

Майка си ня засра̀мила.

Баща̀ си ня задумила.

Бе давай, тятъко, бе давай.

Нивата на моги́лата.

Лозиту покрай гьóлюуте.

Башчи́та според голюуте“ (По информация на Т. Ив. Янчева-Дукова, краевед).

младоженци спират на прага и мълчат – „*съдя дъ мѣат главѣтъ*“. От своя страна родителите на невестата, както и нейните баба и дядо и пр., *арѣзват*. И в това село, както видяхме по-горе, данните сочат за даване на половин или един хектар земя и на две женски раждащи животни⁷⁴, най-често овце – *да са вѣдят*. Както е в селата Пандъклий и Бургуджий, бащата на невестата също ѝ дава добитък, когато тя и младоженецът дойдат в събота на мръкване на *прѣшка* – с кравай, кокошка, вино и ракия в дома му. Двамата млади отново мълчат, а родителите трябва да им обещаят овца, крава или пари (АЕИМ № 679-III: 50 – 51; 676-III: 10, 74). И в друго българско село в Болградско – Чийший, по-богатите родители дават на момата *зѣстри* – най-често *надѣл*, т.е. земя и лозе, както и овца или теле. Според изказването на Пелагия Кирмикчи, р. 1929 г.: „*къкту има ред – по-тънките казѣи не дават, средните и по-богатите само*“. Това става на някой празник – Коледа или Ивановден, когато бащата на булката отива в дома на младоженеца, закарва там животното и го подарява. От своя страна домашните го гощават и го даряват с риза⁷⁵.

Информацията на българската фолклористка Райна Кацарова, която тя събира сред таврийски българи, попаднали в България през 1943 г., сочи, че зестрата се обсъжда и обещава по време на годежа и най-често се изразява в даването на земя, пари и овце (АИИИЗк. ИМФА, п. 43а, инв. № 569).

Доколкото в България, според някои изследвания, практиката да се дава зестра в пари и имот навлиза по-активно след Освобождението и е показател за промяна в социално-икономическите отношения и практиките за наследяване в семейството (напр. Христов 1999; Дончев 1996⁷⁶), то неговата стабилна и

⁷⁴ Сведения от българските земи на Балканите за едно или няколко женски раждащи животни, които бащата дава на дъщеря си при женитбата и чийто приплод се ползва общо в семейството на свекъра, има още от XIX в. (Христов 1999: 65 – 66; 2025: 382 и сл.; Петров 1967: 309; Георгиев, Карапетрова 2012: 136 – 137).

⁷⁵ Пелагия Савелъевна Кирмикчи (Неделчева), р. 1929 г., с. Чийший, Болградско, Украйна.

⁷⁶ Петко Христов пише, че „на някои места в метрополията България, напр. в Копривщица, бащиното право, или *агарлък*, *прид*, *буба акъ*, или съвсем изчезва, или част от него се дарява на булката под формата на пари или на сватбата, или на повратки, както е в Чирпанско, Старозагорско и Скопско. В Средна Западна България до 40-те години на XX в. се дава *прид* за невестата, който обаче след това се предава лично на нея от родителите ѝ. Според Ст. Бобчев именно от тези заделени от *агарлъка* пари се появява в българското обичайно право след Освобождението зестрата. Появата на зестрата като сума пари (капитал) или недвижим имот, който се обработва – ниви, лозя, градини, давани на булката на сватбата и представляващи нейна, а не на мъжа собственост, както и *мираза* като дял от бащиното наследство и *миразчийството* – участието на дъщерите в делбата на бащиното имущество след неговата смърт, са късни явления в традиционното българско село и се появяват едва в края на XIX в., а в някои региони въобще отсъстват. Независимо от приетото с Търновската конституция равноправно участие на двата пола в делбата на бащиното наследство (*бащиния*), под влияние на обичайната практика и съпротивата в някои региони в на-

отдавнашна употреба сред българите в Бесарабия и в останалите проучвани тук райони е особено показателна за подобни изменения в социалната структура, и то най-вероятно още при преселването им, т.е. през XVIII – XIX в. В такъв смисъл сведенията за даването на зестра като широко установена практика изискват допълнително уточнение във връзка с приетото от някои изследователи за метрополията България твърдение, че „в променените след Освобождението социални отношения и с постепенното налагане във всички региони на страната на нуклеарния семеен модел, при който новобрачната двойка се отделя веднага в нов дом, семейството на булката започва да участва активно във формиране на новото домакинство чрез зестрата, която бащата дава на дъщеря си на сватбата“ (Христов 1999: 2013). Вероятно във връзка с по-разпространените сред българите в Бесарабия индивидуални семейни домакинства (поне за достъпния чрез теренното изследване XX в.), както и с оглед на отделянето на ново място на всяка новобрачна двойка (за това срв. Ганчев 2020: 334, 337, 345), в този регион зестрата придобива по-голямо значение, макар че остава правилото по-скоро само заможните семейства да предоставят такава на дъщерите си⁷⁷. От приведените по-горе данни прави впечатление повтарящата се в различни села информация за зестрата именно във вид на лозе и то с бяло грозде⁷⁸. Може да се предположи, че в лозарски край като Бесарабия това е своеобразен престижен акт, доколкото бялото грозде е отглеждано по-рядко и има по-представително значение в сравнение с червеното.

Думата *мираз* като дял от бащиното наследство и миразчийството – участието на дъщерите в делбата на бащиното имущество след неговата смърт, до момента не са регистрирани в говорите на изследваните групи българско население в Украйна и Молдова, съответно и не са познати като практика сред тях.

С чеиза на булката се извършват много обреди по време на сватбата. От неговото количество, както и от качеството му в редица случаи се определя отношението към жената в новото ѝ семейство; чрез него тя се утвърждава като сръчна тъкачка и везбарка; проличава степента на материалната издигнатост на момините родители и пр. (срв. и Агафонова 2000: 478; в общобългарски план вж. Жекова 2012: 113 и сл.).

До средата на XX в., а и до по-късно, един от най-разпространените дарове, които съставляват чеиза, е пешкирът, изработен от памук или домашноточена

чалото на XX в. законовата норма е променена в полза на синовете (Христов, П. *Брачен обмен*. Вж. на сайта <https://balgarskaetnografia.com/jiznen-cikal/mladost-i-zryalost/brachen-obmen.html>; Христов 2025: 382 и сл.; Георгиев, Карапетрова 2012: 136 и сл.).

⁷⁷ За такива тенденции в някои райони на България вж. напр. Христов 2013: 112; 2025: 382 и сл.

⁷⁸ По информация от Пиринския край в България след 1912 г., когато дял от имота започват да получават и жените в семейството, сестрите взимат наравно с братята си от т.нар. вътрешен имот (къща, двор, градина), а от външния (ниви, ливади, гора) те получават по-малко или пък нищо (Георгиев, Карапетрова 2012: 137). Възможно е и лозето, предоставено често като зестра в Бесарабия, да е попадало в някакво подобно разделение на имотите.

Най-важните обредни лица в сватбата – младоженците, кумовете, свекърът и свекървата, деверът, зълвите, побачимът и помайчимата (наричани още *петелджии, заложенници, бабалъци*) и пр., освен пешкири, задължително получават и *нашити платнени ризи*, вълнени рокли, престилки, пояси (срв. и Агафонова 2000: 479⁷⁹). Наред с изброеното, булката е длъжна да донесе в чеиза си и готово женско и мъжко облекло, което ще ѝ бъде достатъчно до края на дните ѝ, както и по-големи тъкани, необходими за обзавеждане на новия ѝ дом – дюшечи, юргани, черги. Според записите съставът и съдържанието на тези принадлежности зависят от това „кой къту муй силата“.

Някъде за чеиза приготвят и тъкани с по-специално предназначение като: месали за гробищата, месал за *панѹда*⁸⁰ и за *чардѹк*, който да пази сянка на малкото дете на нивата. Всяка булка в с. Бургуджий трябва да има и хубава вълнена или *калчийшина* черга, която се постила, когато вършеят и *прекарват* зърното, защото тогава непременно гледали коя булка има най-широка черга (АЕИМ № 676-III: 13; срв. и Агафонова 2000: 478). Важна част от чеиза на момите в с. Каменка, Измаилски район, са възглавниците, изработени задължително от

⁸⁰ Обредно събиране на жени в дома след раждането на дете, по време на което те празнуват и донасят дарове за новороденото и майката. В селата Чушмелий, Чийший и др. тази задължителна част от моминия чеиз, която се постила по време на този обичай, се нарича *прязръчник*, *призръчник* (ил. 3 и 4).

самите тях, чието предназначение не е за спане, а за да се подпират върху им свекърът и свекървата, докато си почиват. Когато чеизът се изнася от дома на момата, тези възглавници се вземат най-напред (Валентинівна 2017: 23)⁸¹.

Според информацията на много от нашите респонденти през катастрофалната зима на глада (т.нар. *голодовка*) 1946 – 1947 г., разразил се в Бесарабия и останалите изследвани територии на бившия СССР, изброените по-горе дрехи и тъкани от състава на булчинските чеизи се превръщат в разменна монета срещу оскъдна храна и продукти – зърно, царевича и пр., за спасение от умишлено предизвиканото бедствие и биват разпродадени в по-малко засегнатите околности или в по-далечни селища, понякога чак в Западна Украйна и Полша (срв. Георгиев 2022: 77).

В по-късни времена се стига до предпочитането на фабрично произведени тъкани и предмети за бита, които да съставляват моминските чеизи, като за селищата около Одеса например тези процеси настъпват още през 20-те години на XX в. (срв. Цветко 1925: 218 и сл.). Според украинския учен с български корени Сергей Цветко измененията в старата сватба се дължат преди всичко на икономическите затруднения, особено във връзка с осигуряването на даровете. По думите му с упадъка на овцевъдството и съответно липсата на вълна за предене и тъкане на домашния стан, за дарове се разчита най-вече на фабричните стоки, които били и по вкуса на младото поколение. Това обаче води до оскъпяване на сватбата и съответно до редица промени в нейния традиционен сценарий (Цветко 1925: 218 – 219).

В по-ново време булчинският сандък се заменя с *гардероб*, *шкаф* или в съвремие то със *стенка*, т.е. секция и пр. В наши дни на много места момичетата продължават да си подготвят чеиз. Някои от респондентите споделят, че родителите набавят необходимите неща за чеиз на дъщерите си, но в редица случаи впоследствие те не ги използват, а ги оставят в родния си дом като спомен за тази традиция (АЕИМ № 669-III: 5; 17).

В миналото почти повсеместно в четвъртък или в петък от седмицата преди венчавката се извършва т.нар. *редене на дрехите*, при което съдържанието на чеиза се изважда и се подрежда на видно място в една от стаите на къщата на момата. В с. Чушмелий тези действия стават в четвъртък, когато от момкови носят *кавел* у момини. Тогава там отиват свекърът и свекървата заедно със свои по-млади близки роднини – *зълви* и *дѣвери*, които помагат да се нареди дара у момата. Както и на много други места, в с. Пандъклий в четвъртък започват да редят чеиза, който трябва да бъде готов в петък за *игрите*, тъй като тогава от страна на ергена идват да заведат момата у момкови и сватбарите трябва да го видят. В с. Дивитлий също в четвъртък или в петък, „*зату скубят гадѣнти*“, подреждат, т.е. „*прѣят дрѣшника*“, за да се види какво е нагласила майката на булката. Това извършват обикновено нейни близки женени родственици, като

⁸¹ В с. Чийший *младоженяка* *жа сваля сами сандѣка*, т.е. той е длъжен сам да пренесе сандѣка от каруцата до дома си. Това ще бъде описано по-подробно в съответния параграф от следващата студия в поредицата.

може да се извика и специално такава, която разбира повече. Викат *най-скупосната*. Даже в по-ново време на някои от тези жени се заплаща, за да наредят хубаво дрехите. Всеки, който желае, може да дойде и да види чеиза – „*сичкуту селу да иска, мой са извърви*“, особено майките на момите, които също подготвят чеиз за своите дъщери. На много места, както е в Пандъклий, ризите се обръщат *на лица*, защото се вярва, че когато булката отиде у момкови, на тези хора „*да им тръгне на хубаво*“ (АЕИМ № 679-III: 103).

Обикновено чеизът се реди в *голямата къща*, наричана в по-късно време и *зал*. Дрехите трябва да са подредени много добре, защото при посещенията в дома на момата през следващите дни те се оглеждат и оценяват. По тях се съди за работливостта и скопостта (уменията) на момата и нейното семейството. Както казват в с. Чушмелий, креватът с нещата на булката трябва „*дъ бъде намястин*“, т.е. нареден: „*дъ гу шибниш – ша тръгни*“. Всички тъкани и завивки, приготвени за дъщерята от бащината ѝ къща – дюшеци, *атли* (юргани), килими, покривки, възглавници и пр., се нареждат едни върху други – „*висок криватя намястин*“ (АЕИМ № 690-III: 34). След нареждането на *кривата* и даровете от страната на момата слагат вечеря. Гостите разглеждат дара, стоят, разговарят и си отиват. Другаде дрехите, завивките и възглавниците са наредени, а над тях на въжета се поставят пешкири, *дарожки*, т.е. тъкани пътеки.

Почти до наши дни в гр. Твардица, Молдова, в събота върху диван или маса нареждат *стивата* на булката, която обикновено съдържа: 4 юргана, 4 дюшека, 6 – 8 възглавници и пр. Те се съгват и завързват по специален начин с бели *банти* (панделки). Роклите на булката също се нареждат на стената. Съседи и роднини от махалата в неделя, когато пребулват булката, ходят да ги *четат* (броят) и да ги разглеждат какви са: тъкани, плюшени и пр. Булката трябва да има един юрган, ушит специално за свекървата. В неделя дрехите се взимат заедно с булката, като до новия дом ги пренасят ергени.

Отново в с. Чушмелий момата дарява всички, които идват от страната на момковото семейство при реденето на чеиза. Свекървата казва на кого, къде и как да се нареди дара, който трябва задължително да се вижда. За целта забиват на стената пирони, слагат *камъш* и на него прехвърлят съответните дарове, започвайки от роднините на младоженеца, а след това и на невестата. В това село към всеки дар задължително трябва да има и пешкир. Даровете за кръстника се редят зад кревата с *нещата* (чеиза) на булката – „*туй закон*“ (АЕИМ 675-III; 690-III).

В редица села за случая готвят боб. След нареждането на чеиза се гощават и играят хоро. Всички присъстващи разглеждат и обсъждат какви тъкани и дрехи са приготвили домашните на булката. В някои села редят дрехите в събота преди *засева* (ритуалното месене и опичане на сватбените хлябове), а жените, които идват и присъстват тогава, повдигат и броят колко юргана, дюшека, възглавници или чаршафи има съответната мома. В с. Кулевча, например, така наредени в *правия хаят*⁸², с четири *падушки* и една най-малка отгоре, дрехите стоят до неделя.

⁸² Преходно помещение в къщата, подобно на коридор.

За разлика от другите села, в Твардица в понеделник или във вторник преди сватбата или даже една *неделя* (седмица) преди това булката трябва да „*нареди една къща*“ (стая) в дома на годеника. Казва се – „*булката отива да нарёжда у годеника*“, но всъщност за целта от момини провождат две роднински, омъжени жени, които окачват *кавьор* на стената, слагат *пердѝ* (пердета) на креватите и вратите, *пеширчета* по стените, които забиват с гвоздеи и пр.

Изработване на кумово дърво (*елхà, ялà, илѣ, кани́ска, кѹмуу дърво*), венци и пера (*нярà/ пиря*)

В повечето изследвани селища от момината страна приготвят кумово дърво, наричано *елхà, йалха* (В. Перж., Голица, Гюлм.), *ялà, илà* (Делж., Панд.), *илѣ* (Парк.), *кани́ска* (Чийший) или *кѹмуу дърво* (Соф., Тарак., Глав.) и пр. (Сорочяну 2016: 507, бел. 20), което *зълвите* (*дружките*, роднински и съседски моми на булката) с песен продават на кума на трапезата в неделя в нейния дом след пребулването на невестата. Дървото се украсява най-често вечерта в четвъртък срещу петък или в петък срещу събота заедно с венците и перата, които се продават на основните обредни лица от страна на младоженеца, пристигнали в неделя за булка. Както е в с. Делжилер, *сѣщият девер* вика/ поканва зълвите за петък вечерта. В миналото това е ставало със стръкче босилек, а след това започват да им дават *йòлка* (клонче от елха). Момите се събират и започват да играят. Откъм годеника има *музика* в петък вечерта, а откъм момата – само пеят. Младежите – зълвите и ергените, танцуват и се веселят. Тогава те *гуляят на свадбата*, а в неделя вече не присъстват на сватбената трапеза (освен най-близките от тях – *сѣщия девер* и *сѣщата зълва*) (Делж., Баба̀та).

В с. Пандъклий, както и в останалите селища за направата на *елхата* отсичат клон от плодно дърво с три разклонения – три *стрѣ́ка*, и го обвиват с разноцветна хартия, а в миналото със зеленина. На върховете забучват по една ябълка или дюля. Клоните на *елхата* украсяват с нанизи от стафиди, парчета ябълка, ошав, *пря́ники* (печени сладки) и *канфе́ти* (бонбони). Забива се в два или три, поставени един над друг плетени кравая – *плѣ́тени прѹсури* за *ялà*. Горният кравай е по-малък от долния, а двата са с дупки в средата. Хлябовете са достатъчно големи – „*коту да мѣ́за да гу врѣ́зи кума́та у миса́ля си*“. *Елхата* е красноречив и задължителен знак за кумството (ил. 5 и 6). Кумата я носи по време на венчавката в църквата; слагат я на сватбената трапеза пред кумовете, а след това те я носят по пътя към дома си, където роднините им ги посрещат с факли: „*Дудѣ́ту увитей на джа́ма у кума́та стувѝ*“ (АЕИМ № 679-III: 82, 105).

Единствено в с. Чийший, Болградско, въпросният обреден реквизит носи названието *кани́ска*. Освен това там е регистрирана и практиката да се приготвят две каниски – първата, с три чатала и два кравая, е предназначена за кума, а

втората – с два клона и един кравай, е за *побащима*⁸³. Като форма и украса те не се различават от кумовите дървета в останалите селища⁸⁴, но мястото на направата им, както и времето на подаването имат своя специфика. Кумовата *каниска* в с. Чийший (както и тази за побашима), за разлика от останалите български села, се прави не у момини, а у момкови и се подава на кума от свекървата. Това става в неделя срещу понеделник вечерта – „*за завидът булката у ергеня*“, на трапезата, като свекървата (заедно с други близки жени, зълвите и пр.) държи *каниската* в ръце, повдига я над главата си и играейки срещу кума, му казва: „*Куме, да си здрав, весял – таа гудина винчаваши, догодина да кръщаваши*“. По същия начин тя се подава и на побашима, като и двамата не заплащат за тях, както се случва това в останалите села, където зълвите продават кумовото дърво в дома на момата⁸⁵. Отличаването на побашима с *каниска*, макар и по-малка от кумовата, както и подаването ѝ от свекървата след завеждането на булката в дома на младоженеца, което в проучваните селища се среща само в с. Чийший (вероятно и в групата на *туканците* като цяло), явно говори за по-старинния характер на тази практика. Към това сочи и изборът за побашим в селото в лицето на най-близкия родственик на свекъра – обикновено негов по-голям брат или съпруг на сестра му. Позициите на този персонаж, приравнени с тези на кума, както и значението на неговата фигура във връзка с дохристиянската директна размяна на патрилинейните роднини жени (за това вж. подробно у Иванова, Цанева 2024: 337 и сл.⁸⁶) добре проличават от приведените данни от посоченото

⁸³ За съществуването на два подобни обредни атрибута – единият за кума, а вторият за *старойкята* (*старекото*) или побашима само на отделни места в Кюстендилско, Карнобатско и Пловдивско, които се поставят пред тях на трапезата, вж. Маркова 2006: 279 – 280.

⁸⁴ Според записите на Олга Неделчева-Водинчар някои информатори от селото (Домникия Ивановна Червенкова, р. 1941 г.) твърдят, че вместо ябълка, на върховете на *каниската* се поставяли картофи, загънати в цветна *бумага*, *кънига*.

⁸⁵ По-подробно за подаването/ продаването на *елхата*, *каниските* и пр. в хода на сватбата вж. в следващата част от изследването в том 15 от настоящата поредица.

⁸⁶ За генезиса на фигурата на побашима „като персонаж, принадлежащ към институцията на старисватството“ и съхраняваща явно „и някои черти от по-старата езическа директна брачна размяна на патрилинейните роднини – сестри и дъщери“, срв. подробно у Иванова, Цанева 2025: 337 – 343. Важно е да се отбележи и това, че по думите на двете авторки „под влияние на църковното право кумството се утвърждава като постоянна институция, докато тази на стария сват се запазва само по време на сватбата. През вековете и двете институции търпят развитие, като кумството все повече се почита като трета линия на родството, а старисватството се превръща в носител на шеговити отношения (в Бесарабия повсеместно казват: „*побащима весели сватбата*“ – бел. авт.), тъй като вече няма значение в утвърдената от църквата индиректна брачна размяна на патрилинейните роднини жени. В случая появата на шеговитостта може да се разглежда и като следствие от новата позиция на мъжката страна в сватбата, която взема невестата и по този начин само тя е печелившата, а това предизвиква и известно социално напрежение, което се преодолява именно чрез шеговитостта“ (Иванова, Цанева 2025: 341). *Каниската* за побашима от с. Чийший

село, които са своеобразно изключение както за изучаваните тук райони, така и за метрополията България.

Кумът и семейството му са отличени още и с венци от *пръчки*, т.е. клонки, обвити с разноцветна хартия. Такива носят и останалите по-близки сватбари от страната на момчето. Обикновено зълвите от женската страна им ги продават и ги поставят върху главите им, когато дойдат за булката в неделя. В с. Валя Пержей в четвъртък или в петък вечерта в дома на момата правят *винци* и *елха*, а самото събиране, както и в много други села, също наричат *винци*. Тук ги увиват от *млажда* (млади клонки) от върба и цветна хартия, изрязана на *искусяк*. Върбата берат *свои ланита* (роднински момчета). Нарязват *книгата* и я увиват около върбовите *пръчки*. Венците са за сватбарите от мъжката страна (В. Перж., Делж., АЕИМ № 667-III: 37). В с. Бургуджий в петък *пу диня* (през деня) зълвите от женската страна също изплитат венци за кумовете, бабальците и пр., като този за *зложника* правят от лук, чесън, картофи и чушки. Останалите венци са от пръчки на люляк, на които отново връзват цветна хартия. В това село тогава шият и торбичка за петела, който продават на зложника в неделя. За жените откъм мъжката страна в с. Бургуджий приготвят *пиря*, които се продават заедно с венците. Една от зълвите ги носи в поднос, а сватбарите ги откупват, като слагат там пари (АЕИМ № 676-III: 121). Според описания от съседното на с. Бургуджий село Делжилер: „*Вянока на пителджияна ино време гу виха ут бусиляк, буже, сѣтня начѣнаха ут ъолка (туя). Китат гу с чушки чарвѣн парлиф пипѣр, два-три главѣ чѣсан, картѡхли; „за борч“ (супа) – шигуват са. За питѣля, койту, на свѣтбата, у нидѣля, ша бѣди у рацѣти на пителджияна, гѣту той ша играй наприд млѣдити, глашѣт вяночи за вратѣ, шият турбиѣчка за зърну (тѡжи на вратѣ), глашѣт кърпичка, да му връжат кралѣта, чарвѣна лѣнта – да му връжат кракѣта“* (АЕИМ № 1308-III: 8).

В с. Кортен венецът на кума също е от босилек и *черѣшки* – специални цветя, които цъфтят *червеничко*. *Момянката* (най-главната зълва от страна на момата) го слага върху главата на кума, когато от момкови пристигнат за булката. В същото село на това събиране в събота, наричано отново *венци*, взимат роклите на годеницата и ги занасят у момкови. Те са наредени предварително от роднините на момата – нейни сестри, *лѣлини* и *момянката*, по стените на къщата заедно с пешкири, *барѣзи* (кърпи за глава) и *фѣрти* (престилки). От момкови откачват и взимат само роклите, до 20 броя. След края на игрите годеникът и зълвите ги занасят в неговия дом. На следващия ден в неделя, когато дойдат за булката с талигите, *побѣщимът* остава в дома ѝ и взима останалата част от чеиза – *лавицата* (юрган, дюшек, възглавници), а в това време присъстващите наоколо *крищѣт*, т.е. се провикват: „*Xee-na!*“.

обаче, връчена тържествено на трапезата от свекървата, говори в полза и на едно сериозно и уважително отношение към този персонаж, което не просто се припокрива с това към кума. Изравнените им позиции (макар и с известна субординация с оглед на веществената символика в обряда) показват значението на институцията на старисватството като по-старинна в междуродовите брачни отношения и като своеобразен прототип на кумството.

В повечето случаи след като направят кумовото дърво, венците и перата, момите излизат на двора и играят хоро. Тогава вече има *музика* (свирачи). После въвеждат момите и ергените вкъщи и ги *пригостяват* – слагат им яхния, зеле и пр., а след това всички се разотиват по домовете си.

След като приготвят венците, в таврийското село Вайсал, днес Лозоватка, момите ношуват в дома на булката, а някоя от по-възрастните зълви, без те да разберат, ги завързва една за друга за косите или за дрехите им, *за да става смях* на сутринта⁸⁷.

Правене на *байрак*, *пръпор*, *уруглица*, *ръченик*

В част от изследваните селища приготвят байрак/ знаме, флаг за сватбата, докато в други този реквизит не е познат. Освен термина *байрак*, са регистрирани и други названия като *ръченик* (Чушм.), *пръпориц* (по данни на Н. Державин за Таврия), *пръпор* (Петровка, Таврия), *уруглица* (с. Вайсал (Лозоватка), Таврия) *уруглица/ феруглица* (по данни на Н. Державин и С. Цветко за селата Голям Буялък и Терновка, дн. квартал на гр. Николаев) (Державин 1914: 131, 136; Цветко 1925: 229; 2005: 59). В някои селища, като с. Паркан в Приднестровието например, терминът *байряк* е познат, но той се използва за обозначаване на знамето, което в понеделник след свогдането на младоженците сватовете правят и с което обикалят по къщите на роднините в махалата. В Чушмелий думата „байряк“ също е известна, но в смисъл на висок прът, който сватбарите от страна на булката в неделя издигат в нейния двор, а от момковата страна трябва да го съборят, за да вземат закрепените на върха му дъска/ летва и кърпа. В това село, за разлика от останалите изследвани български селища, сватбени знамена се изработват както от страната на младоженеца, така и от тази на кума (наричан там *кръсник*)⁸⁸, и се наричат *ръченици* („*ръченика носи мъш и мъш води лъзарата*“⁸⁹ – АЕИМ № 690-III: 33, 40), а само това в дома на момата – *байряк*.

Според събраната от Райна Кацарова през 1944 г. информация от таврийски българи, които тя проучва в България, *ергёня*, който се жени, отрязва двуметрова равна пръчка за байряк (АИИИЗк. ИМФА, п. 43а, инв. № 569). За направата на сватбеното знаме в Пандаклий в Бесарабия обикновено зълвите взимат пръчка от плодно дърво и на нея с червени конци пришиват бял и червен плат; украсяват ги с наниз от варена царевица/ пуканки, смокини и орехови ядки.

⁸⁷ Евдокия Василевна Калоянова, р. 1941 г. в с. Лозоватка, Приморски район, Запорожка област, Украйна. Зап. Г. Георгиев, септември 2021 г.

⁸⁸ Както пише Стоян Генчев за района на Добруджа, там навсякъде знаме има младоженецът, понякога булката и по-рядко кръстникът (Генчев 1974: 277). За две знамена на сватбата срв. и Тончева 2012: 218; Узенёва 2010: 142).

⁸⁹ *Лазарата* е несклучено хоро в ритъм на ръченица, което се води от основни обредни лица от момковия род – девер, брат или друг роднина на младоженеца, който носи *ръченика*. Този сватбен танц се среща и в другите селища на българите от изучавания район, а някъде е познат с названието *буёняк*.

На върха закрепват ябълка или дюля, обвита с китка босилек и завързан на нея червен конец. Когато завършат правенето на байрака, изпичат кравайче, като *прұсура*, както казват в Пандъклий (АЕИМ № 679-III: 82). В това село с готовия байрак играят *лазара* по улиците, обикаляйки от единия до другия *план* (квартал, махала). След това изпиват чаша вино и си отиват. Според сведения от съседното с. Хасан-Батър байракът се прави в къщата на момата. Когато деверът носи *квасъ* в събота сутринта у годеницата (за това вж. по-долу), го даряват и тогава му дават байрака (ил. 7). Тези, които са го шили, се *търгұват*, т.е. искат пари от него, а той го плаща (АЕИМ № 639-III: 25). В с. Делжилер *вият* байрака в събота вечерта, когато зълвите от мъжката страна отиват в къщата на *бабалъка* и *бабалъчката*, т.е. у родителите на *същия девер*⁹⁰. Върху бяла и червена кърпа или плат нанизват *имйиш* (плодове), *стафйди*, *пйтки*, *канфети*. Правят *кйткъ ут бусйляк*, в която с ален конец увиват *хйбълка* и така я забиват на върха на байрака. След това *слөгнат* да ядат. В по-късни времена той започва да се изработва в дома на годеника. *Хазяинът* – съответно *бабалъкът* или свекърът, дава пари – плаща на момичетата, които го вият, а те са *търгұват* (пазарят се) за него. След това изиграват *трйте кърпи* (ръченичен танц по тройки) и го закачват навън под стряхата, където той виси цяла нощ. Това е знак, че в тази къща се провежда сватба. С байрака отиват в неделя за булката (АЕИМ № 667-III: 37; № 1308-III: 10 – 11).

По данни на Николай Державин за Бердянски район в Таврия материалите, необходими за изработката на знамето, една от девойките държи в сито, в което, след като завърши натъкмяването/ украсата, деверът пуска пари. Опирайки дръжката на байрака в пояса си, той излиза на двора и заедно със зълвите започват да играят „джок“. Оттук насетне *пряпореца* с бъклицата и привързаните към нея кърпичка и колак стават неотменни за девера атрибути по време на сватбата (Державин 1914: 136). За с. Голям Буялък (по-късно Благоево), Одеско, С. Цветко записва специална песен, изпълнявана докато се изработва феруглицата: „Доне, моме, да увием феруглицата/, да я носе деверчиту, деверчиту най-малкуту...“ (Цветко 2005: 59). Тук също увиват червена ябълка в босилек и *турско цвяте* с жълти цветове, като под нея закрепват пешкира, получен от годеницата в знак на нейното съгласие за женитба и в замяна на дадения от годеника пръстен (Цветко 1925: 229).

Обикновено деверът носи/ държи байрака по време на шествието към дома на булката в неделя, а след това го чупи в дома на зетя, когато я доведат. Някъде в понеделник, когато булката полива на свекъра и свекървата, най-подире деверът чупи байрака на три парчета, а околните се провикват: „*колкото парченца, толкова момченца*“. Според записите на Д. И. Гайдаржи от същото село Делжилер: „*Лұдар свабдата бабалъчката развāля байрака. Драфчету чұпи на парчєнца и ги фърга на крйшата* (покрива) *сас дұми: „Колкуту парчєнца, толкуз*

⁹⁰ Тук *бабалъкът*, който е чичо или по-голям женен брат или братовчед на младоженеца, се счита почти като кум. Петелджията трябва да бъде зет. Той купува петела, когато идват да вземат булката в неделя.

и мумчѣнца“: „За мумчѣнциѣ рѣниши сѣлѣту дѣвалу на симѣята двѣ дистѣни зимѣ“⁹¹, за мумѣчинциѣ – ина ѣ пулѣина“: „Ут плата бѣлката ша ушѣи нѣиѣту на дитѣту, или за ѣ кѣшти. Бѣсѣляка кѣта (запазва) у сандѣка си. Хѣбалката изѣват двѣмата с мажѣ си“ (АЕИМ № 1308-III: 10 – 11).

Бръснене на младоженеца

В едно от първите изследвания, посветени на сватбените обичаи на българите от Бесарабия, бръсненето на младоженеца не се споменава като обред от предсватбения цикъл (Задерацкий 1845: 169 – 171), докато в следващи такива, например в това на А. Левицки, то е отбелязано (Левицкий 1860: 458). Според описанието на последния автор в навечерието на деня на бракосъчетанието, четири часа преди залез слънце, в дома на младоженеца идва бръснар, който избръсва *младия*, кума, шаферите и останалите родствени мъже, поканени на сватбата и събрани нарочно заради тази церемония. (ил. 8). Начело с кума, който държи поднос, след бръсненето всеки от тях поставя там пари (Левицкий 1860: 458).

В по-късен период украинската изследователка Виталина Михеева отбелязва, че обичаите *бръснене на младоженеца* и *плетене косите на невестата* нямат широко разпространение сред българските преселници в Украйна (Михеева 1996: 16). Тъй като сведения за тях, а също и снимков материал, се срещат „на терен“, трябва да подчертаем, че макар и поизбледнели, тези обреди се практикуват до средата на XX в., а и по-късно⁹².

Събраните теренни материали, отнасящи се за средата и втората половина на XX в., показват, че повсеместно се извършва обредно бръснене на младоженеца, наричан на повечето места *гуденѣк*, а някъде и *главенѣк* (Кулев.), *зѣт/зетѣо* (Чушм.), *младия*, *младужѣняк* или с по-общото и проникнало от руския език *женѣх*. Най-често това става сутринта или вечерта в събота и най-късно в неделя преди обяд (Чушм.). Действията, макар и обособени в самостоятелен обреден комплекс, отново се извършват паралелно с останалите ритуали от предсватбения цикъл (*приготвяне на сватбените хлябове, правене на байряк, носене на дрехите на младоженците* и пр.⁹³), а в някои случаи са пряко свързани с тях.

⁹¹ Десетина (на руски: десятина) е стара руска мерна единица за земна площ. Използвали са се няколко различни размера на десетината, включително десетината „на хазната“, равна на 2400 квадратни сажена (109,25 „ара“; 1,09 хектара).

⁹² В някои райони на България през 70-те години на XX в. двата обичая също са най-слабо запазени в сравнение с останалите от традиционния предсватбен цикъл (Митков, Миткова 1975: 19). В метрополията те започват да добиват по-широко разпространение през 90-те години на XX в., когато има своеобразно „завръщане към традициите“.

⁹³ В Бургуджий правят бръсненето, когато засяват – в петък или събота (АЕИМ № 676-III: 43). Другаде бръснат годеника, когато се върнат от дрехите. В с. Валя Пержей в събота вечерта, когато правят *джигер*, бръснат ергена.

За целта обикновено на двора под трендафил опъват пешкир или кърпа, които държат някои от другарите на годеника или зълвата и девера. Най-близък негов *длугър, другарян* или деверът започва да бръсне младоженеца. Както казват в Твърдица, това е такъв приятел на *лăнето* (момчето) – „*дето си жувеят*“, т.е. с когото са най-близки. Някъде се събират само *лăнета* (ергени), а другаде идват комшии, роднини и близки, за да гледат. В с. Бургуджий *някой ерген* бръсне младоженеца, след което го пудрят с брашно. В с. Кайраклия, Молдова, по време на бръсненето към младоженеца също се отправят шеги и закачки. „Бръснарят“ е човек, известен със своя весел нрав, който има задачата да поддържа настроението на младоженеца през цялата вечер, бележеща и края на ергенството му (Манолова 2013: 59).

В много от проучените селища някои от младите булки или момите, които присъстват на церемонията с бръсненето, пеят: „*Нахóди ли съ, Гѐрге, на то́йта хубос и млáдос, на то́йта гержик премяна*“ (В. Перж). В Пандъклий е записана друга песен: „*Я, сто́й, пуглѐдай, слѣнчо лѐо, как съ разделят мо́мък от ма́йка, слѣнчо лѐо, мо́мък от баща̀...*“ (АЕИМ № 679-III: 55). Докато го бръснат, младият стои на столче, а след това присъстващите изиграват хоро около него и наливат по чаша вино или ракия. Кърпата, в която се изтрива *бръснѣчът*, се сгъва и се запазва. Някъде свекървата я дава след това на булката, за да я сложи в сандъка си при ризата от свождането (АЕИМ № 639-III: 97; Руссева (Златова) 2010: 203). Пешкирът слагат върху трендафил, след което го изпират (Панд.). В с. Делжилер свекървата дарява девера и зълвата, които държат кърпичката. Според сведенията на краеведа Д. Гайдаржи от същото село: „*Убръснат, гуденѣка ста́ва да налѣй иди́н ред ви́ну. Ергенѣта/яргенѣта/иргинѣта са наприва́рват ко́й ша сѣнни пѣрвее на не́гууту мя́сту. Ко́йту ша исприва́ри – иди му рѣд да са же́ни. Кърпата зълвити га да́ват на гуденѣкоота майка; бу́лката ша до́й рѣд – ша га упи́рѣ. Ма́йката на гуденѣка да́рява яргѣня, ко́йту бръсна синѣ́й и с руба́шка*“ (АЕИМ № 1308-III: 9 – 10).

Както отбелязва Ганна Златова, от средата на XX в. младоженецът се бръсне сам, но задължително сутринта преди самата сватба; може да му помагат роднина или братовчед. В посочения период обаче бръсненето вече е загубило значението си като част от обредите на преминаване/ посвещение и се извършва само по естетически причини (Руссева (Златова) 2010: 203).

Къпане, плетене/ чѣсане на булката

В повечето изследвани села *къпането* и *плетенето на годеницата* (наричана някъде и *главеница*, както и *млăдата*) става в събота привечер, когато в нейния дом се събират най-близките ѝ роднини и дружки. Тогава в с. Валя Пержей правят *джигѣр* (срв. по-долу) и всички от махалата са събрани в дома. Най-вярната от приятелките помага на момата да се изкъпе, след което започват да я плетат под съпровод на песни. В Санбатър например отиват от *къди нѣйнити* – сестра или буля, да я *чѣшат*. Сресват косата ѝ с гребен и я сплитат на две плитки. Все по това време от страната на момчето (съответно неговата по-голяма сестра или буля му) идват у момини и донасят *бу́лските дрѣ́хи* – роклята

и булото. Със себе си те носят също и *сдоббен кравай* (сладък, вкусен, красив). От момкови идват да я плетат с *музика*, която звучи по пътя, докато при самото плетене пеят моми. Пекат *пàскян кравай*, наречен *кúкла*. Друга жена носи гърне с вино, от което взимат малко и с него измиват косата на младата. Според записите на Г. Златова от същото село, след сплитането на косата, тя се намокря с вино, защото тази процедура се счита за производна на църковното причастие (Руссева 2005; Руссева (Златова) 2010: 203). Върху оплетените вече коси връзват тел и една лента. Когато я оплетат, *отнѝмат кѝтките*, т.е. вземат цветята, които са мушнати върху куклата, и с тях кичат булката. Забраждат я с хубава червена *булóзка* (кърпа) *на мóда*⁹⁴ и я *накѝчват*.

След процедурата със заплитането и киченето на косата в къщата на момата *слáгат*, т.е. гощават всички присъстващи, а след трапезата всички се залавят на *урó* с булката в двора. Разчупват куклата и я изяждат, като от момини им дават тяхна кукла, която зълвите също разчупват и изяждат, когато се върнат в дома на момъка и повторят описаните действия и там (АЕИМ № 639-III: 25).

В други селища в събота вечерта момата заедно със своя дружка или *комшийско* момиче (Дивит.) трябва да отиде да пренощува в съседите и там да си измие главата. Почти навсякъде тя се къпе с ябълка, която слагат във водата, за да бъде сладка като този плод. Според записи от Дивитлий булката пуска и желязна пара във водата, с която се изкъпва (АЕИМ № 669-III: 28, 73). Сутринта в неделя, когато дойдат да я вземат, тя хвърля ябълката от къпането към младоженеца, а другаде я дават на годеника да я изяде, за да обича бъдещата си съпруга (Руссева (Златова) 2010: 204).

Повсеместно, докато плетат булката, момите пеят. В с. Хасан-Батър например е записан следният вариант на песента: „*Стóри, Боже, ден година, ден годѝна и нош пулвѝна./ Ден гудина, нош пулвина, дѣ пухóдя, дѣ пунóся./ На бáцяни равни двори и ут мáйчани градинки./ Дѣ си уткѣсна желта китка, да уткѣсна, да затѣкна./ На чарвен бял рѣчиник, на лѝка чарвена*“ (АЕИМ № 639-III: 21)⁹⁵. В този момент жените плачат, защото булката се отделя от бащиния си дом и повече няма да се върне там (Камч.). Най-блѝжната от тях извежда булката, а тя целува ръка на тези, които са дошли от страната на ергена да донесат дрехите ѝ за венчаването. Тях тя облича в неделя, когато идват да я вземат от дома⁹⁶.

⁹⁴ Забраждане *на мóда* или още *на упàшка*, както казват в някои от проучваните села, а в близките до Одеса български селища и *крѣхната*, означава краищата на кърпата да са завързани отзад на тила.

⁹⁵ В Камчик, където също в дома на момата нейни близки я плетат в събота на свечеряване, пеят: „*Яна на мама думаше. Мале ле, мила, мале ле. Я дай ми, мамо, кърпата. Кърпата годенишката. Да си лицето изтрия, да си моминство затрия*“ (срв. и за Делжилер АЕИМ № 667-III: 46).

⁹⁶ Булката *врѣща назад* за годеника *рубàшка* (риза), *гàлстук* (вратовръзка), *шàрф* (АЕИМ № 639-III: 7 – 8, 24 – 25, 90 – 91). По-долу занасянето на дрехите на момата ще бъде описано за селата Чушмелий и Кулевча, тъй като названието на този обреден комплекс в двете селища, както и части от съдържанието му, отразяват и съвпадат с приготовленията на сватбения хляб. По-подробно, обаче, за обичая за размяната на

Деверът отива с *бахрака*, играе, води *лазара* – несклучено хоро в ритъм на ръченица, което се играе по пътя. Ако той е малък и не може да се справи с тази задача, майка му, т.е. *помайчимата*, застава начело на играта. В с. Пандъклий когато се връщат от момата, също играят на *лазара* и се провикват: *И-ху-ху-ху* (АЕИМ № 679-III: 55).

В събота през деня, *напред за́сеу* (за това вж. по-долу), в с. Чушмелий стоплят вода в коритото, поливат и *длугàрката* умива годеницата. След това вечерта срещу *ниделя* годеницата и годеникът отиват да *са испуядат* на черквата. В неделя сутринта преди венчаването двамата млади отново посещават църквата, за да се *кóнкат*. Тогава на годеницата дават игла, а тя трябва, както я държи с пръстите си, тъй да я счупи. После, вече като булка и зет, те се венчават⁹⁷.

Игрì, òгри в домовете на младоженците. Булгùр. Джигèр. Пилиòр

Най-вече в петък, но някъде и в четвъртък вечерта и в двата дома се провеждат т.нар. *игрì* (Панд., Санб.), *òгри* (Чийш.), на които присъстват предимно млади хора. Тук те играят, пеят и се веселят. В някои села това събиране се нарича още: *булгùр*, *балгùр* (Вайс., Бург., Баб.), *засèвки*, *джигèр* (В. Перж.) и пр. Както личи и от самите названия, тези обреди контаминират помежду си или по-точно се провеждат паралелно с други обредни действия най-вече по приготвянето на сватбените хлябове и останалите храни за сватбата. Особено точно, макар и за с. Терновка в Херсонска губерния, тези действия описва Н. Державин, който казва, че устройването на хороводи, песни и танци в домовете на жениха и невестата „се повтаря в течение на няколко дни подред“ (Державин 1914: 131, срв. 127). Същата особеност е характерна и за с. Паркан в Приднестровието, част от чиито жители принадлежат към групата на т.нар. тракийски преселници, тръгнали от района на Одринска Тракия, Сакар и Странджа – „кекащи“ (употребяващи частицата за бъдеще време „ке“, „ки“ като „тронките“ в Странджа и Ямболско), подобно на населението в Терновка⁹⁸.

В с. Пандъклий, Болградски район, за игри се калесва в петък с *кóренче босилек*. Поканват се млади хора от двата рода: „*И вàщъ дóчкъ дъ дóй утрянть на квàс*“. Както казват в селото, „*мумìти сичкуту селу óдят игрàят*“. Могат да отидат също и чужди, неканени хора, но само, за да гледат. В с. Селиолу прашат

дрехи между двамата младоженци, който в повечето села се извършва самостоятелно в събота вечерта или в неделя сутринта, вж. съответния параграф в следващата част от това изследване, която ще бъде публикувана в том 15 от настоящата поредица.

⁹⁷ Информация от Т. Ив. Янчева-Дукова, учителка по руски език, местна, краевед от с. Чушмелий, Болградски район, Украйна.

⁹⁸ За формирането, разселването и връзката на различните групи население в изследваните тук райони със селищата метрополии в България срв. предишната наша студия – Георгиев, Маринова 2023: 162 и сл.

момиче от страната на ергена и на момата да покани момите на игри в петък вечерта, а ергените могат да отидат там и *невъкани*, непоканени.

В с. Валя Пержей към три часа следобед в двата дома започват приготовления. И в двете къщи се събират роднини. Тук колят добитък и сваряват *джигер* (черен дроб), който слагат на трапезата вечерта. Жените, определени да готвят през този ден, се наричат *булгурджийки*, макар че приготвянето на булгур не се споменава изрично при регистрирането на обичая в наши дни. Тук младежите се събират вечерта и играят до полунощ. Обикновено момите остават да нощуват и в двата дома. В с. Селиолу пък стари баби изпичат на пламъка питки – две, три *туртички*, заедно с другия хляб за сватбата. Тук момите стават много рано, в 4 – 5 часа сутринта и се отправят на *мурмале* (за това срв. по-долу). В с. Бургуджий в петък срещу събота зълвите също спят в домовете на момичето и момчето, а на сутринта започват да правят *вѝнен кравайѝ*.

Почти навсякъде калесаните на игрите моми и момци се събират по *мѝк-нало* в двора на момчето и с идването си се залавят на голямо затворено (склучено) хоро, започвайки хорà на песни. Пеят и отпиват две по две, например: „Гудѝла ми сѝй любовничката“, „Я иди, мѝлна, мали мо, долу у Донкини“, „Слязло е момче горнянче“ и пр. След хорàта продължават да играят *чипнѝ* (ръченица) – „три ша играят, сѝ примѝшкват“, като в средата е ерген, заловен за две момичета⁹⁹. От страна на момчето изпращат *музика* (свирачи) в дома на момата, но в неговия дом също остава някой да свири. На много места, както е в с. Пандъклий, годеникът взима годеницата от нейния дом с музиката и я довежда на игрите в неговата къща. После под съпровода на музиканти отново я отвежда обратно до дома ѝ.

Игрите приключват в полунощ с трапеза. За случая обикновено се приготвят постни ястия – боб, картофи, зеле; ако не е пост, върху тези блюда слагат *гадѝни* (варени или изпечени птици). След това завеждат обратно булката у майка ѝ, където отново *чѝпат*, т.е. играят танц в ритъма на ръченица. Там също нареждат трапеза, на която трябва да седнат от уважение към родителите на годеницата. Когато я доведат и се наядат, отново изиграват две-три хорà в двора и си отиват. Младежите и останалите сватбари лягат да почиват, защото съвсем скоро на същия ден трябва да станат и да започнат да готвят за *гуляя* в събота вечерта у момата (АЕИМ № 679-III: 52).

По време на игрите, освен че играят и пеят, ергените и момите се *любят*, т.е. подобно на описаната вече практика на хорото в предишната наша студия (Георгиев, Маринова 2023: 174 и сл.), момчетата *дѝрпат* настрани момичетата и застават заедно с тях в редица да си приказват (АЕИМ № 669-III: 72). Тук присъстват и женени хора, но по-близки – от махалата, за да гледат, т.е. да наблюдават поведението на младите. Вечерта и в женската, и в мъжката страна варят боб и се събират *комиши* да ядат (АЕИМ № 669-III: 27, 72).

⁹⁹ За този танц, особено обикнат от българите в Бесарабия до днес и изпълняван не само на сватби, а и на всякакъв вид празненства, вж. и Банкова 2018.

В с. Карагач в събота вечерта, наречена *мърджели*, родителите и родственици на младоженеца, придружени от музика, излизат от дома си, *забират* (взимат) кума и тогава отиват у невестата. Тук се събират роднини и на момата, които заедно с момковите гуляят цяла нощ. На сутринта си отиват, а кумът отвежда до дома му отново с музика (Чебан 2012: 108).

Единствено в с. Бабата, Арцизки район, Украйна, се среща обичаят *Пилибър/ Пиливѳр*, който е подобен на т.нар. игри, но с това си название¹⁰⁰ той не е познат в останалите изследвани села. Според изучените до момента данни названието се среща само още в с. Оброчище, Балчишко, в България¹⁰¹. Под други названия този обичай е познат още и в селата Вайсал, Паркан, Делжилер в Бесарабия, както и на някои места в Таврия. Става дума за събиране на моми и млади булки в едната или в двете къщи на младоженците, най-често в късния следобед в събота или рано в неделя, където те се качват на високо място и започват да пеят оттам, а след това слизат и отново пеят и играят хорà, сядат на трапеза, домакините ги черпят, веселят се и пр.

В с. Бабата в събота вечерта – „*гату зàйдва слънциту*“, моми и скоро оженени млади булки се събират и се качват на *дубàра* (каменна ограда), изпълнявайки песента: „*Мур, мале, мила мале, либи ми са жени, жени и гудява за низнайну либи. Я знайнуту либи, то приз плета гледа, дребну сълзи рони. Дету сълзи капат зимята са пука, ран бусилек никни, три гу китки вият. Первата ò на Герги, втората ò на Донка*“¹⁰², *третята ò на зълва, четвèртата ò деверку*“. Това се прави и в двата дома на младоженците от близки техни роднини, комшийки и дружки както на годеника, така и на булката, които, след като завършат

¹⁰⁰ В редица справочни издания и речници думата е посочена като старогръцка, заета в българския и сърбохърватския език в значението си на градина, двор (Георгиев, Добрев 2023: 62 и сл.). В „Показалеца“ на Г. Раковски от 1859 г. тя фигурира със следното обяснение: „събиране от много деца, що играят захватени едно подир друго“ (Раковски 1859: 8, в бележка). Особено интересно е, че думата „пеливоръ“ се среща и в книжовен паметник от средновековната епоха, а именно в Остромировото евангелие от 1057 – 1058 г., издадено през XIX в. в Петербург, чиито първоизточници безспорно са Кирило-Методиевите текстове (Славова 2013). Изброеното ни дава основание да мислим, че тя най-вероятно се отнася към много старинен пласт в българската култура, а чрез обредните текстове и действия, в чийто контекст я срещаме най-вече, съхраняващи по правило подобни реликти и старини, е пренесена до днес (вж. подробно у Георгиев, Добрев 2023: 63).

¹⁰¹ В с. Оброчище обичаят е регистриран със съвсем близкото название *на пилевур*. Вариантът от Оброчище обаче представлява най-пълният записан цикъл от песни и обредни действия, изпълнявани по този повод в миналото. В селото той придружава приготвянето на т.нар. *меденик* – пити хляб, които се намазват с мед и се разчупват между всички присъстващи (зълви и млади булки) в четвъртък и петък и в двата дома на младоженците (Тодоров 1974: 374). За по-голямата част от населението на днешното Оброчище се знае, че произхожда от с. Вайсал в Одринска Тракия, чиито жители се преселват в района на гр. Добрич след 1878 г. (Георгиев, Добрев 2023 и цит. лит.).

¹⁰² Споменават се съответните имена на двамата младоженци.

пеенето, скачат от оградата и започват друга песен на хоро до портите, а именно: „*Иван на Рада думаша*“¹⁰³. След изпълненията си на дуvara и до портите момите и жените остават в двора на булката на *балгур*, където с музика, т.е. в присъствието на свирачи, празнуват с песни и хора до полунощ¹⁰⁴.

В неделя сутринта – „*дурде слънциту не изляга*“, същите действащи лица отново пеят на дуvara песента със същите думи, като тази в събота, но с друг рефрен, а именно: „*Мамо, драго мамо*“, и на друг *глас*, т.е. с различна мелодия. След като я изпеят, *скакат от дуvara*, започвайки да играят хоро отново на песента „*Иван на Рада думаша*“. Тези действия също се извършват както у годеника, така и у булката. Момите изпълняват песента, хванати за раменете, пристъпвайки бавно в ляво и в дясно, като на хоро, обърнати с лице към улицата. След това всички си отиват и се гласят за следващите сватбени обичаи (по-подробно срв. у Георгиев, Добрев 2023: 57 – 59).

Подобни на описаните обредни действия от с. Баба̀та се извършват и в други български села от изучаваните райони, например в с. Паркан в днешната Приднестровска област на Молдова. Там този обичай обаче е още по-разгърнат и е познат с названието *Угря̀лу*. То се извежда от първата строфа на едноименната песен „*Угря̀лу е ясно слънце*“, с която започва той и която до ден днешен задължително се изпълнява в домовете на двамата младоженци¹⁰⁵. Това става рано

¹⁰³ Последната е позната в почти всички селища на българите от Бесарабия и се среща както на хоро по време на сватбените обичаи, така и на т.нар. *малко* или *вечерно* хоро, което се провежда след голямото мегданско хоро в неделните празнични дни, на *кишетата*, по махали (срв. и Кауфман 1982).

¹⁰⁴ За отбелязване е, че почти повсеместно в селищата на българите от Бесарабия и Таврия е останало само названието на обичая, докато съдържанието му, свързано със смилането и сваряването на жито/ булгур и пр., както е известно от материалите от метрополията, в общи линии е отпаднало.

¹⁰⁵ През 1956 г. в с. Оброчище, Балчишко, българската фолклористка Елена Стоин записва пълния цикъл от песни, изпълнявани по време на т.нар. Пилевор, сред които е и такава с напълно идентично съдържание (Георгиев, Добрев 2023; срв. и по-късните записи на етнографа Делчо Тодоров в същото село, според когото песните на меденик от с. Оброчище насочват към едно по-старо и запазено състояние на обичая в неговата по-пълна и разгърната форма (Тодоров 1974: 374 – 375). Тук той се изпълнява рано сутринта в петък, когато изгрее слънцето, от момите, които се качват на плета или на дръвника. По време на песента и след това се извършват действия по омесването и изпичането на хлябове, наречени *меденици*, които напълно отговарят на описаните по-долу обреди и сред бесарабските българи. Ето защо бихме могли със сигурност да предположим, че и в техните села, където се среща цитираната песен, дала названието на обичая *Угря̀ло*, както и в такива, където той е с друго название – *Пилиор* и пр., но в наши дни вече повсеместно не се свързва с приготвянето на сватбените хлябове, в миналото е бил част от подобен обреден комплекс. Защо и как е станало това разделение, по-скоро отпадането на обредите за замесване, опичане и разчупване на медени питки, а се е запазила и установила като водеща само музикалната част с пеенето и играта на хора̀, е въпрос на по-нататъшни проучвания (срв. и Георгиев, Добрев 2023; Георгиев 2024).

сутринта в събота, още по тъмно, когато там пристигат омъжени жени, които могат да пеят/ знаят песните. В миналото това са били момите зълви, които са *калесвали* през деня за сватбата в неделя и са останали да ношуват в къщите на двамата млади. В по-ново време те застават в двора или пред вратата на дома, а в по-предишни времена са се качвали нависоко, най-често на клоните на черничеви дървета, разположени във или край двора, започвайки да пеят силно, пробивно и старейки се гласовете им да се чуват надалече. Целта е във всеки от двата дома пеенето да започне по-рано и да се чува по-силно. Освен посочената песен, която и до днес функционира в селото, в миналото се изпълнявали още две обредни песни в този момент. Слизайки от дърветата и заставайки до вратата на къщата, зълвите пеят: „*Калино Рада*“ и „*Горо ле, горо, зелена*“. След това те „*фляват на мухарич*“¹⁰⁶ – т.е. влизат въщи, където домашните ги гощават, черпят ги и ги даряват¹⁰⁷.

В своята монография за музикалните характеристики на сватбените песни Николай Кауфман, който през 70-те години на XX в. събира информация сред бесарабските българи, отбелязва следното: „В неделя преди изгрев слънце пред дома на момата или момчето се качват на купи със слама или сено, на дуvara, на натрупани отсечени дърва („на черпията“) и две по две пеят специални песни. Те са бавни, с тесен тонов обем, с тържествен характер... Обичаят и съответните песни се срещат само в Източна България, и то сравнително рядко...“¹⁰⁸. В с. Васильовка¹⁰⁹... в неделя сутринта пеят: „*Израсла е тънка сифлия, у Марийана горна градина...*“ (Кауфман 1976: 47 – 48)¹¹⁰. Подобни обреди са регистрирани и в с. Делжилер, където в събота рано сутринта – *наприд слънци*, в дома на момата певиците са се качвали на *скъта* (купа сено) и оттам запяват отново силно и пробивно, да се чуе в цялата махала: „*Защо трипериш, бяла коприньо/ биз дъж, биз вятър, бяла куприньо/ биз върло слънце...*“ (АЕИМ № 667-III, 2 п.: 14)¹¹¹.

¹⁰⁶ От рус. *магарыч* – угощение с пиене на алкохол по повод някаква сделка.

¹⁰⁷ Собствени теренни записи на Г. Георгиев през 2013 и 2016 г. Обичаят може да се наблюдава почти в идентична форма и в много от профилите на хората от с. Паркан във Фейсбук и в други социални мрежи.

¹⁰⁸ Песните на меденик, част от които е и по-разгърнатият цикъл *на пилевур* от с. Оброчище, са познати предимно на главаниците и на преселниците от Одринско и Лозенградско в Добруджа (Тодоров 1974: 374). За съжаление, на този етап проучвания в с. Главан, Бесарабия, относно подобен сватбен обред и фолклорен репертоар не са правени.

¹⁰⁹ Тоест с. Вайсал, Болградски район, Одеска област, Украйна.

¹¹⁰ Варианти на тази песен са записани в много селища главно от Източна България и Старопланинския регион, изпълнявани по време на засевките или при правенето на байрака и по-рядко при бръсненето на младоженеца и пребулването на невестата. В с. Вайсал–Васильовка, пише Н. Кауфман, в неделя, рано сутринта в дома на момчето или в дома на момата пеят девойки. Те се качват на дуvara (каменна ограда) и оттам „надпяват“ момъка или момата (Кауфман 1982, вж. песен № 559).

¹¹¹ Идентичен е обичаят с подобни песни сред българите от Северна Добруджа за правене на байряка – срв. Мирчева 2011. Обичай за силно, пробивно пеене на високо място – дръвника в двора, по време на приготвяне на сватбените хлябове има и сред т.

В свои теренни записи от лятото на 1944 г., осъществени сред таврийски българи, които пристигат в България¹¹², Райна Кацарова също записва песен, изпълнявана призори в събота на *скъртата*, чието съдържание отново напълно съвпада с изпълняваната в с. Паркан песен „*Угряло е ясно слънце*“, съответно и с тази, известна от записите в с. Оброчище¹¹³. По този начин, чрез регистрираните от Р. Кацарова данни, се прокарва още по-пряк паралел между пеенето на *скъртата* в някои бесарабски и таврийски села, песните на *пилевур* в с. Оброчище и обичая *Угряло* от с. Паркан (за това срв. подробно у Георгиев 2024¹¹⁴). Сергей Цветко описва обичая *миене* от с. Голям Буялък или Кошково (по-късно Благоево), който се провежда в събота рано сутринта едновременно в двата дома, като по думите на автора две момичета *прислужват* на младоженците: едната полива, а другата държи пешкира. При жениха тези действия са придружени и от пеенето на други четири момичета, наредени около оградата откъм улицата (Цветко 2005: 58, № 63; 1925: 222).

нар. кариоти в Ямболско и техните околни селища (Даскалова-Желязкова 1989: 124 – 125). Песен със сходен текст е записана и в Разложко, когато правят феруглицата (Иванова, Живков 1981: 321), т.е. сватбеното знаме.

¹¹² За преселването и установяването на българи от Таврия в България по време на Втората световна война, водени от писателя Михаил Хаджийски и други общественици, както и за депортацията им през 1945 г. обратно в СССР и последвалите репресии над тях, срв. последно у Калоянов 2022.

¹¹³ То гласи следното:

Изгряло е ясно слънце. (2)

Никъде слънце не огрея,

сал огрея едно място

На Ханини равни дори.

Хана мома на дор седи,

я Иван ѝ диван стови,

диван стови, чаша държи,

чаша държи с роино вино (пяла Вера Григорова, 49 г., от с. Покровка, Таврия. Зап.

Р. Кацарова, гр. Балчик, 22.06.1944 г.– АИИИЗк. ИМФА, п. 43а, инв. № 569).

¹¹⁴ Както отбелязахме, обичаят е познат и сред т.нар. кариоти в Ямболско, за които се предполага, че са българско население, възприело гръцкия език през XVIII в. В по-далечното минало той се провеждал в сряда вечер, когато и в двата дома се събират роднински момичета. В по-ново време събирането започва да се прави в четвъртък срещу петък, като изпълняваната песен, цитирана с първата си строфа: „*Стрелъом юнак низ гора зелена*“ (Даскалова-Желязкова 1989: 124 – 125), веднага препраща към идентични сватбени текстове, записани в едно от изселените дъщерни кариотски села, разположено съвсем близо до Одеса – Голям Буялък (Цветко 2005: № 63, 5822), и към подобни варианти от селата Делжилер, Кулевча, Камчик, Коларовка и др. в Бесарабия и Таврия (Кауфман 1982: песни № 1740, 1741). Според описанията на Невена Даскалова-Желязкова за кариотските села в България „вечерта след стихване на подготовката на сватбата момите отново се качват на дръвника да пеят. Тогава идват и ергените и започват хората“ (Даскалова-Желязкова 1989: 124).

От изложеното дотук става ясно, че: 1. С названията си *пиливор/ пилиор* и *пилевур* разглежданият сватбен обичай е известен само в селата Бабата в Бесарабия и Оброчище в Добруджа. 2. Почти идентичен обичай, но под друго име, е познат и в други български села в Бесарабия и Приднестровието като Паркан, Вайсал, Делжилер, регистриран е и сред одеските, както и сред таврийските българи от с. Покровка¹¹⁵, у севернодобруджанци, както и сред т.нар. кариоти в Ямболско и Елховско и техни околни селища в Странджа и Сакар. 3. Почти навсякъде се наблюдава двуделна структура на обичая с качване и пеене нависоко, както и повтаряне на тези действия по-късно през нощта и организиране на игри и веселие в двора. Една от основните песни в обичая от с. Оброчище и изпълнявана като първа в с. Паркан, дала името на самия обичай *Угряло*, провеждан там и до днес, е записана и сред таврийски българи. Друго репертоарно сходство между отделните селища не се наблюдава, а в Бесарабия и Таврия обичаят (вече) не се свързва със замесването, опичането и разчупването на меденик или пък с направата на сватбеното знаме. 4. Поради тази или по друга причина обичаят в с. Бабата и като цяло в селищата отвъд Дунав не носи богатството на песенния цикъл, записан в Оброчище. В Бабата *пилиора* е съпроводен с изпълнението само на две, редуващи се една след друга песни, започващи с различни рефрени и с различни мелодии, но с напълно еднакво съдържание. 5. Както изтъкват автори като Николай Кауфман и Делчо Тодоров, в земите на балканските метрополии изследваният сватбен обичай е сравнително слабо разпространен и то само в Източна България. Фактът, че той се среща на места в Добруджа, Бесарабия и Таврия, се дължи изключително на преселвания от югоизточните български краища. Селището, в което той е познат в своя най-разгърнат, пълен и съответно старинен вариант, е именно с. Оброчище, чието население идва в Добруджа от с. Вайсал в Одринска Тракия, а това ясно сочи региона на неговото „първоначално“ битуване (срв. подробно у Георгиев, Добрев 2023: 60 и сл.).

***Засев, засевки/ засявки, замяски. Меденик. Пружинни.
Носене (размяна) на квас. Чупене на кравайче***

Според събраните до момента теренни данни действията по приготвянето на сватбените хлябове се изпълняват в петък или в събота и в двата дома. Макар и сравнително добре отразени в следващите страници, тези обредни действия още през 50-те и 60-те години на XX в. губят своето функционално-символно значение и постепенно започват да отпадат (срв. Руссева (Златова) 2010: 204). Днес само най-възрастното поколение има жива памет за тях, а на места хората, родени около и след средата на столетието, дори и не са чували за подобни практики¹¹⁶. От казаното по-горе става ясно, че като цяло обредните комплекси,

¹¹⁵ Днес с. Фьодоровка, Запорожка област, Украйна.

¹¹⁶ Така например в болградското с. Чийший, известно със съхранените си до късно традиции и обичаи, Пелагея Савельевна Кирмикчи (Неделчева), р. 1929 г., разказва, че само е чувала от майка си за *засевки*, но не е виждала в детството си този обичай.

свързани с подготовката на основните сватбени лица и изготвянето на атрибутите за тяхното облекло и обредния реквизит, се преплитат помежду си, претърпяват изменения или се консервират на новите територии и това понякога води до смесване или замяна на названията или до запазване на наименованието при отпадане на съдържанието.

Най-общо обредните действия по приготвянето на сватбените хлябове, за които става дума по-долу, включват: пресяване на брашно, замесване и опичане на питки под съпровод на песни и хора, намазването им с мед и разчупването между присъстващите; изпиване на чаша вино и отново изиграване на хоро. Често от това тесто или от предварително отделено парче, наречено *квас*, се оформя топка и загънато в кърпа с ябълка, монета, *имйиш* (различни плодове) и пр., от дома на момчето се отнася в дома на момата. Понякога това става в петък, а другаде – в събота през деня.

Обикновено най-напред се събират да направят *меденик*/ *медена питка* у момкови, а след това *носят квас* и/ или част от самия меденик у момини. В други случаи квасът се носи в дома на момата преди изпълнението на обредите по замесването. Било поради контаминиране, обединяване на отделни обредни действия, отпадането им или пък напротив – поради съхранен по-стар техен вариант, *носенето на квас, замесването, опичането и разчупването на питка* става в един и същ или в два последователни дни с редуващи се в двата дома действия (Цветко 1925: 222 и сл.). Общо взето, тенденцията е към съкращаване и обединяване на извършваните обреди.

Повсеместно за *засевки, засев* и *меденик* се канят моми, а обикновено момците идват неканени. Както отбелязва за родното си село Терновка, Николаевско, през 1925 г. Сергей Цветко, момците не присъстват на *замяските*, а пристигат вечерта на *гулянка* (Цветко 1925: 222). В с. Бургуджий например в петък две по две момите *викат засяв* в *десятката*, т.е. в махалата канят момичета да засяват. В с. Кортен, освен зълва и девер от мъжката страна, както е на повечето други места, от страната на момата също се избират двама млади неженени, наречени *моян* и *моянка*. Тези обредни персонажи, както и названията им, не се срещат в другите изследвани селища. Двете двойки обредни лица в това село участват активно в *засевките*, извършвани в двата дома в петък (ил. 9). Сутринта годеникът с кон, украсен с цветя и върху който има постлан килим, обикаля и вика зълвите за *засевки*. Викат се *комиийски* и по-свои роднински момичета. Най-напред годеникът посещава дома на годеницата, а след това отива и в останалите къщи. В други села в събота сутринта ходят да *викат* зълвите с босилек. В с. Чушмелий също канят за *засев*, но тук обредните действия са по-разгърнати и имат по-различно съдържание. Неженени млади хора от моминската страна отиват да *кликат засеу* у зетя в събота сутринта. По пътя те пеят „*Тръгнала ми Янка*“, а когато стигнат, се спират на портата и извикват три пъти: „*Свѣте, свѣте, свѣте!*“. В дома на годеника ги поканват вътре и ги гощават. Ядат, веселят се и се връщат обратно. Вечерта в дома на момата се провежда самият *засеу*, където от страна на момчето пристигат неговите роднини (вж. по-долу).

На други места преди обяд *калесаните* моми – *зълвите*, се събират и в двата дома или най-напред в дома на младоженеца. Слагат три нощви на кръст

и през три сита, които се *меняват*, т.е. преместват се едно над друго, пресяват малко брашно. Най-често ситата се придържат с дланта на ръцете – на *опъци*. Някъде зълвите внимават ситата да не хлопат по дланите им, за да не се бият после младите, както гласи поверието в с. Делжилер (АЕИМ 1308: 7 – 8). Според събраните от Р. Кацарова данни от таврийски българи *същата зълва* взима мед и маже с пръст по *кишките на нуцвите*, а годеникът също с пръст ближе от меда; двамата се цапат за шега и така обикалят нощвите *до три пъти* (АИИИЗк. ИМФА, п. 43а, инв. № 569).

В повечето села в Бесарабия в ситата и нощвите пускат смокини, *изюм* – стафида, различни плодове (най-често ябълки), цветя¹¹⁷ или пари¹¹⁸, орехи и бонбони, а годеникът и съответно годеницата или деверът и зълвата¹¹⁹ трябва да ги *пресечат*: последователно ги изсипват в трите съда. Както казват в Бургуджий, това се прави, „за да са пълни с хляб, такова богатство да имат и да бъдат дългочечни, да не се разпарясват“ (АЕИМ № 676-III: 8, 17, 42, 80; № 667-III: 13). Според информация от с. Калчево, Болградско¹²⁰, както и от теренните данни на Р. Кацарова за Таврия (АИИИЗк. ИМФА, п. 43а, инв. № 569), докато засяват, деверът и зълвата са покрити с червена тъкан, *алена кърпа*. Описаните действия се повтарят три пъти. След това дават от плодовете на деца да ги изядат (АЕИМ № 676-III: 42, 104 – 105, 120). Докато продължава всичко това, зълвите се шегуват, цапат годеника или девера с брашно и пр. В с. Камчик след *засявките* стоящите наоколо момчета веднага се спускат към нощвата и се стремят да вземат от там орех, бонбон, ябълка или монета, а в суматохата някои дори ги бутат вътре (Златова, Златов, Георгиев 2003: 139). Според сведенията на Н. Державин за селищата на таврийските българи момичето и момчето, които пресяват брашното, са привързани заедно с червен мъжки пояс, а приготвеният от тестото и украсен отгоре с черни стафида колак от този момент нататък става един от неотменните атрибути на девера (Державин 1914: 136). Както отбелязва С. Цветко за Терновка, действията по пресяването се извършват в средата на някоя от стаите, където сестрата на младоженеца или нейна близка приятелка замесват тестото, подпомогнати от други две момчета, около които други четири пеят: „Засяли са дор три сита, дор три сита копринени...“ (Цветко 1925: 222). След като приключи замесването, някоя от близките на жениха се приближава

¹¹⁷ Според описанията от с. Чушмелий сестрата на младоженеца сее брашното, качена на стълба, която държат ергени. Докато тя замесва тестото, останалите младежи хвърлят в нощвите цветчета от ружа – *правят ѝ боклук*, за да се разсърди. Тя ги обира и ги маха оттам, а те отново пускат други (АЕИМ № 690-III: 17).

¹¹⁸ В с. Пандъклий зълвите от момината страна отсяват, а годеникът и съответно годеницата пускат в ситата дребни монети, с които ги даряват.

¹¹⁹ В с. Кортен в дома на момата, докато изпълнява тези действия, *същата моманка* слага на главата си *иглата* на булката (металния накит, който се носи в знак на годеничеството до сватбата).

¹²⁰ Информация от Мария Деревенская, с. Калчево, Болградски район, Украйна. Зап. Г. Георгиев, май 2022 г.

до момите със съд с вода, в който има пуснати 5 – 10 копейки. Тази от тях, която е замесвала, първа си измива ръцете и си взима една от монетите, а след нея и другите две, които са ѝ помагали, правят същото. В този момент четирите певци изпълняват песента: „*Бяли ти ръци, булка ле...*“ (Цветко 1925: 223¹²¹).

При изпълнението на гореописаните действия и в останалите изследвани селища момите пеят, като най-често се срещат варианти на песента: „*Трепнали са девет сита*“ (Кауфман 1976: 40 и сл.; 1982: 45). В с. Бургуджий е записана: „*Засели са, запели дур три моми юбави и дур три сита нови, дур три ношуви нови*“. След засяването и замесването на брашното обикновено изпичат питка, наречена *меденик*. Поверието в с. Пандъклий гласи, че меденикът не трябва да бъде с напукани краища, а да е гладък, за да се радват на благополучие младите. Когато го слагат в пещта, в същото село наричат: „*Грозна булка, хубав хляб!*“ (АЕИМ № 679-III: 79). След това играят хоро. Изпечената питка намазват с мед, забучват в нея босилек и я чупят над главата на дете или на девера/ зълвата. В с. Делжилер, докато пекат меденика, *същата зълва* и другите момичета отиват и *вѝкат на меденик* комшии и по-близки роднини. Събират се няколко жени, мъже не отиват. Интересна е информацията от с. Камчик, според която на *засявки* се събират само най-близки родствени жени и съседки, защото тяхната главна задача е да предпазят младоженците от магии – „*да ни им направят нещѝ*“ (Златова, Златов, Георгиев 2003: 138). След пристигането си жените в с. Делжилер замесват *прѣсничана пѝтка*, която изпичат в *сѝбата* (печката). Намазват я с мед и я поставят върху софра или синия. Върху хляба забождат стрък босилек. Там поставят и една чаша с вино. Отварят *врѝтняка* (външните порти) и изнасят софрата с меденика на пътя. Около нея на двора или на улицата играят *низаклѝчану хурѝ* („*хурѝту има два крѝя*“) на песента: „*Ти, Доно, ти, Добро*“. В това време *чѣрпат*, т.е. дават на всекиго от виното. *Сѝците зълва* и *девяр* разчупват *меденика* и раздават на всички присъстващи по парченце. Тогава *вѝканите* жени влизат да ядат вкѝци – гощават ги, а останалите се прибират по домовете си. За случая готвят манджа (обикновено картофи с овчо месо), черпят ги с вино, а след това изпращат присъстващите (АЕИМ № 667-III: 51; АЕИМ № 639-III: 90; АЕИМ 1308-III: 8).

В Чушмелий, според описанията на Н. Державин, питката разчупва *деверѝт*, качен на стълба, придържана от някой друг момък и държейки в ръката си решето с орехи и *изюм* (стафиди), които разпрѣсква от стълбата (Державин 1914: 145). Според наши записи от селото, докато се извършват посочените

¹²¹ След като приключи тази церемония в дома на момчето, трите девойки, които са замесвали, отиват и извършват същото и в къщата на момичето. Тук те занасят малко от тестото, покрито с кърпа, чинийка с мед и питка (срв. по-долу при носенето на квас), като песните изпълняват вече *момини*, т.е. дружките на булката. Надвечер от тестото момичетата и в двата дома пекат *прясници*, мажат ги с мед и ги раздават на всички в къщата (Цветко 1925: 223). Още по-късно вечерта замесват тесто с квас, от което ще пекат хлябовете на следващия ден в четвъртък. За нощната част от обряда, изпълнена с песни и хора, вж. по-долу.

действия, по-възрастни хора отстрани коментират: „А-а-ха, унучката ѝ ша гълъчи бърджи. Дрънкат бревите многу“ (АЕИМ № 690-III).

В петък на *засевките* в Кортен и в двата дома се събират предимно младежи, които играят и пеят, но само в момкови има наета музика (обикновено кларинет, *скрипка* (цигулка) и *даул* (тъпан). Когато стане 12 часа посреднощ, в момкови слагат за ядене, а след това се събират и с музиката тръгват младежи и девойки, които отиват в къщата на момата. По пътя те се провикват „И-хи-хи!“ . Влизат у момини, наловени на хоро, а нейните родственици и близки също ги посрещат с този танц, който обаче те играят вътре въщи. От страната на момчето трябва непременно да *скъсат хорото* на момичето – „*струпат го на едно кърчи в някой киша*“¹²². Момковите младежи стоят до сутринта, когато откачат роклите от чеиза на момата, подават ги на зълвите от страната на годеника и заедно с тях се отправят за дома на младоженеца.

В същото с. Кортен и в неговото дъщерно селище – Викторовка, Кантемирски район в Молдова, в събота сутринта след *засевките* и в двата дома моми и булки *уняват питката*, т.е. хващат се за раменете и играят хоро около масата, върху която е поставен хлябът заедно със солницата, изпълнявайки следните песни: „*Фляла ѝ Станка в градинка*“, „*Мама ѝ пита месяла*“, „*Мамо, драга, мамо, люби ми са жени*“ (Маринов 2007: 33, 47 – 48). В дома на момчето основни участници в пеенето и играенето около питката, и особено при разчупването ѝ, са деверът и зълвата, а в този на момата – *момянът* и *момянката*. Още докато трае третата от изпълняваните в този момент песни (в момента, когато се стигне до думите – „*кой ѝ гудяника и куя ѝ булката*“), изведнъж хорото се прекъсва, като деверът и зълвата се стремят по-бързо един от друг да отчупят по-голямо парче от питката. В когото остане по-голямата част, съответно той или неговият дубльор в лицето на годеника или годеницата, ще командва занапред в семейството. Според други записи от селото, ако по-голямото парче се падне у *момяна*, казват, че той ще се ожени за *момянката*. Всяка мома, освен от питката, си взима за въщи и от босилека.

На повечето места, както и в Кортен, след описаните действия по засявянето и замесването домашните наливат по чаша вино и слагат за ядене *подсладен балгурь* и боб.

В с. Селиолу, Арцизки район, Украйна, горните действия протичат по по-особен начин, като сутринта в събота момичетата, които са били на *игрите*, тръгват едновременно от двата дома на *Мурмале*. Всяка от двете групи се стреми да пристигне по-рано от другата. От *ләнето* отиват у момичето и обратно, за да *брашниянат* булката и годеника – да им са бели децата. По пътя и двете групи пеят: „*Мур, мале, дръга мале, либе ми са жени*“. От двете страни на пътя стоят ергени и преграждат пътя на момите с въже. Когато наближи *мурмалето*, те вдигат въжето с цел момичетата да изпадат, докато вървят заловени под ръка в права редица. В дома чупят *туртичка*, изпечена рано на съмване и дават по

¹²² Изказване на Петър Канонович Богданов, р. 1939 г., с. Кортен, Тараклийски район, Молдова. Септември 2022 г. Запис: Г. Георгиев.

едно парченце от нея на всички присъстващи – на момите и *шетърките*, т.е. на бабите, които са я приготвили¹²³.

Почти повсеместно в района на Бесарабия, когато приключи засяването у момчето, отиват *да носят квас* – парче от тестото, оформено като топка, с ябълка и монета, в дома на момичето. Там се повтарят същите обредни действия, каквито зълвите и деверът извършват у момкови. По пътя към момината къща момите пеят и изпълняват в несклучена верига танц, наречен *лазар* (Панд., Хасан. и др.), *буэняк* (Делж., В. Перж. и др.) и/или *чепат*, т.е. играят ръченица.

В с. Делжилер след засяването и омесването на тестото у момкови оставят едно парче от него, наречено *квас*, което зълвите отнасят в дома на момата. Квасът се носи от *същата зълва*, която е „дарена приз ръка с бўлу – хялян плат“. С него „*гату ша одат бўлката*“, т.е. когато я вземат в неделя от дома ѝ и я поведат към този на младоженеца, ако срещнат друга сватба, кумата трябва да я наметне *приз глава* – „да ни са видат бўлките“. Самото шествие, по време на което се носи квасът и което се придвижва с песен към момината къща, в с. Делжилер, както и в други села, наричат *буэняк*. По улиците в този момент пеят следните две песни: „*Я, мур мале, драга мале, люби ми са жени*“ (разпространена в различни варианти и в много други села като част от предсватбения цикъл) и „*Подухналу ѝ вятър*“. Когато пристигнат у момата, играят хоро на пътя, тъй като в събота вече има и *музика* – т.е. свирачи. Булката излиза на хорото и поканва пристигналите вътре въщи. В дома на момата също пресяват брашно, замесват и опичат *меденик*. Отново викат *най-своите жени*. След това изпращат сватовете от момкова страна и пак изиграват хоро. Тук, заедно с кваса, от мъжката страна носят и *рોકла* на булката, приготвена и дадена от свекървата, а това прави най-близката родственица на младия. Булката слага тази рокля и облечена с нея, трябва да изпрати момковите сватбари (АЕИМ № 667-III: 13 – 14). Когато жените се връщат от дома на момата, те отново пеят по пътя: „*Я мор мале, драго, мале, люби ми са жени. Я мор мале, драго, мале, та кой гуденика? Иван гуденика...*“, споменавайки подред имената на двамата младоженци, на девера, зълвата и пр. (АЕИМ № 1308-III: 9).

В с. Пандаклий и в с. Хасан-Батър в събота зълвите също приготвят квас в дома на годеника. Оформят го на топка, залепвайки върху него монета и ябълка. По пътя зълвите *чепат* – т.е. играят ръченица, а деверът трябва да носи вързоп с кваса до дома на момата (АЕИМ № 639-III: 25). Тук, когато влязат вътре, той подава вързопчето на булката, а тя му целува ръка (ил. 10). След това зълвите изнасят на малка софра *меденика*, който вече е опечен и е завит с бяла или червена кърпа (ил. 11, 12, 13). *Медениците* се правят пресни: „*Дету гу ноят тузэ квас атдэълну*“ (АЕИМ № 679-III: 117). Развиват го, намазват го с мед и забучват в средата му три стръка босилек и три свещи, които запалват (ил. 14). Изнасянето на *меденика* на двора се съпровожда с песен. Зълвите от момковата и момината страна се залавят с ръце за раменете на *право хуро* около софрата с

¹²³ Елена Батанова, р. 1936 г., с. Селиолу, Арцизски район, Одеска област, Украйна. Септември 2014. Зап. Г. Георгиев.

меденика. По време на хорото те разчупват питката върху главата на малко момиче и я накъсват на малки хапки. Две от зълвите влизат в хорото, като едната от тях дава по ред на всяка мома по едно парче, а другата им поднася вино в стъклена чаша. Годеникът и годеницата не бива да ядат от *меденика*, за да нямат децата им лиги. Когато детето има лиги, казват: „Я, вѣж ѝ дитету лигау, тя трѣа ѝ яла мидинѣк, тѣпкѣлницѣтъ...“ (АЕИМ № 679-III: 118; № 639-III: 25). След изпълнението на тези действия домашните гощават зълвите и те потеглят обратно към дома на младоженека с игра *на лѣзар*. Деверът води *лазара* с кърпа в ръка. Ако той още не умее да го върти, водачка е една от зълвите. В двора на момчето ги посреща млада жена, която въвежда *лазара* вътре. Това може да стори и свекървата. Тук също изнасят и чупят *меденик*, този път върху главата на момче.

В с. Бургуджий, освен *квасо*, носят още и *мѣнджа* – боб и други постни храни, защото е петък, както и *имѣиш* – питки, бонбони и ракия. Близка женена родственица на младоженеца отива с музика, придружена от моми. Занасяйки кваса, те извикват годеницата, която целува ръка на всички: най-напред на къщните – на *тейко* си и на майка си, а след това на момковите сватове. Като приключи, ѝ подават кваса. Тук също готвят боб и слагат на трапезата постни ястия. Тези, които идват от момкови, и други жени, както и комшии, минават да видят чеиза на булката: как е *наишито* и приготвено всичко. Както беше посочено по-горе, той трябва да е нареден в някой от предишните дни или в петък и така да стои до неделя вечерта, когато го взимат от дома на невестата с каруца (АЕИМ № 676-III: 46, 121).

В с. Селиолу в събота след пладне ходят да калесват за сватбата в неделя момичета и едно момче, което носи *цоф* или бѣклица с вино. Най-напред отиват да калесват в дома на момата, където занасят *имѣиш*, *печѣние* и бонбони, а най-отдолу *тестице* – топка от тесто в кърпичка, наречено отново *квас*. Носят го на булката да си *опиче тѣуртичка*. Момичето почерпва гостите, а те ѝ дават да пие от виното. Черпят и роднините ѝ. Когато ходят да калесват по къщите и на останалите родственици, казват: „Много здраве от еди кого, да дойдете на сватба в еди в колко време“¹²⁴.

Другаде, например в с. Чушмелий, свекървата предварително занася квас у момини, които *кѣснат* и слагат при замесването на брашното, „дѣ съ съидинѣт свѣтуйте и бѣлкатѣ със зетѣо“. Според данните на Н. Державин за с. Терновка, Херсонска губерния, на т.нар. *зѣмиски* приготвят пресен хляб – *пряснѣк*, който чупят над главата на чернооко момченце, за да имат и младоженците такова (Державин 1914: 131). Тук изричното упоменаване на пресен хляб ни дава основание да смятаме, че приготвяните в дома на младоженеца преди занасянето на квас у момини хлябове са безквасни и това е по-разпространената практика. Информацията от селата Пандѣклий и Делжилер по-горе също потвърждава това.

На други места, например в с. Бургуджий, в петък вечерта и в двата дома булки и моми *бѣркат кваса*, а в събота сутринта замесват и пекат хляб, наречен

¹²⁴ Елена Батанова, р. 1936, с. Селиолу, Арцизки район, Одеска област, Украйна.

вѣнѣн кравѣй. След това с две *казанчета* (кофи) зълвите отиват за вода, която трябва да вземат от кладенец, разположен на същия ред по улицата, но напред, а не назад. Три пъти изваждат и разливат вода от *казанчетата*; поливат покрай кладенеца. В това време пеят и играят. Там разчупват кравая, раздават го на момичетата и го изяждат (АЕИМ № 676-III: 41 – 42, 81). В събота по *темничко* в с. Делжилер *същият девер* и *същата зълва*, придружени от булки и моми, също чупят кравайче на кладенец. За разлика от *медениците*, кравайчето е *кваснича̀но*, направено като обикновен кравай, но по-малко. Докато чупят кравайчето, деверът стои от едната, а зълвата от другата страна на водоизточника, като останалите младежи гледат у кого ще остане по-голямото парче: „*Чийту парче по-гуля̀му, той по-на̀прѣд и ша са ужѣни*“. На всички присъстващи деверът и зълвата дават по една хапка от кравая и по една глътка вино от шишето. Три пъти обикалят кладенеца, като играят *низаклю̀чану хуро* и отново изпълняват песента, която пеят на *меденика* в това село: „*Ти, До̀но, ти До̀бро, До̀на ѝ смет фѣрля̀ла*“. Според записите на краеведа Д. И. Гайдаржи, песента, която се пее в този момент, е „*Пѣна пирѣ на рика̀та*“ (АЕИМ № 1308-III: 10).

По описанията на Н. Державин за с. Малък Боялък, Херсонска губерния, в събота сутринта женихът с млади хора от неговата страна взимат булката от къщата ѝ и всички заедно отиват на кладенец, където се измиват, а младоженеца обливат с вода, за да е здрав. Според народните представи, пише авторът, с това моминските веселия на невестата приключват (Державин 1914: 127).

Интересни са описанията на Светлана Георгиева за с. Камчик, където след действията на кладенеца зълвите и от двете страни, хванати за ръце, сплетени на гърбовете им, в две редица по четири отпред и четири отзад, вървят и пеят отново вариант на почти повсеместно разпространена сватбена песен „*Мур мале, драго мале*“, обикаляйки по улиците на селото. Така момините зълви стигат до дома на бъдещата свекърва, където искат от нея малко сирене и хляб за булката под предлог, че у тях вече не ѝ дават да яде¹²⁵, както и едно яйце, за да си измие вечерта главата (Георгиева 2013: 35; 2015)¹²⁶. Авторите на краеведската монография за същото село добавят, че при тези обиколки в миналото, когато на седмица са се женили по 6 – 8 двойки, момите, наловени на *мурмале*, достигали

¹²⁵ Макар и под формата на обредно действие, това отправя към реминисценции от ритуално говееене, включително и от въздържане от ядене (особено що се отнася до булката), а не само от говорене по време на сватбата. Както пише М. Маркова, тървайки от глада и жаждата и преминавайки през обредното запиване и хранване, младоженците постепенно достигат до трапезното хранене с останалите сватбари (Маркова 2016: 214).

¹²⁶ Записите на краеведа Д. И. Гайдаржи от с. Делжилер, Татарбунарско, също сочат за подобни действия на зълвите: „*Ут ста̀ри хора чу̀вах, чи ра̀ниши, у събу̀та, у саба̀хля̀н, зълвити, с два кару̀ци, хѣдили да са катая̀т. Утѝвали у гуденѝцата, ся̀дали у кару̀цити на дѣски на дѣлгу и катая̀ли са пу сѐлу и пѐили: „Ту̀рци пуд кру̀ша сидя̀ха, Чарвѐну ви́ну пия̀ха. Пия̀ха ѝ хурту̀ваха. Ха̀йди ша ѝдим*“ (АЕИМ № 1308-III: 11). Н. Кауфман записва вариант на тази песен в Бесарабия и Таврия (Кауфман 1982, вж. песен № 1690).

до 12 – 16 групи, шестващи едновременно по различни улици, а хората (особено жените) излизали от домовете си да ги гледат и слушат (Златова, Златов, Георгиев 2003: 140).

Йов Титоров (за Бесарабия) и Н. Державин (за Таврия) описват и още един обред, изпълняван вечерта след замесването, изпичането и разчупването на сватбените хлябове, а именно събирането на младежи и в двата дома на *кишкѐк*. Тук те изчистват и счукват жито в дървена *стъпа*, което после се сварява. Този термин и съответния обред, познати в много селища от източните краища на метрополията България, по време на теренните изследвания в Бесарабия обаче не бяха регистрирани. Това отбелязва и самият Н. Державин, който го документира само в Таврия: „Кишкек-а, отбелязан от мен при сватбените обреди на българите от Бердянския уезд, тук (т.е. в Бесарабия) не познават“ (Державин 1914: 145). През 1903 г. Й. Титоров обаче пише за селищата в Буджака, че в четвъртък деверът и същата зълва идват у момкови да помагат на домашните, за да изпекат хляб и да чукат жито, „от което ще се прави кешкек (един вид пилаф, подправен с овче или краве масло), за да се гостят в неделя сватбарите“ (Титоров 1903: 256). Същата вечер, когато правят *кишекека*, пише Н. Державин, родственици и на двете семейства посещават домовете им и занасят там своя *принос* – два кравая, патка, кокошка, лакомства и напитки, а те от своя страна пълнят съдовете им с току-що приготвеното ястие. По време на теренните ни изследвания в с. Вайсал/ Лозоватка в Таврия през 2021 г. названието *кишкѐк* беше регистрирано, но само в смисъл на вечерно събиране за угощение и веселие в домовете на младите. Същото значение влагат в термина *замяски* и жителите на с. Голям Буялък (по-късно Благоево), Одеско, където още от средата на XX в. отпада обредността, свързана с приготовленията на обредните хлябове, а днес вече се натъкваме на утвърдената представа за смисъла на обичая само като събиране и веселие на младежите в домовете на младоженците. Подобен е развоят на обредността и в с. Малък Буялък край Одеса, където действията по приготвянето на сватбените пити носят названието *пружинна* (от гръцката дума *пружин* – тесто), а според описанията на Н. Державин още в началото на XX в. те се изразяват само в изпичането на хляб, придружено с песни и танци от младежите (Державин 1914: 127).

На т.нар. *замяски* в с. Терновка обаче, според наблюденията и описанията на С. Цветко от първите десетилетия на XX в., които вече предадохме по-горе, обредните действия се развиват с особена пълнота не само през деня, но и през нощта, наситена с песни и хора, които събралите се млади хора изпълняват и в двата дома. Авторът изброява пълните текстове на повече от 20 песни, функциониращи по време на неговите проучвания в родното му село (Цветко 1925: 222 – 230). Тук трябва да отбележим, че посочените музически елементи, изнесени на улицата и придружени със силни провиквания и бурно веселие, пряко насочват към обичаите *Угряло* и *Пилиор*, които разгледахме в предишния параграф. А това още веднъж потвърждава хипотезата, че в миналото последните са били неразривна част от обредите по подготовката на хлябовете за сватбата. Още едно доказателство в тази посока съдържа сведението от с. Терновка – преди изпълнението на споменатите песни и хора на улицата през нощта момите

приготвят тесто с квас, от което на следващия ден ще пекат хлябовете за сватбата. Това тяхно действие показва последователното преминаване от прясно към кисело, „заквасено“ състояние, символизиращо и прехода на основните обредни лица, най-вече на младоженците – тяхното съзряване и съединяването им в сватбата¹²⁷.

Със своето вечерно продължение интерес буди и т.нар. *засеу* в с. Чушмелий. Тук в събота вечерта бъдещите свекър и свекърва с техни най-близки роднини идват у момичето с музика (АЕИМ № 675-III: 27). Макар и назовавана *засеу*, тази втора, вечерна част на обряда, описан по-горе, не се отнася до приготвянето на хлябове (поне по данни от теренните изследвания в наши дни), а включва само занасянето на венчалните дрехи на годеницата, придружено с веселие, песни и хора.

В същото село момковите сватове се спират на външната врата, а там излизат майката и бащата на булката и ги поканват да влязат вътре. От мъжката страна носят и дават дар на годеницата, който представлява пълен комплект облекло за венчаване: *вистанъ* (рокля), *риза*, *чумбър* (вид кърпа за глава), *пафти*, на пафтите шит *куланъ*, *алтъне*, *връвеле* (гривни), *пръстенъ*, *джуране* (чорапи), *пустале* (обувки). Не носят само престилка, тъй като в селото „*вартъ ни турят към съвинчавът*“. Всички тези дарове подава *деверьо*. Невестата целува ръка, започвайки от гостите, а те ѝ дават пари (АЕИМ № 675-III: 27). В по-късен период, когато описаните по-горе практики вече не се извършват на годежа, както е било в миналото, а на *засева*, то по време на този обред започват да правят и т.нар. *мяна* (АЕИМ № 675-III: 96). Тази процедура подробно описахме в предишната част от нашето изследване, като тук само ще отбележим, че най-общо тя се състои в провирането през пръстен и завързването на босилек в *рутичка* (пешкирче) или *касѝнка* (кърпичка) (ил. 15), която се пази в *раклата* на булката до смъртта на единия от съпрузите (Георгиев, Маринова 2023: 197 – 198).

Следва обща трапеза за сватовите, които освен това танцуват и пеят песни. След всяка песен, изпълнена от родствениците на момата, свекърът или кръстникът я викат да *цалуъв ръка* на всички роднини, а те ѝ дават пари. Ако булката знае, сама изпълнява песни. Пеят най-вече *на излăзѝни*, т.е. към 8 – 9 ч. сутринта на пътя, когато черпят с вино и изпращат сватовите. Тогава задължително трябва да прозвучат: „*Прувикна съ Янкъ, мърѝ, ют гура зилень*“, „*Караджо дѝма нъ Рада*“, „*Тръгнал мѝй Марин, Марине*“. От момкови си отиват от *засева*, като отново „*ѝгрът лăзара*“ (АЕИМ № 690-III: 96 – 97).

¹²⁷ Тук ще добавим наблюденията на М. Маркова за разликите между *меденика* и *кравая* по отношение на технологията им на приготвяне, вкуса, мириса и външното им оформяне. Според авторката „меденикът носи характеристиките на вторите членове от антагонистичните редици студено – топло и твърдо – меко, а краваят на първите, което противопоставя двете тестени блюда, но освен това подчертава еволюционната връзка между тях и проявите ѝ в сватбата, т.е. началото на сватбения процес се поставя от замесването на прясно тесто, превръщането му в кисело, изпичането на питата и нова трансформация във вкуса като връщане към сладкото“ (Маркова 2006: 272).

Както и в останалите изследвани селища, носенето на дрехи, т.е. размяната на облекло между двамата младоженци представлява самостоятелен обреден комплекс¹²⁸, но само в селата Чушмелий и Кулевча неговото название и начинът му на провеждане съвпадат с това на обредите около омесването и изпичането на сватбения хляб. Специално за с. Кулевча, Саратски район, най-вероятно този факт произтича от контаминацията между различни обредни действия, както и от смесването на обредността на различни групи население¹²⁹. Тук, за разлика от с. Чушмелий, на т.нар. *засев* не само носят дрехите на годеницата за венчаването, но извършват и описаните по-горе в другите села обичаи за пресяване, замесване и опичане на *меденик*, занасянето на квас, моминското попътно пее-не „на мурмале“ и пр., и то в още по-разгърнат вид.

Пригответенията за *засева* в с. Кулевча¹³⁰ започват в мъжката къща, където най-напред пекат прасенце и баници, готвят *гушки* (сарми), ориз, картофи с

¹²⁸ Той ще бъде описан в следващата студия от изследването, публикувана в том 15 от настоящата поредица.

¹²⁹ В предговора към своя фундаментален труд за музикалния фолклор на българите в Украйна и Молдова Н. Кауфман отбелязва, че названието си с. Кулевча в Бесарабия получава в чест на битка по време на руско-турската война от 1828 – 1829 г. край шуменското село Кюлевча в България (Кауфман 1982: 45; срв. още и Караулан 2005: 14; Колесник 2016: 9). Иначе, според особеностите на говора на жителите му, както и с оглед на останалите дялове от културата им, селището показва много повече общи белези с групата на т.нар. тракийски преселници в Бесарабия, отколкото с тези от североизточните български краища. Все пак е редно да отбележим, че в случая с т.нар. *засев* названието съвпада с това от с. Чушмелий, чиито корени категорично отвеждат към районите на Провадийския Сърт и Шуменско (Георгиев, Маринова 2023: 165). Тук трябва обаче да отбележим и още една, по-стара североизточна (мизийска) връзка на кулевчани в Бесарабия. Тя се дължи на проникването на старо българско население от североизточните краища през XV – XVI в. чак до Одринска Тракия и Цариград, наричано там *загорци* (Георгиев 2013), което по-късно също се озовава на север от р. Дунав. В този смисъл посоченото название *засев*, както и някои други черти в културата на кулевчани (като например „членната морфема на съществителни имена (и прилагателни имена) от м.р. е -о: мразо, крако, нусо, ледо, съно, медо, в неударена позиция -у: синуру, съндъку, пителу...“ (Колесник 2016: 16 – 17; 2009), вероятно се дължат на такива по-стари миграции от север на юг. Важни са и следните по-обща констатации на В. Колесник, че: „сватбената терминология в кулевчанския говор изцяло е югоизточна, за която са характерни лексемите: главеш, главеник, главеница, углава са, слугник и др.“. Авторката заключава също така, че „съвременният говор на с. Кулевча не е съртски, основните му черти не съвпадат с говора на с. Кюлевча (България). Диалектът на с. Кулевча е смесен. В него са интегрирани най-много тракийски особености и по-малко мизийски. Той няма винителното местоимение *и*, което се употребява в шуменския говор само за среден род, но има архаичната винителна форма за женски род *нези*, която го свързва с южните български диалекти“ (Колесник 2016: 17).

¹³⁰ Направените по-долу описания са на базата на сведения, дадени от информаторите: Ефросиния Василевна Попова, р. 1945 г., и Акулина Степановна Кисенко, около 70 г.

месо и пр. Правят и *меденик*, който трябва да се изпече в друг дом на роднини или съседи, които живеят мирно и щастливо и са примерно семейство. Когато се *закъча* (започва) *засева* надвечер в дома на момата, две по две моми или млади булки излизат и пеят на *вратнику*, за да известят, че ще има сватба. Тези техни действия се обозначават с изрази *правят мурмълянта*, т.е. стоят до пътната врата и изпълняват песента: „*Мур мале, драга мале ле, любе ми са глави*“. Дворът е пълен с хора, които идват да гледат, но само калесаните влизат вътре, *вкъщи на засев*.

От младия, т.е. от *мъжката стърна*, наемат музика и отиват да *забърат кумо*. Кумата тръгва с *възели* – *прасенце, кравай, вино, ракия, имши* (плодове), *фатѝ* (було) за момата. Тя взима с нея няколко млади булки, за да дойдат на *засева*. Кумата носи още и нова ушита торба, пълна със *зимница* (сурово жито, зърно), а също поставя вътре и *свяци*. Тази торба остава за булката, която слага в нея даровете, с които в понеделник ще дарява свекъра, свекървата, зълвите и пр. Начело с кумата жените пристигат в дома на момчето. Танцуват, провикват се, вървят с *музика* – *хармония* (хармоника), а срещу кумата играят *кръпнители* (танц в ритъм на ръченица). Стигайки до момковата къща, кумата подава месалите. Там сядат и хапват. След това от дома на момчето кумата и придружаващите я жени отиват у момата. Казват „*вървѝт с квасо*“, т.е. със завързано в месали ядене: с *възели* – прасенце, баница, кърпа с *имши*, вино и ракия, печени кокошки и пр. и дрехите на булката: *фатѝ, венѝк, обуца, плѝтя* (рокля), *кѝвичка* (жилетка), *злато* и *меденик*. Момиченца и момченца носят меденика. Деверът носи шест кравайчета. С тях има и *музика*. По улицата млади булки и моми се провикват: *Иху-ху!* и така цялото село разбира, че има сватба. От страна на момата някои стоят на вратника и също се провикват насреща им. Младият и децата влизат вътре, поздравявайки домашните.

Най-напред от момковата страна *играт* подаръците (т.е. танцуват под ритъма на ръченица, държейки даровете), като започват от *плѝтята, фатѝта* и т.н. Това се извършва срещу булката, която стои с наведена глава в *гулямата къща* пред масата, на която са седнали по-възрастните роднини. Музиката свири, а децата *играт* и се *клѝнат* – покланят се три пъти, и тогава ги подават на младата. След като приключат с всички подаръци, най-накрая играят и се покланят с *меденика*. Възлите с готвеното дават на момините роднини да ги *слѝгнат* на трапезата. След това нейна най-близка жена – *буля* или сестра, започва да *разтрѝсва* подаръците. За целта тя се качва на столче и с шегги, вземайки един по един донесените от момкови дарове, казва: „*Какво са донесли тези? Ние смятахме, че фатѝта ще донесѝт, а нѝк те мрежа донесли, да лови риба. Ами, тя роклята е разкъсана!*“. После ги прехвърля върху рамото на булката. В това време младите гуляят в друга стая.

След описаните обредни действия по поднасяне на подаръците започват да *засѝват* моминия пръстен, който са донесли от момчето на *главежа*. От дома на момата дават 3 сита и 3 корита, *нѝшкови*, които разполагат на кръст. Нечетен брой малки деца – 3 или 5 момиченца и момченца, пресяват брашно. Деверът с *интишия*, гривна, взима от брашното и *турга* в ситата, а те засѝват. Сменят последователно трите сита едно след друго. Докато момиченцата сеят, по-го-

леми моми пеят: „Засявами, запявами, брoй, през три сита купринени, брoй“. Гостите, които присъстват, слагат на децата *рубли*, т.е. пари. След това младият поставя на момата годежния пръстен. Гуляят известно време и се *пръскат*, т.е. прибират се по домовете си.

Според някои информатори след като разтърсят подаръците, а според други – след засяването, *опяват меденику*. Изискването е да бъдат направени общо три питки *меденик*: единият е този, който носят от момкови; друг дават – *връщат* от дома на момата за дома на ергена, а третият разчупват на всички присъстващи. Докато го разчупват, пеят: „Дошо, малай моме, навезе ли тестимел. Навязах гу и нанизах“. Разчупват *меденика*, който е намазан с мед върху главата на млад мъж, близък родственик, от хубава къща и порядъчно семейство. Той разчупва меденика на главата си, а останалите гледат в коя ръка ще се падне по-голямото парче. Раздават на всички от него, а те се *просягат* да вземат и даже носят по малко от него и за вкъщи, да опитат домашните им. *Хармонията* свири навън хоро и всички играят. Пеят песни, напр.: „Доне, моме, Доне, мелай Дона двори. Двори като поли, мелай смет фърлила. Като го ѝ фъргала, нагори глудала“¹³¹.

Засевът се пръска, т.е. участниците в обряда си разотиват по домовете към 12 часа през нощта.

* * *

От изложеното дотук добре проличава сравнително стабилното състояние, в което намираме и регистрираме обичаите и обредите на българите в Бесарабия (в определена степен и в останалите изучавани райони), провеждани между годежа и сватбения неделен ден. По своята структура, функции и символика описаните по-горе разнообразни обредни действия от т.нар. предсватбен цикъл, придружени с музика, песни и хора, като цяло запазват българския си етнически характер до наши дни, проявявайки съвсем незначителни влияния във връзка с лексикални заемки най-вече от руския език (примерно „главна“, а не „съща“ зълва; „чеиз“ – „придано“; „младоженец“ – „жених“ и пр.). При българите от изследваните селища и райони в днешните Украйна и Молдова почти до днес обаче не се забелязват по-съществени структурно-функционални въздействия по отношение на предсватбените им обреди и обичаи от страна на заобикалящите ги многобройни етнокултурни и лингвистични групи (украинци, молдовани, руснаци, липовани, цигани, евреи, гагаузи, а в миналото и немци).

Както пише Г. Златова, приготвянето на сватбените хлябове и сплитането на момата са били по-активно практикувани в някои от селищата на българите в Буджака до 90-те години на XX в., докато ритуалното бръснене на младоженеца започва да изчезва от средата на същото столетие. Съвсем закономерна е, по думите на тази авторка, постепенната загуба на смисъла на тези обичаи, откъдето произтича и отмяната на тяхното изпълнение към края на XX и на-

¹³¹ Информацията е предадена от Ефросиния Попова и от Акулина Кисенко от с. Кулевча.

чалото на ХХІ в. В резултат на това се съкращава не само броят на дните, в които се провежда сватбата, но в редица случаи отпада напълно и т.нар. предсватбен етап от нейната традиционна структура (Руссеева (Златова) 2010: 205). Особено показателен в това отношение е фактът, че обредът и дори самото название *кишкек* в Бесарабия не са регистрирани на терен по време на нашите проучвания, както е в Таврия например, а са познати само по писмени данни и то още от началото на ХХ в. Въпреки че се среща сред таврийските българи, *кишкекът* вече не се свързва с приготвянето на едноименното ястие във вид на варено жито, а се възприема само като вечерно събиране и веселие на младежите и в двата дома на младоженците. Подобно развитие са придобили и обичаи като *джигерът* в с. Валя Пержей, *замяските* в с. Голям Буялък, *угрялото* в с. Паркан и *пилиора* и *булгура* в с. Бабата, с. Бургуджий и пр., за част от които само названията подсказват за съдържанието им в миналото, при други наименованията са се променили, а при трети са се запазили (включително като архаизми), но обликът им вече е по-различен. В някои села, като Чийший например, въпреки общото състояние на традиционната им обредност като съхранена и съдържаща старинни елементи, обичаят „засевки“ вече е забравен. В съседните села Пандъклий и Хасан-Батър в Болградски район обаче именно тези практики са добре запазени почти до наши дни (Руссеева (Златова) 2010: 205).

Във връзка с действията по приготвянето на сватбените хлябове, както и на обредните атрибути кумово дърво, байрак, пера и др., с които те понякога контаминират и по-скоро преливат помежду си, трябва специално да отбележим и т.нар. „игри“, организирани в голяма част от проучваните селища: в миналото няколко вечери подред, а в по-ново време – един или два пъти преди сватбата в неделя. Регистрирани с това име и в този си вид и съдържание съвсем спорадично или напълно непознати в материалите от метрополията, тези практики правят впечатление със съставляващите ги изключително музически компоненти (танци, песни, свирни), сред които трябва да изтъкнем присъствието на „музика“, т.е. на свирачи (инструменталисти) за пръв път вече и у момини, както и идването на младоженеца с негови близки в дома на момата и отвеждането ѝ за кратко през вечерта у момкови.

По отношение на предсватбените младежки събирания, трапези и веселби, които до сравнително късен период са били определящи за самото участие на младите хора в сватбата (в неделя на трапезите у момини и момкови те вече не присъстват, с изключение на най-близките родственици), но преди всичко с оглед на моминските игри и обхождания с песни из селото, следва да отбележим, че се обособяват няколко локални и групови варианта. Сред тях особено отличителни са именно т.нар. игри в селищата на преселилите се след войната от 1828 – 1829 г. „бежанари“ от Сливенско, Ямболско и Старозагорско, както и у т.нар. „туканци“ с корени от Сърнена Средна гора; *мурмалето* или *мурмалянта* в селата на т.нар. тракийски преселници, дошли в Бесарабия отново след посочената война, поединично регистрираните *пилиор* и *угряло* пак в села от последната група; *кишкекът*, *булгурът*, *джигерът*, *замяските* и пр. – в села и на южнобалканските, и на тракийските преселници (за групите население и

селищата им в проучваните тук райони срв. Георгиев, Маринова 2023: 162 и сл.). За отбелязване е, че подобни аналози в предсватбения цикъл на мигриралите от Шуменско и Провадийско „съртовци“, но наричани в Бесарабия и Таврия „чушмелийци“, не се откриват.

Точни са и твърденията на Г. Златова за предсватбените обредни практики и действия, че най-важните разлики между отделните региони и селища са свързани преди всичко със съответните названия, както и със спазването им в различна степен, а също така и с обстоятелството кога и как са „заварени“ и документираните те от изследователите (Руссева (Златова) 2010: 203 – 205). Тук бихме изтъкнали обаче, че както добре проличава от теренните материали, разликите между отделните групи население и техните селища не биха могли да се свеждат само до различия в номинационно и/или в хронологично-документационно отношение. Те обхващат, макар и в незначителна степен, някои структурни, а съвсем изолирано и функционалните характеристики на описаната предсватбена обредност. Като особено значими в общобългарски план, но преди всичко с оглед на груповите и локалните селищни особености на обредността в Бесарабия, които в повечето случаи се припокриват (макар че няма двойка селища, където всичко да е еднакво), трябва да отбележим следните няколко примера за различия. Първите два се отнасят до функциите и по-скоро до вариациите във функционирането на съответните персонажи и техните атрибути. На първо място, става дума за изработването в с. Чийший, Болградско, на т.нар. *каниска* и за *побащима*, освен за кума, както и поднасянето ѝ от свекървата на сватбената трапеза в неделя в нейния дом – очевидно по-старинна практика, която свидетелства за ролята и позициите на този персонаж в предхристиянската директна размяна на патрилинейните роднини жени (вж. подробно у Иванова, Цанева 2025: 337 и сл.). Наред с това *каниската* за *побащима* от с. Чийший прибавя и някои „сериозни“ черти във възприемания по-скоро като шеговит негов образ, респективно и в самото „развитие“ на фигурата му в сравнение с тази на *старойката* от западните български краища, доколкото според цитираните авторки като „резултат преди всичко от динамиката в развитието на сватовските отношения... в западнобългарската сватба са се съхранили повече архаични елементи, които в източнобългарската сватба трудно се долавят“ (Иванова, Цанева 2024: 343¹³²). На второ място, следва да посочим изработването на сватбено знаме, наречено *ръченик*, и от страна на кума в сватбата от с. Чушмелий, също в Болградски район, наред с *ръченика* на младоженеца. Знамето, което се прави в дома на невестата и представлява висок, изправен прът със закрепена на него кърпа, която близките на младоженеца трябва да свалят, когато дойдат да я вземат в неделя, се нарича *байрак* (Георгиев 2012: 201). Наличието на две сватбени знамена в селото, заедно с байрака у момини, сякаш „компенсира“

¹³² Във връзка с позицията на източните дубльори на *стария сват* в сватбата като готвачи и като обслужващи кума на трапезата (за това срв. Маркова 2006: 276 – 278) в случая прави впечатление, че *побащимът* от с. Чийший е само получател и то на напълно идентична с тази за кума обредна вещ.

липсата на вариант на кумово дърво според наличните етнографски сведения¹³³. На трето място, ще посочим „огледалната“ обредна двойка млади, неженени близки на невестата – аналози на девера и зълвата на младоженеца, които се срещат само в с. Кортен, Молдова (и неговите дъщерни селища), и се наричат *момян* и *момянка*. Техните названия досега не са регистрирани на друго място¹³⁴, а фигурата на мъжки еквивалент на девера в лицето на кортенския *момян* от страната на булката се „появява“ въобще за първи път в теренните материали от Бесарабия¹³⁵. Що се отнася до зълви от страна на булката, то те се срещат и в района на Добруджа, но с други названия (Цанева 2025: 297).

Следващият пример, който трябва да изтъкнем, вече се отнася до някои структурни различия, колкото и незначителни да са те, сред проучваните тук локални варианти на сватбата. Такова изключение спрямо предсватбената обредност в останалите селища е „кроенето на атлас“, което е познато отново само в с. Чушмелий. Този обред отправя към подобни практики у българското население в района на Габровския Балкан (Георгиев 2012: 197).

По-съществени промени в структурата на предсватбените обреди се наблюдават в зависимост от местоположението на селището както в рамките на диаспората, така и съобразно мястото, откъдето то произхожда в метрополията. Така, ако то се намира в близост до градски или областен център, промените в традиционната сватба настъпват по-бързо (Златова 2010). Същевременно някои по-старинни и консервативни традиции, проявяващи се още на Балканите в дадено селище, се задържат до късно в новите условия и територии след преселването. Общата тенденция е за отпадане на обичаите и обредите, както и за съкращаване на извършваните действия.

Не на последно място, от изложените по-горе материали става ясно значението на сватбата и като своеобразен лакмус за обществено-икономическите и социокултурни отношения в проучваните райони и селища. За това според нас най-красноречиво говори широкоразпространената и утвърдена през изследвания хронологически период практика за даване на зестра на сватбата от страна на бащата на младоженката. Доколкото това се възприема като задължение, особено за по-заможните родители, оттук можем да заключим и за устойчивия

¹³³ Отново според изследванията на С. Генчев сред т.нар. *шиковци* в Добруджа – представители на старото местно българско население, с което е свързан произходът и на чушмелийци в Бесарабия, там е разпространен вариант на кумово дърво, наричано *дъб* или *лъб* (Генчев 1974: 278; Георгиев 2012: 199). От проучванията на същия автор обаче става ясно, че при друга местна група в североизточна България – т.нар. *капанци*, този реквизит не е познат (Генчев 1974: 279).

¹³⁴ В издадените през последните десетилетия две обобщаващи етнолингвистични изследвания върху българската сватбената лексика в балкански и славянски контекст авторките Елена Узеньова и Василка Алексова не посочват тези названия (Узенёва 2010; Алексова 2013).

¹³⁵ В материали от областта Бурел (в т.нар. Западни покрайнини, днес в Сърбия) се среща т.нар. *баш момин* – родният брат или братовчед на булката, който стои начело на групата на гостите от нейна страна (Узенёва 2010).

характер на нуклеарната семейна структура при българите в Бесарабия и останалите разглеждани райони, която предполага по-засилена роля на семейството на булката при формирането на новото домакинство чрез зестрата¹³⁶.

Направените дотук наблюдения и констатации ще бъдат обект на по-пространен анализ в сравнителен, функционално-семантичен и исторически план и в последната обобщаваща и заключителна студия от поредицата такива по темата, които следва да бъдат публикувани в предстоящите токове на настоящото издание.

Литература

- Агафонова, Т. 2000.** Одежда в семейной обрядности болгар Южной Бессарабии. – В: *Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали*. Т. 7. Отг. ред. Петър Тодоров. Велико Търново, с. 473 – 486.
- Алексова, В. 2013.** *Сватбената терминология в българския и румънския език (Етнолингвистично изследване)*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- Банкова, М. 2018.** „Три насреща“ – популярната игра на бесарабските българи (по материали, събрани от с. Кайраклия, гр. Тараклия и гр. Твардица, Молдова). – *Годишник 2018, АМТИИ „Проф. Асен Диамандиев“* – Пловдив, с. 272 – 283.
- Василева, М. 1969.** Сходства и отлики в българската и турската сватба в група села на Разградски окръг. – *Известия на етнографския институт и музей*. Т. XII, с. 161 – 184.
- Візіров, О. 2018.** *Катаржино (Знам'янка): історія, сучасність, традиційна культура: нариси / Олександр Володимирович Візіров*; Одес. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова. Историчний фак.; наук. ред. і передм. А. В. Шабашов. Одеса: Сімекс-прінт.
- Ганчев, О. 2020.** *Демографічні трансформації болгарської спільноти Південної Бессарабії (XIX – початок XXI ст.)*. Одеса: Сімекс-Прінт.
- Генчев, С. 1974.** Семейни обичаи и обреди. – В: *Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания*. Отг. ред. Д. Тодоров, Ст. Генчев и др. София: Издателство на Българската академия на науките, с. 265 – 301.
- Георгиев, Г. 2012.** Обредът като език за културата. Историко-културни характеристики на сватбата от група селища в Украйна и България. – В: *Етнографски проблеми на народната култура*. Т. 9. Ред. Р. Попов, А. Анчев, Ж. Троева. София: АИ „Проф. Марин Дринов“, с. 191 – 224.
- Георгиев, Г. 2013.** „Загорците“ – образи на локална културна памет и национална идентичност. – В: *Българският XX век. Колективна памет и национална идентичност*. Съст. А. Лулева. София: Гутенберг, с. 314 – 350.
- Георгиев, Г. 2022.** *Традиции, памет, идентичност на българите в Украйна и Молдова. Динамика на културата в диаспора*. София: АИ „Проф. Марин Дринов“.
- Георгиев, Г. 2024.** Из архивното наследство на Райна Кацарова: следи от присъствието на таврийски българи в България. Част втора: една от записаните песни и вариантите ѝ в хронологичен, селищен и обреден контекст. – *Българска етнология*, № 2, с. 191 – 210.

¹³⁶ За такива процеси в българските територии на Балканите срв. напр. Христов 2013.

- Георгиев, Г. 1979.** *Освобождението и етнокултурното развитие на българския народ 1877 – 1900.* София: Издателство на БАН.
- Георгиев, Г., П. Добрев 2024.** Пътуване в пространството и времето с един обичай. Хипотези за произхода, миграциите и връзките между жителите на няколко селища в Украйна, Молдова и България. – В: *Дриновський / Дриновски сборник, XVI.* Издателство на БАН „Проф. М. Дринов“, София – Харков, с. 53 – 67.
- Георгиев, Г., Д. Карапетрова 2012.** Даровете на невестата в българската традиционна сватба. – *Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“, Исторически факултет. Специалност „Етнология“.* Т. 2, с. 132 – 165.
- Георгиев, Г., М. Маринова 2023.** Етнографски проблеми на сватбената обредност и брака при българите от Украйна и Молдова. Част първа: Въведение и основни характеристики на обичаите и обредите. – В: *Етнографски проблеми на народната култура.* Т. 13. Съст. В. Васева. София: АИ „Проф. Марин Дринов“, с. 160 – 218.
- Георгиева, Св. 2015.** Синтагматическа структура свадбеного обряда украинских болгар села Заря (Камчик), Одесской области. – *Revista de Etnologie și Culturologie,* nr. 17. Chișinău: Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural, Academia de Științe a Moldovei, pp. 33 – 38.
- Георгиева, С. 2013.** Сватбени обичаи и обреди на българите в с. Заря (Камчик) Украйна: етнолингвистичен аспект/С. Георгиева – В: *Езиците на културата. В чест на 80-годишнината на проф. д.ф.н. Надежда Драгова и 35 години ЮЗУ „Неофит Рилски“.* Т. 2. Съст. Г. Григоров. Благоевград: Университетско издателство „Неофит Рилски“, с. 230 – 240.
- Грек, Ив. 2006.** *Гюлмян – Дюльмен – Яровое: (Очерки истории болгарского села в Бессарабии).* Кишинев: S.Ș.V.
- Даскалова-Желязкова, Н. 1989.** *Кариоти. Етническа принадлежност и културно-битови черти в края на XIX и началото на XX век. Етнографски проучвания на България.* Т. 5. Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“.
- Державин, Н. 1914.** Болгарскія колоніи в Россіи / Н. С. Державин. *Сборник за народни умотворения и народопис.* Т. 1. София, кн. XXIX.
- Дончев, К. 1996.** Обичайно наследствено право на българското село от Освобождението до 40-те години на XX век. (По материали от Северозападна България). – *Българска етнология,* № 2, с. 65 – 77.
- Жекова, В. 2012.** *Първо венчило.* София: Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“.
- Задерацкий, П. 1845.** Болгаре, поселенцы Новороссийского края и Бессарабии. – *Москвитянин,* 12, Москва, с. 159–187.
- Златова, В., И. Златов, Ф. Георгиев 2003.** *Камчик. Страници истории.* Одесса: Стил.
- Златова, Г. 2010.** Шлюб у болгар Буджака наприкінці XIX – упродовж XX століття: форми укладення. – *Матеріали до української етнології,* Київ, № 8 (12), с. 296 – 301.
- Иванова, Р., Т. Ив. Живков 1981.** *Българска народна поезия и проза в седем тома. Т. II. Обредни песни.* Съст. Радост Иванова, Тодор Ив. Живков. София: Изд. „Български писател“.
- Иванова, М., Е. Цанева 2025.** *Родството и неговите институции в българската пред-индустриална култура.* Т. 1 и 2. София: АИ „Проф. Марин Дринов“.
- Калоянов, В. 2022.** *Цената на българщината в Таврия (1917 – 1945).* София: Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“.
- Караулан, Д. 2005.** *Потомки болгарских переселенцев. История села Кулевча.* Одеса: Маяк.
- Кауфман, Н. 1976.** *Българската сватбена песен.* София: Музика.

- Кауфман, Н. 1982.** Народни песни на българите от Украинска и Молдавска ССР. Т. 1 и 2. София: Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“.
- Колесник, В. 2009.** Специфика бессарабской болгарской свадебной терминосистемы. – В: *Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали*. Т. X. Ред. А. Дерменджиев и др. Одеса – В. Търново, с. 571 – 577.
- Колесник, В. 2016.** Към въпроса за произхода на кулевчанския говор (Украйна). – *Слов'янський збірник*, Одеса, № 20, с. 8 – 20.
- Лазаров, В. 2012.** Домашното стопанство на българите в Бесарабия в постсъветския период. – В: *Бесарабските българи в постсъветското пространство. Култура, политика, идентичност*. Съст. Ж. Пимпирева. София: ИК „Логис“, с. 223 – 249.
- Левицкий, А. 1860.** Нравы и обычаи болгар, живущих в бессарабских колониях. – *Записки Одесского общества истории и древностей*. т. 4. отд. 3, с. 450 – 464.
- Манолова-Добревски, Г., Ив. Манолов 2013.** *Да живееш с Кайраклия в сърцето си. История, етнография, етнология, фолклор, топонимия, оманистика*. Кишинев.
- Маркова, М. 2006.** Старисватство, кумство и хранителен код. – В: *Етнографски етюди. Сборник статии и студии по повод 70-годишнината от рождението на проф. д.и.н. Стоян Генчев (1936 – 1990)*. София: Издателство на БАН, с. 253 – 284.
- Маркова, М. 2016.** Храненето на младоженците в сватбата. – В: *Етнографски проблеми на народната култура*. Т. 11. София: Издателство на БАН, с. 189 – 214.
- Мирчева, Д. 2011.** Нощта в севернодобруджанския обичай „Шиене на байрак“. – В: *Нощта в народните вярвания и представи*. Съст. А. Янков. *Годишник на Регионален етнографски музей – Пловдив*. Т. 6. Пловдив: РЕМ, с. 123 – 126.
- Митков, Г., Е. Миткова 1975.** Традиционные компоненты в современной семейной обрядности болгар (методика и методология регионального социологического исследования в Великотырновском округе Болгарии). – *Советская этнография*, № 2, Москва, с. 12 – 23.
- Михеева, В. 1996.** *Традиционна свадба у болгар Украины и Молдовы*. Харьков – Велико Търново.
- Петров, П. 1967.** Непубликуван ръкопис на Стефан Захариев от 1867 г. – *Известия на ЕИМ*, № 11, с. 303 – 334.
- Петрова, Н. 2024.** Трансформация атрибутивно-символического компонента у болгар Бессарабии: весільний хліб. – In: *Patrimoniul cultural de ieri – implicații în dezvoltarea societății durabile de maine*, Ed. 8, 8 – 9 februarie, Chișinău. Iași – Chișinău – Lviv, Ediția 9, pp. 333 – 335; https://asm.md/sites/default/files/2024-04/rezumat%20macheta_8%20februarie%202024_IBN.pdf.
- Раковски, Г. С. 1859.** *Показалец или ръководство как да се изискват и издирият най-стари черти нашего бытия, языка, народополчения, старого ни правления, славного ни прошествия и проч. Часть първа*. Одеса.
- Руссева, Г. 2005.** Трансформаційні процеси у весільній обрядовості болгар на прикладі с. Виноградне Болградського р-ну Одеської області. – В: Кайндль, Р. *Вікно в європейську науку. Матеріали II Міжнародного наукового семінару „Кайндлівські читання“*, 28 – 29 травня. Чернівці: Прут, с. 214 – 217.
- Руссева (Златова), Г. 2010.** Передвесільний цикл обрядів болгар Буджака у XX ст.: структура та зміст. – *Матеріали до української етнології*, Київ, № 9 (12), с. 201 – 206.
- Славова, Т. 2013.** Остромировото евангелие и Кирило-Методиевият превод на Евангелието. – *Език и литература*, № 1 – 2, с. 128 – 136.

- Сорочяну, Е. 2016.** Етнокултурните паралели и специфика свадбеного хлеба „каница“ в гагаузской и болгарской обрядности. – In: *Știință, educație, cultura*, 4 februarie 2016, Comrat. Comrat: Tipografia „A & V Poligraf“, Vol. 2, pp. 504 – 510.
- Сорочяну, Е. 2014.** Хлеб в свадбеной обрядности гагаузов. – *Revista de etnologie și culturologie*. Vol. XVI, pp. 36 – 41.
- Титоров, Й. 1903.** *Българите в Бесарабия*. София: Печатница „Г. А. Ножаров“.
- Тодоров, Д. 1974.** Състояние, характер и жанрово разнообразие на фолклорната традиция. – В: *Добруджа. Етнографски, фолклорни езикови проучвания*. Ред. Д. Тодоров. София: Издателство на БАН, с. 360 – 395.
- Тончева, В. 2012.** Традиционната сватба у южните славяни в сравнителен контекст: сватбеното знаме. – В: *Българската етнология в началото на XXI век – теория и практика. Сборник с материали от конференцията в памет на проф. Стоян Генчев и по случай 80-годишнината от рождението му, 24 – 25 март 2016 г.*, София, ИЕФЕМ – БАН. Съст. В. Васева. София: Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“, с. 215 – 227.
- Узенёва, Е. 2010.** *Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование*. Москва: Издательство „Индрик“.
- Христов, П. 1999.** „Дуркината нива“ и сватбеният дарообмен. – *Българска етнология*, № 3 – 4, с. 56 – 76.
- Христов, П. 2013.** Традиционна социална организация и норми на поведение на населението в Годечко-Драгоманско-Царибродския регион през първата половина на XX век. – В: Попов, Р., А. Анчев, Е. Троева (съст.). *Етнографски проблеми на народната култура*. Т. 10. София: Издателство на БАН, с. 101 – 126.
- Христов, П. 2025.** Семейни и родствени отношения и норми на поведение сред балканджиите в Централна Стара планина през първата половина на XX век. – В: *Централна Стара планина: Габровско, Севлиево, Тревненско и Дряновско*. Съст. И. Минков. София: АИ „Проф. Марин Дринов“, с. 378 – 390.
- Христов, П.** Брачен обмен. – *Българска етнография*; <https://balgarskaetnografia.com/jiznen-cikal/mladost-i-zryalost/brachen-obmen.html>.
- Цветко, С. 1925.** Весільні звичаї і пісні у болгар на Херсонщині (Село Тернівка на Миколаївщині). – *Вісник одеської комісії краєзнавства*. № 2 – 3. Одеса, с. 217 – 237.
- Цветко, С. 2005.** *Български народни песни от Украйна и Крим*. София: АИ „Проф. Марин Дринов“.
- Чебан, И. 2012.** *Карагач (Нагорное)*. Науч. ред. Н. Червенков. Измаил: СМІЛ.

Непубликувани материали

- Валентинівна, А. 2017.** *Акціональний та предметний коди весільної обрядовості в селі Кам'янка, Ізмаїльського району*. Дипломна работа към Одеський національний університет імені І. І. Мечникова. Філологічний факультет. Кафедра болгарської філології. Одеса.

Архивни материали

- Архив на Етнографския институт с музей при БАН:** АЕИМ (днес Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей при БАН): № 639-III; № 667-III; № 669-III; № 675-III; № 676-III; № 679-III; № 690-III; № 1308-III.
- Архив на Института за изследване на изкуствата:** АИИИЗк. ІМФА, п. 43а, № 569, 571, 572.

Списък на информаторите, чиито сведения не са обработени и предадени в архив

- Акулина Степановна Кисенко, около 70 г., с. Кулевча, Саратовски район, Одеска област, Украйна. Запис: Г. Георгиев през май 2022 г.
- Анна Малешкова, р. 1944 г., с. Валя Пержей, Молдова, а от 1965 г. живее в гр. Сливен, България – писател, журналист, любител етнограф. Запис: Г. Георгиев през юли 2024 г.
- Домникия Ивановна Червенкова, р. 1941 г., с. Чийший, Болградски район, Одеска област, Украйна. Запис: О. Неделчева-Вединчар, юли 2025 г.
- Евдокия Василевна Калоянова, р. 1941 г. в с. Лозоватка, Приморски район, Запорожка област, Украйна. Запис: Г. Георгиев, септември 2021 г.
- Елена Батанова, р. 1936 г., с. Селиолу, Арцизски район, Одеска област, Украйна. Септември 2014. Запис: Г. Георгиев.
- Ефросиния Василевна Попова, р. 1945 г., с. Кулевча, Саратовски район, Одеска област, Украйна. Запис: Г. Георгиев, май 2016 г.
- Мария Деревенская, с. Калчево, Болградски район, Украйна. Запис: Г. Георгиев, май 2022 г.
- Пелагия Савельевна Кирмикчи (Неделчева), р. 1929 г. с., Чийший, Болградско, Украйна. Запис: О. Неделчева-Вединчар, юли 2025 г.
- Петър Канонович Богданов, р. 1939 г., с. Кортен, Тараклийски район, Молдова, септември 2022 г. Запис: Г. Георгиев.
- Татяна Ивановна Янчева-Дукова, учителка по руски език, местна, краевед от с. Чушмелий, Болградски район, Украйна. Запис: Г. Георгиев, август 2025 г.

ЕТНОГРАФСКИ ПРОБЛЕМИ НА СВАТБАТА И БРАКА ПРИ БЪЛГАРИТЕ ОТ УКРАЙНА И МОЛДОВА. ЧАСТ ВТОРА: ОБИЧАИ И ОБРЕДИ ОТ ГОДЕЖА ДО НЕДЕЛНИЯ СВАТБЕН ДЕН

Галин Георгиев, Милена Маринова

Резюме

Студията е втора част от по-голямо изследване, посветено на основните характеристики и спецификите на сватбената обредност и брака при българите, населяващи днешните държави Украйна и Молдова. Първата част от проучването е публикувана в том 13 на поредицата „Етнографски проблеми на народната култура“ от 2023 г. (Георгиев, Маринова 2023). Там, в най-общи линии, е представен интересът към темата от историци, етнографи, филолози и краеведи, както и нейното присъствие в историографията от периода на преселването и установяването на българите на север от р. Дунав през XVIII – XIX в. до наши дни. Дискутират се и въпросите, отнасящи се до произхода, миграцията и формирането на групите българско население, населяващи районите на Бесарабия, Таврия, Крим, Приднестровието и други територии на постсъветското пространство, доколкото изброените процеси предопределят приликите и разликите помежду им в сватбената обредност. В първата част от изследването бяха очертани и

посетените от единия от авторите – Г. Георгиев, села и градове, в които са извършени теренни етнографски проучвания за период от близо 20 години (от 2001 до 2024 г.). В настоящата втора част са обозначени и новите места, съответно и интервюираните събеседници. Предходната студия, на базата на по-стари писмени източници, документи и публикации, но предимно изхождайки от собствен емпиричен материал, изяснява и проблеми като: брачния избор, възрастта за встъпване в брачен съюз, предбрачното поведение и отношенията между младежите по време на общоселски събирания и прояви като хорото, седенките, ходенето за вода, както и обичаите, обредите и традиционните социално-нормативни и културни практики при т.нар. предсватбени ритуали – *сгледа*, *сватуване* и *годеж*.

Във втората част от проучването се разглеждат по хронология обичаи и обреди от сватбата, отнасящи се до: канене на семействата на кумовете и на момата, както и на всички останали сватбари; приготовленията за сватбата, свързани с изготвянето на обредния реквизит – сватбено знаме, венци, пера и кумово дърво, както и с подредбата на чеиза и даровете на момата. В тази поредица основно място е отделено и на приготвянето на обредните хлябове и останалата храна за сватбата, съдържащи няколко последователни действия – пресяване на брашното, замесването и опичането на питки/краваи, намазването им с мед и разчупването им от страна на присъстващите с песни и игри, както и размяната на квас между двете сродяващи се семейства, а също така и колене на добитък, и пр. Проследява се и подготовката на основните обредни лица за провеждането на сватбата – бръсненето на младоженеца, къпането и сплитането на косите на невестата, размяната на дрехи помежду им и пр., съставляващи обикновено самостоятелни обредни комплекси, наситени с много действия, както и с музика, песни и хора.

ETNTHNOGRAPHIC PROBLEMS OF WEDDING AND MARRIAGE PRACTICES AMONG BULGARIANS FROM THE UKRAINE AND MOLDOVA. PART II: FEATURES OF CUSTOMS AND RITUALS FROM THE ENGAGEMENT TO THE WEDDING DAY IN SUNDAY

Galin Georgiev, Milena Marinova

S u m m a r y

The study is the second part of a larger research devoted to the main characteristics and specifics of wedding ritual and marriage among the Bulgarians inhabiting the present-day countries of Ukraine and Moldova. The first part of the study was published in volume 13 of the series *Ethnographic Problems of Folk Culture* in 2023 (Georgiev, Marinova 2023). It presents, in general terms, the topic by historians, ethnographers, philologists and local historians, as well as its presence in the historiography of the period of the resettlement and settlement of the Bulgarians north of the river Danube in the 18th-19th centuries to the present day. Issues related to the origin, migration and formation of the Bulgarian population groups inhabiting the regions of Bessarabia, Tavria, Crimea, Transnistria and other territories of the post-Soviet space were also discussed, insofar as the listed processes predetermine the similarities and differences between them in the wedding ritual. In the first part of the study, the sites visited by one of the authors, G. Georgiev, the villages and towns where the

ethnographic field research was carried out for a period of almost 20 years (from 2001 to 2024). In this second part, the new places and the interviewed interlocutors are marked. The introductory study, based on older written sources, documents and publications, but mainly on its own empirical material, also clarifies issues such as: marital choice, age of marriage, premarital behaviour and relations between young people during village gatherings and events as well as the customs, rituals and traditional socio-normative and cultural practices of the so-called pre-wedding rituals.

The second part of the study examines in chronological order the customs and rituals of the wedding, relating to: the invitation of the families of the bridegroom and the maiden, as well as of all other wedding guests; the preparations for the wedding, relating to the preparation of the ritual props – the wedding flag, wreaths, feathers and the bridegroom's tree, as well as the arrangement of the the maiden's gifts. The preparation of the ritual breads and other food for the wedding is also a major part of this sequence, containing several sequential actions - the sifting of the flour, the kneading and toasting of the cakes/ *cravai*, their spreading with honey and their breaking by the attendees with songs and games, and the exchange of leaven between the two mating families. The preparation of the main ritual persons for the wedding is also traced - the shaving of the groom, the bathing and braiding of the bride's hair, the exchange of clothes between them, etc., usually constituting ritual complexes in their own right, and full of action as well as music, song and dancing.



Сн. 1. Чеизът на момата – т.нар. *неща*. Село Чушмелий (Криничное), Болградско, 2007 г. Сн. Елка Минчева



Сн. 2. Сватбен сандък от с. Камчик (Зоря), Украйна.
Снимка от Историко-краеведския музей в селото,
2024 г.



Сн. 3. Прязръчник. Вълнен.
Задължителна тъкан от чеиза (*нещата*)
на булката в с. Чушмелий, Болградско,
Украйна. От личния фонд на краеведа
колекционер Ал. Полибза



Сн. 4. Прязръчник. Памучен.
Село Чушмелий, Болградско, Украйна.
От личния фонд на краеведа
колекционер Александър Полибза
от с. Кубей



Ил. 5. Кумата с *елхата* (кумово дърво), с. Пандъклий (Ореховка), Болградски район, Одеска област, Украйна. Възстановка от 2007 г. по време на теренни изследвания в селото.
Сн. Г. Георгиев



Сн. 6. Кумът с *елхата* (кумово дърво). с. Пандъклий (Ореховка), Болградски район, Одеска област, Украйна. Възстановка от 2007 г. по време на теренни изследвания в селото. Сн. Г. Георгиев



Ил. 7. *Байракът, забит на входната врата на къщата на младоженеца. Село Хасан-Батър (Виноградное), Болградско, Украйна, септември 2005 г., когато екипът ни присъстваше на сватбата. Сн. Ж. Пимпирева*



Ил. 8. *Бръснене на младоженеца. Село Чушмелий (дн. Криничное), Болградски район, Украйна, 60 – 70-те години на XX в. Снимката е предоставена от Т. И. Дукова, краевед, чийто баща е бил фотограф*



Сн. 9. Засяване за меденик, с. Хасан-Батър. Възстановка от събора „С България в сърцето“ в гр. Каварна през 2024 г. Сн. Г. Георгиев



Сн. 10. Булката целува ръка на деверчето, когато ѝ подава *кваса*, с. Хасан-Батър. Възстановка от събора „С България в сърцето“ в гр. Каварна през 2024 г. Сн. Г. Георгиев



Сн. 11. Момите изнасят меденика на улицата, покрити с червена кърпа, с. Хасан-Батър, Болградско. Възстановка на събора „С България в сърцето“ в гр. Каварна през 2024 г. Сн. Г. Георгиев



Сн. 12. Меденик, с. Хасан-Батър. Възстановка от събора „С България в сърцето“ в гр. Каварна през 2024 г. Сн. Г. Георгиев



Сн. 13. Меденик, Хасан-Батър. Възстановка на събора „С България в сърцето“ в гр. Каварна от 2024 г.
Сн. Г. Георгиев



Сн. 14. Меденик – питки, намазани с мед и със забодени върху тях сух босилек и китки, с. Хасан-Батър. Възстановка от събора „С България в сърцето“ в гр. Каварна през 2024 г.
Сн. Г. Георгиев



Сн. 15. *Мяната* (босилек, завързан с червен конец)
от *раклата* (сватбения сандък)
на Елена Трандафилова, р. 1933 г., Чушмелий,
Болградски район, Украйна, 2009 г.
Сн. Г. Георгиев

ПОЛИСЕМИЯТА НА ЕДИН ПЛАСТИЧЕН ОБРАЗ: РЯДЪК ОБРОЧЕН ПАМЕТНИК ОТ С. КИСЕЛЕВО, ОБЛ. МОНТАНА

Методий Рождественский

Структура на изследването

В село Киселево, обл. Монтана, Северозападна България, е запазен рядък оброчен паметник, посветен на св. Илия, за който не успях да открия документиран аналог в специализираната литература у нас¹. По монумента не може да се разчете датировка, но специфичната му звездобразна визия може да е показател, ако не за по-стар произход, то поне за по-архаичен художествен тип. Рядката кръгла форма с пет рамена, която контрастира с разпространените кръстни типове, поставя редица въпроси и трудно се вписва в рамките на приетите в литературата класификации (напр. Петкова 2016) и тълкувателни парадигми. Отвъд чисто описателното представяне интерпретацията на паметника налага комплексен подход, който обуславя и структурата на настоящото изследване: то е разбито на две главни части и отделни сегменти, чиито изводи се обединяват в цялостна картина в края на изложението. В първа част, след методологичните бележки и дескриптивния раздел, последователно се опитвам да очертая семантичната рамка – общия символен код на традиционната българска оброчна и погребална пластика, през призмата на която смятам за възможен анализа на паметника. На второ място, във връзка с типологизирането му, набелязвам основните форми пластика и тяхната семантика, като особено внимание отделям на типа *вписан кръст* – един от композиционните елементи на киселевския оброк. На трето – правя кратка характеристика на св. Илия като наследник на по-стар ураничен култов пласт, носещ редица архаични белези. Доколкото

¹ Откривам частично сходство в общата конфигурация между obroka „Св. Илия“ от с. Киселево и два единични надгробни паметника от Северозападна България: № 26 от каталога на Иван Енчев-Видю (Белоградчик, поставен в 1873 г., с три кръстни рамена, и два „букела“ (известни още като „полусфери“ – вж. Петров 1965: 187 и сл.) – общо пет, като изключим основата) (Енчев-Видю 1994) и сн. 18 АЕИМ (фотоархив) Папка Х–103/2 (гр. Берковица), в публикация на Мария Галанова (Галанова 2012: 292). Последният образец има най-много прилики с оброчната пластика от с. Киселево с тази важна разлика, че е със седем, а не с пет рамена. Освен тези монументи са ми известни три други, напълно различни по общата си форма, които обаче имат рядката конфигурация от пет рамена. Коментирам ги при интерпретацията на нумерологичния код пет, който е възможно обяснение за композицията на киселевската оброчна пластика.

образността и култът се отразяват взаимно, полисемията в схващането на светеца, изглежда, дава редица опорни точки за тълкуване на пластичния символизъм. Във втората част предлагам морфологичен анализ на паметника, като условно разделям семантично-структурните му дялове на: 1. обща кръгова композиция; 2. централна кръстна композиция; 3. пет рамена и 4. други части (основа, сияние – *клетачица*, мултиплицирани малки кръстове), които не обособявам в раздели, а разглеждам в рамките на посочените три главни структурни елемента. Накрая коментирам хипотеза за възможната връзка на киселевския паметник „Св. Илия“ с елемент от най-стария известен образец оброчна пластика в България – оброка „Св. св. Кирик и Юлита“ (1582 г.) от гр. Вълчедръм, Ломско.

Част I. Изследването на един рядък оброчен паметник: контекст и подходи

I.1. Методологични бележки

Проучването на оброка е затруднено от факта, че надписите по него са заличени от времето, а етнологичното изследване може да предостави съвсем ограничена информация²: в синхрон с преобладаващата част от Северозападна България, оброчната традиция в Киселево е изоставена в средата на XX в. (Мутафов 1989: 210). Въпреки че полуструктурираното интервю осигури ключови данни³ за историята на този кутов обект и свързаните с него локални обредни практики, липсата на живи носители на ваятелската традиция лимитира значително възможностите на традиционния етнологичен инструментариум и налага акцентът да се премести към реконструктивния и сравнителния анализ. При това в случая най-продуктивен изглежда подходът „от общите принципи към конкретния казус“, т.е. от идентифициране на изобразителните жалони на българската каменна пластика като цяло към изследване на семантиката на редкия паметник. Този подход има две задачи: първо – предвид същностния консерватизъм на традиционната култура, да предостави обща тълкувателна рамка за анализа на символите; второ – да играе ролята на коректив, който да предпази от свръхинтерпретации⁴. Така реконструктивният анализ е ориентиран в три посоки: 1. на основополагащите светогледни нагласи, отразени в пластичния

² Част от респондентите отказаха коментар, защото не знаят нищо за оброците в селото. Друга част посочи, че са възпитавани в атеистична нагласа (В. М., 70 г., И. С., 72 г.). В най-добрия случай те успяваха да обрисуват картината на замирането на оброчната традиция след 50-те години на XX в., която социалистическата идеология, миграционните процеси към градовете и други фактори постепенно изличават.

³ Както и при предишното ми изследване в селото (Рождественский 2023: 222, 242 – 245), основният обем информация дойде от един добре информиран респондент (С. С., 71 г.), с корени в Киселево, където е минала и голяма част от живота му.

⁴ Например за уникалността на даден художествен елемент или за свързване на определен тип паметници с дадена професионална общност.

изобразителен код; 2. на диахронните и межкултурни паралели, касаещи отделните знакови комплекси; 3. на типологичните съпоставки с други видове традиционно изкуство. От гледна точка на групите анализиран материал, (1) езиковият (етимологичен и семантичен), както и (2) изобразителният (традиционна шевица, храмова архитектура, обредни хлябове, ръкописен орнамент и др.) предоставят значими паралели за компаративна реконструкция. По-важен обаче се оказва (3) писменият текст.

Следствие от полисемията и матричността на традиционните универсални знакови комплекси е способността им да се възпроизвеждат в разнообразна среда, включително лингвистична⁵. Поради фокуса върху конкретния паметник, съпоставките с други видове изкуство има ограничено приложение в настоящото изследване и са привлечени, доколкото сочат универсалното разпространение на редица традиционни символи. Същото важи и за межкултурните синхронни и диахронни паралели: естественият акцент пада върху българския контекст, а материалът от други индоевропейски култури отново е сведен до нужния доказателствен минимум. В крайна сметка повсеместното разпространение на равнораменния вписан кръст или на знаковия комплекс от типа елбетица не се нуждае от пространно обосноваване. Винаги, където е възможно, се придържам и към българската традиционна терминология (напр. *коло*, *клетчица*, *кукла*) или пък към придобилата популярност в литературата (*розета*). Само там, където има множество обозначения на типологично сходен комплекс, предлагам собствен термин с цел унификация и опростяване (напр. вписан кръст).

Някои тълкувания на символи у нас се приемат без съответните позовавания и без достатъчна аргументация. Други изследователи на традиционния символизъм правят обосновани паралели с изкуството на древни епохи, но предложените от тях трактовки на отделните мотиви стигат твърде далеч в заключенията си, като последните трудно могат да се потвърдят или отхвърлят⁶. В същото време потенциалът на текста като паралел на пластичния образ е използван ограничено в литературата (напр. Мутафов 1988). Именно посочените три проблема налагат аргументи за даден интерпретативен избор да се

⁵ Езикът изпъква като един от важните маркери на концептуалните и мисловни различия между традиционната и модерната култура. Етимологията и семантиката консервират не просто различни значения, а традиционната система от взаимовръзки между обектите на действителността, които коренно се отличават от съвременната. Иначе казано, традиционният светоглед съотнася обекти, чиято свързаност е немислима в рационалистки детерминиран контекст (напр. глава и звезда, които коментирам в текста). Така, по-важни се оказват не смисловите отлики в двата културно-времеви контекста, а кои обекти с кои се съотнасят, откъдето могат да се правят изводи за цялостната картина на света, разбираана преди всичко като съвкупност от връзки.

⁶ Така изследователката на традиционната шевица Юлия Боева посочва паралели на архаични мотиви от софийските *свиленици* и извършва убедителна работа по идентифицирането на трансформацията и вариациите на символите, но тълкуванията, които предлага, не са базирани на митологичен текст или по-сигурно дешифриран семантичен код от друг тип изкуство (Боева 2015: 12; Боева 2017: 16 – 21 и др.).

търсят на първо място в писмени източници, преди всичко в свързаните със или стоящи най-близо до българската традиционна култура. Разполагаме с фолклорни, апокрифни и наративни текстове, които при задълбочен прочит предоставят опорни точки за анализ – като минимум в качеството им на общи ориентир. Тук ще открия само апокрифите, свързващо звено между фолклора и църковната литература, които са изключително популярни по българските земи през XV – XIX в. и в същото време – пряко свързани с народната космология⁷.

От концептуална гледна точка реконструктивният анализ на семантиката на оброка се базира на постиженията на съветската историко-антропологична школа (имена като Вячеслав Иванов, Владимир Топоров, Алексей Лосев, Олга Фрайденберг, Арон Гуревич и др.), разработила подходи за диахронен анализ на устойчивите културологични схеми в синхронията на традиционна култура⁸. С най-широко приложение в случая намирам теорията за универсалните знакови комплекси на известния руски семиотик, антрополог и индоевропеист В. Топоров (Топоров 2010). Тя е особено подходяща за реконструкция на символиката на традиционното пластично изкуство, което е изградено не толкова от изолирани символи, колкото от цялостни знакови комплекси или матрици, като последните са не просто поливалентни, но най-често съдържат енантиосемия: като образен еквивалент на архаичното мислене, те непротиворечиво обединяват противоположни стойности, които съвременното възприятие последователно разграничава и не разглежда в тяхното единство⁹. Две решаващи предимства

⁷ Един от водещите изследователи на апокрифната литература проф. Анисава Милтенова отбелязва, че през XV – XVIII в. популярността ѝ не само се запазва, но нараства и оказва голямо въздействие върху народните представи (Милтенова 2004: 237 – 238, 351 – 352. Така и: Мутафов 1988: 78 – 79; Петкова 2016: 97. Вж. също: Цухлевъ 1932: 159). Акцент в много апокрифни текстове е тъкмо космологията (структурата на света с неговите сфери) – фундаментален дял на всяка митологична система (Вакарелски 2007: 379). Апокрифната литература остава основно четиво в България практически до Освобождението и някои сведения я рисуват дори като маркер за статус („знаещият“ хаджия). Така Захари Стоянов талантливо осмива плиткоумното суеверие на своите „колеги“ котленски овчари, четящи „Митарствата на блажена Теодора“, „Камък падна от небето“ и подобни текстове. Контрастът с перспективата за модерно национално бъдеще е изграден включително и през призмата на четивата им (Стоянов 1976: 27).

⁸ Или „динамичният принцип“, както го определя представителят на Московско-Тартуската школа Вячеслав Иванов, разкриващ архаичните пластове в описанието на един традиционен културен феномен, които синхронно съжителстват с по-нови. В някои случаи този подход позволява да се стигне далеч назад в миналото (напр. чрез лингвистичен анализ – до индоевропейските корени на даден феномен), но и да се идентифицират причините за по-късната ресемантизация на древни културни матрици. Вж. сбито описание на приносите на съветските/ руските антропологични течения у Иванов 1989: 13.

⁹ В архаичното светоусещане земята не се разграничава от небето и подземния свят, а заедно представляват общо космическо тяло, ето защо пещерата може да символизира небето и космоса (Лосев 1996: 238, 248). Така според легендата за основаването на

на тази теория са, че е систематизирана на база традиционни културни модели и обширен фактологичен материал. В. Топоров се противопоставя на членението на знаковите системи по жанров признак (религия, изобразително изкуство, поезия, игра и др.) и постулира „единна знакова система“ в традиционното общество – „религиозно-ритуалната“, ориентирана към реактуализация на първотворението (Топоров 2010: 13; Топоров 2010а: 30–31)¹⁰. Без да използват самата теория на универсалните знакови комплекси като аналитичен инструмент, с този подход принципно са съгласни водещи изследователи на традиционната българска пластика¹¹. Един традиционен универсален символ е по начало синтетичен или матричен, т.е. обединява множество значения или разкрива битиен принцип, който се проявява в множество контексти. Ето защо обозначението „комплекс“ не само отразява точно природата му, но сменя трудността да обозначаваме сложни художествени феномени с различни наименования, които

Рим в центъра на участъка била изкопана яма, в която жителите хвърлили жертвени дарове. Плутарх уточнява, че ямата се наричала „мундус – същото като небето“ (Плутарх 1961: 32). Ямата била използвана като център, от който се очертавали границите на града, прокарани с рало. Енантисемични са лат. и стгр. понятия за свят *mundus* и *κόσμος*. Така *mundus* може да означава „нося (напр. сватбена), украса, облекло, мироздание, вселена, небесно тяло, земя, човечество, подземен свят, преизподня“. Прилагателното омоним значи „чист, спретнат, изящен“ и др. (Дворецкий 2000: 499). Сходна е полисемията на праслав. **swěť*: светлина (асоциирана с небесните светила и слънцето) > земя, вселена, а преизподнята е паралелен „онзи свят“ (БЕР VI 2012: 567). Единството на небесните светила и земята личи също и в българската легенда за създаването на звездите и слънцето от кални топки (Вакарелски 2007: 377).

¹⁰ Като най-важна особеност на универсалните знакови комплекси Топоров сочи техния универсализъм (възникват по различно време практически навсякъде, но най-вече – в ранните стадии от развитието на едно общество), свойството им да синтезират в себе си цялото творение, включително неговото зараждане (Топоров 2010: 15 – 20, 22). На следващи етапи те стават източник на концепции, религиозно-философски системи (Топоров 2010: 12 – 13). Както ще видим в изложението – в българска среда те се използват дори като тълкувателни принципи.

¹¹ Така Миглена Петкова коментира жизнеността на „народния паганизъм“ и твърди, че паметниците са част от обредната система и изобразеното по тях е част от по-широк спектър употреби на тези символи (Петкова 2016: 90). Тя изтъква, че трябва да се излезе от чисто изкуствоведския анализ като подчертаващ индивидуалното, авторството и уникалността на артефакта и да се обърне внимание на „фолклорното“ като израз на колективно анонимно творчество. Според нея първопричината винаги е „извънхудожествена“ (Петкова 2016: 89). Други изследователи също подчертават, че фолклорната и културологична база са ключови за интерпретацията на каменната пластика (Ангелов 1985: 10; Мутафов 1988: 78 – 79; Мутафов, Каменова-Борин 1988: 108, 111). Вълó Вълев сочи връзката на двете среднобългарски надгробия от Видинско (XIII – XIV в.) с народното изкуство, което доминира над християнската традиция (Вълев 1979: 104). Единични и слабо аргументирани са критичните мнения против дохристиянската основа на народните култове, напр. доводът за неясните „стадиални разновидности“ на фолклорните форми (Рангочев 2017: 186. Вж. и Христов 2004: 61 с лит.).

водят до тавтологии и припокривания – предизвикателство, което срещат редица български изследователи, които иначе отдават дължимото на диахронния анализ¹². Така тази теория успешно съчетава обхватност и описателна яснота.

Като допълващи реконструктивни концепции привличам „семантичния анализ“, както самата тя го нарича, на руския антиковед, литературовед и фолклорист О. Фрайденберг (Фрейденберг 1998) и модела на А. Лосев за етапното историческо разгръщане на митологията (Лосев 1996). Гледищата и на двамата изхождат от идеята, че един митологичен образ е комплекс, съставен от пластове с различна времева давност, което го прави едновременно силно консервативен и историчен, и тъкмо тази двойствена специфика е ключът към интерпретацията на традиционните културни факти.

1.2. Централното оброчище на с. Киселево: паметници и култова традиция

Централният оброк на с. Киселево се намира на възвишение близо до днешния център на селото, под селската църква¹³ и под действащите в момента гробища (ил. 1 и 2). Под участъка е разположен селският *геран*. На мястото не са останали следи от вековни дървета, които да отразят в пълен вид класическите белези на свещения участък: възвишение, извор, дърво и каменен паметник (Теодоров 1972: 117, 159; Мутафов, Каменова-Борин 1988: 102; Мутафов 1989: 201). На оброчището са запазени два паметника, разположени един до друг. Единият от тях е каменен, а другият – късна бетонова отливка. Мястото е известно като „Църковното настоятелство“ или просто „Църковното“. Ясно личи, че за оброчище е било обособено широко пространство: и досега стоят бетоновите колове и остатъци от телената мрежа, с които то е било оградено за опазване на паметниците¹⁴. Заграденото пространство е почти симетрично и с размери около 70 на 85,5 м. В посока изток – запад ширината на ограждението

¹² Така в отличната си студия, посветена на изобразяването на очи, Мария Галанова говори за „историко-генетичен анализ“, „реконструкция значението и функцията на символите“ и смята, че народното изкуство съчетава пиктограмата, идеограмата и орнамента, без обаче ясно да дефинира тези три понятия, които като цяло се припокриват (Галанова 2012: 243). Особено сложно на моменти се оказва разграничението между пиктограма и идеограма. Авторката търси „празначението“ на редица символи, които интерпретира като очи, и е на мнение, че става дума за „повече от един смислов мотив“ (Галанова 2012: 246). Въпреки терминологичните припокривания, тя убедително сочи приемствеността на символите с древни епохи, чиито корени понякога се откриват в неолита. Терминологичната систематичност при описанието на традиционната каменна пластика се оказва предизвикателство и за други автори. На моменти понятийният апарат достига до тавтологизъм, напр. „знаци-символи“, „идеографско-символно изображение“ (Ангелов 2000: 9).

¹³ Действащата днес църква е построена в периода 2016 – 2017 г. на мястото на стара кирпичена църква, изоставена и разрушена след 90-те години на XX в.

¹⁴ Вж. бел. 19 в текста.

е приблизително 70 м (измерено на линията на двете каменни пластики), а в посока север – юг е 85,5 м. Разстоянието от оброчните камъни до църковната ограда е около 52 м.

В рамките на теленото ограждение личи криволичещ окоп, пресечен перпендикулярно с бразди (за отводняване?), който огражда оброчния участък от долната му северна и западна страни в полуобиколка (ил. 3 и 4). Вероятно това са следи от по-старо окопно-насипно ограждение на парцела (*трап с гред/брег/брезнец* – Маринов 1984: 614), запазено тъкмо защото е опасвало култово място. За съжаление, на терен не можах да установя по-конкретна информация за окопа. Църквата е разположена южно от двата каменни паметника и по-високо по склона от тях. Разстоянието от новоизградения църковен двор до изкопа в долната част на оброчището е около 64 м.

В долния североизточен участък на оброчището е разположен старият оброк, който е обект на настоящото изследване (ил. 5 – 7). Изработен е от плосък варовиков блок, с по-грубо одялана задна страна и без разпознаваеми знаци по нея. Паметникът е като цяло добре запазен, но е силно наклонен назад. Не са налични големи отчупвания, но лицевата страна е обрасла с лишей, който пречи на идентификацията на символите по него и го руши. Изображенията са очертани с плитка контурна техника само върху предната страна на пластиката.

Формата му е подчертано кръговидна – изваяна е (1) широка кръгова композиция с (2) пет „лъча“ или рамена върху (3) трапецовидна основа, стесняваща се нагоре с леко извиване. Кръгът е основният структурно-изобразителен елемент на паметника и доминира над останалите. Двете диагонални рамена са по-тесни от централното горно, както и от лявото и дясното рамо. По вътрешната обиколка на кръговата композиция е издялан (4) „лъчист“ контур, заемащ относително широко пространство. Той е с формата на зигзаг или наниз от триъгълници – мотив, познат като *клетчица/кривулица* (Петров 1965: 207). В центъра на кръговата композиция и на контура е поместена (5) вписана в окръжност кръстна композиция – трапецовиден кръст, очертан с двоен кант, чиито рамена преливат в зигзагообразния контур. Съчетани по този начин, разклоняващите се рамена и *клетчицата* заедно създават впечатление за сияние. На вертикалното и двете хоризонтални рамена на паметника централната кръстна композиция е мултиплицирана с (6) малки кръстове, обрамчени с кръг, а не със зигзагообразен контур.

Височината на паметника е 148 см, ширината в основата – 90 см, ширината на нивото на страничните рамена – 104 см. Дебелината на варовиковия блок варира между 13 и 17 см, като средната е около 15 см. Диаметърът на лъчистия контур *клетчица* е 70 см, а диаметърът на вписания кръст – 35 см. Малките вписани в кръг кръстове по вертикалното и хоризонталните рамена на паметника са с размери: горен – 14 × 13 см; ляв – 14 × 13 см; десен – 14 × 14 см. В горния край на централната кръгова композиция трудно се забелязват инициалите „НС“ с графичен знак за съкращение отгоре. Вижда се, че на основата на монумента, под централната композиция, е имало надпис, но днес той е почти напълно заличен, с изключение на две букви – „ПР“, в горния ляв край на осно-

вата. Изображението е симетрично, равно и говори за развито техническо умение на каменоделеца. Общата конфигурация на паметника създава впечатление за изгряващо небесно светило или звезда.

Само реставрация, фотограметрично заснемане и задълбочено проучване на пластиката биха могли да дадат повече информация относно датировката. На този етап можем да се ограничим само с няколко наблюдения. Три косвени факта навеждат на мисълта, че монументът е стар, без да можем да определим колко точно. Първият е самата му форма, чиято рядкост може да е свидетелство за архаичен тип, изместен от по-нови или по-масови пластични варианти¹⁵. Следосвобожденският историк Димитър Цухлев споменава „звездовидни“ паметници на старите „Ружени“ гробища в гр. Видин, унищожени след 1878 г.¹⁶ Сбитото описание не позволява да определим доколко те са наподобявали централния киселевски оброк, но сведението на видинския историк може да се има предвид като насока при бъдещи проучвания. На второ място: оброчището изглежда устроено по един архаичен модел – то има 1. близка до симетричната форма и 2. е обиколено от окоп с *гред* – традиционен тип заграждение с практическа и магическа функции. *Окръглата* форма е изрично посочена от Димитър Маринов като задължителна при ограждането на имотите¹⁷. На трето място: устната локална памет от края на XIX в. представя Киселево като значително по-старо и изолирано, в контраст с повечето села в Ломския край (Маринов 2003: 93; Рождественский 2023: 219 – 220). Съвпадението на устната памет с архаичния пластичен тип, разположен на централното култово място на селото, устроено по традиционен модел, са косвени ориентир за по-стар произход на паметника, но подобна хипотеза би могла да получи потвърждение само при синхронизирането на по-голям брой факти.

Новият оброк (ил. 8) отстои на 12,30 м от стария. Формата му е на плоча със заоблен горен край и малък кръст отгоре. Паметникът е бетонова отливка с размери: височина 1,50 м и ширина при основата 60 см, а дебелината на отливката е 18 см. Ширината на кръстното рамо е 60 см. Носи ясно четим надпис: „Св. в. м. *Георгій Побѣдоносецъ* поставенъ въ б. V. 1935 год.“. В центъра на кръста е разположен по-малък кръст с класическата за оброчната и надгробната

¹⁵ Северозападна България се сочи като един от регионите с най-стари и разнообразни форми на оброчни и надгробни паметници. Вж. Маринов 1984: 529; Мутафов 1989: 199.

¹⁶ Паметниците им били „във формата на назъбени звезди или голѣми кръстове, покрити с надписи на всичкитѣ езици... които... напомняли съ своитѣ форми старо-шотландскитѣ паметници съ три релефни кръста на цѣлтистъ фонъ“ (Цухлевъ 1932: 439 – 440).

¹⁷ Ограждението на двора, както подчертава Д. Маринов, защитава и предпазва от зли духове и винаги е с *окръгла* форма, пресечена с *вратянци* и *вратнички* (Маринов 1984: 613 – 615). Кръглият тип ограждение е изключително архаичен (Рыбаков 1978: 190). Срв. значението му в орнаментацията на българските обредни хлябове (Янева 1989: 104 – 105), както и лексикално фиксираната връзка на кръга и оградата – бел. 89 и 90 в настоящия текст.

каменна пластика инвокация на гръцки „Исус Христос побеждава“, кръстовидно разположена по четирите му рамена:

HS
NI KA
XPS

Паметникът е запазен добре и няма съществени повреди. На терен не успях да получа отговор на въпросите защо на мястото има два оброка на различни светци. Въпросът дали причината за поставянето на новия паметник е, че старият е изглеждал на свещениците в началото на XX в. твърде нехристиянски, не можа да получи отговор. Можем само да отбележим, че припокриването на функциите на св. Илия и св. Георги (и св. Димитър) като защитници от град и дарители на вода в славянските традиции е добре документирано в етнологичните изследвания (Теодоров 1972: 35, 209; Макашина 1982: 98; Мутафов, Каменова-Борин 1988: 105; Георгиева 1993: 232 – 234, 235; Петкова 2016: 191, обр. № 119), но дали тази контаминация е изиграла някаква роля в случая, не се оказва възможно да установя.

Теренното проучване даде две ключови сведения за анализа на оброчния комплекс, както и редица допълнителни, които подпомагат реконструкцията на оброчната традиция в селото. Информацията с принципно значение е, че старият оброк в м. Църковното е на св. Илия и че е бил централно култово средище на селото. Въпреки че не може да бъде верифицирана по надписа и че идва само от един информатор, тя изглежда достоверна¹⁸. Според разказите, които е запомнил, оброкът е отпреди да се родят баба му и дядо му, но колко отдавна е поставен, и те не знаели. Редица подробности допълват очертаната от него картина¹⁹.

¹⁸ Около 10-годишен С. С. е ходил на оброк с баба си и дядо си (кореняци киселевчани, родени през 1900 г.). Спомените му са съвсем ясни и подробни. На празника се събирало цялото село. „*Че одиме на оброк у Църковното*“ казвали киселевчани. С. С. помни как възрастните хора от цялата махала са ходили заедно. Ритуалът изглеждал по следния начин: хората се събирали към 9.00 ч. на мястото, където предварително е имало иззидана конструкция от тухли, на която се варял голям казан с курбан-чорба. Клади са овца. По обяд (тогава всеки е бил на работа в ТКЗС) селяните са идвали с една *котлѐнка*, за да получат от курбана. Преди 12.00 ч. всички сядали по земята до оброка и ядели на място. Клисарят разливал чорбата, докато попът четял. По спомена на С. С. не са изпълнявани други обреди. След час-два разговори на място хората се разотивали.

¹⁹ Според информатора мястото е било предоставено от общината на църковното настоятелство, а теленото ограждение около оброчището е сложено по-късно, за да не може едрият добитък да счупи паметника, чешейки се в него. Сведението съвпада с известното ни за практиката за ограждане на оброци в региона (Маринов 1984: 575; Мутафов 1989: 201). Ограждението е поставено от самото църковно настоятелство, а окопът в долната част на оброчището е копан преди раждането на С. С. и той го помни от малък.

Важно е също, че съседството на гробището и оброка на св. Илия е случайност и не е изначално замисляно като общ комплекс²⁰. Горните данни позволяват да реконструираме развоя на централното култово средище в Киселево с двата му оброка, църква и гробища. По всичко личи, че най-стар е бил тъкмо каменният оброк „Св. Илия“, а в началото на XX в. е построена голямата кирпичена църква. След нея е поставен оброкът на св. Георги, а най-късно над оброчището са преместени новите гробища, действащи и днес. Че става дума за централния култов комплекс в Киселево, се потвърждава и от изграждането на църквата в същия участък, а това се припокрива с етнографски документираната практика за развитие на култовите места в този български край: първи по ред са оброците, после църквите (Маринов 2003б: 423; Теодоров 1972: 117 – 119). Сведенията на информатора съвпадат с този развой. Както е казвал неговият баща пътьом за нивата си: *„те тука има оброк, ние тук сме идвале, тука курбан са правили, я съм идвал с баба ти, бил съм мъничък. Това е вярата на селото. Това трябва да се пази вечно!“*. Благоговението пред традиционния свещен участък напълно съвпада с известното ни за отношението на народната памет към оброците дори след трансформацията на старите култови места²¹.

Фрагментарният теренен материал прави поставянето на изследвания обект в по-широк контекст необходима отправна точка на анализ. Наложително е Киселевският оброк „Св. Илия“ да бъде ситуиран както в рамките на общия символно-семантичен код на традиционната българска пластика (Петкова 2016: 9), така и в рамките на конкретния култ, с който паметникът е свързан – въпроси, които ще бъдат обект на внимание в следващите страници.

I.3. Бележки върху семантиката на традиционната българска каменна пластика

Въпреки че традиционната каменна пластика отдавна е попаднала в полезрението на етнологии и изкуствоведи, в това изследователско поле все още има немалко празноти (Галанова 2012: 271), а много от паметниците са оставени да погиват с времето (Любенова 1996: 11)²². Заслужава особено подчертаване, че

²⁰ Преди 40-те години на XX в. общината е взела решение за преместване на гробищата на хълма над оброка, защото е разполагала с достатъчно земя в този район, а старото гробище е било запълнено. Според информатора старата кирпичена църква е строена, след като мястото е било оброчище, защото турците не са разрешавали строежи на църкви (С. С.).

²¹ Дори построяването на църква на свещен участък с оброк не спирало посещаването на последния, а при минаване покрай стар дънер на изоставено оброчище му се оказвала почит (Теодоров 1972: 116).

²² Многозначително е заглавието, избрано от Ива Любенова за монографията ѝ, посветена на сеплукралната пластика (Любенова 1996). Върху много стари гробища или са изградени училища и други обекти, или камъните им са рециклирани след Освобождението (Цухлевъ 1932: 439; Петрова, Колева 2003: 187; Ангелов 1985: 18). Такава е

българското пластично изкуство до XIX в. не следва принципа на реализма и е погрешно да бъде интерпретирано като отдалечаване от предполагаем формално-логически реалистичен еталон (символът отразява обособен и самостоятелен феномен), примитивизъм или като неумелост, каквито мнения са изказвани в литературата (Любенова 1996; Ангелов 1985: 11, 15 – 17; Каменна пластика 1973: 80 и др.)²³. Напротив, водеща черта на традиционното пластично изкуство е способността му да съхранява хилядолетни символични матрици²⁴, които могат да намерят паралели в изкуството на стари културни пластове като епохата на халколита²⁵ и които християнството ресемантизира по-скоро повърхностно, без да може да трансформира напълно²⁶.

Ключовият елемент за разбирането на традиционното българско пластично изкуство е типът възприятие, който не разделя живота като цялост от конкретните му проявления („тотемизъм“ в терминологията на О. Фрайденберг, „всесакралност“ при Топоров или „логика на всеобщата превъплъщаемост“ в историко-митологичната теория на А. Ф. Лосев; още – „холистично“ мислене

съдбата и на старото гробище в Киселево, надгробни камъни от което са използвани за основите на селското училище пред 20-те години на XX в. (С. С.).

²³ Идеята за човешките образи като „примитив“ през Възраждането се приема и от Милена Беновска, която сравнява каменната пластика с кукли като Герман (Беновска 1981: 239, 245). Авторката не акцентира върху неумението на художниците и, доколкото става дума за архаичен изобразителен код, нейната хипотеза заслужава разгръщане.

²⁴ Редица автори подчертават контрастите между българска каменна пластика и съществуващите по същото време по нашите земи турски и други етнически ваятелски традиции (Цухлевъ 1932: 439; Любенова 1996: 12; Гилигян 1999: 130 – 132).

²⁵ Така масовото разпространение на някои типове паметници в широк времеви диапазон усложнява датировката им. Пример е една от антропоморфните каменни плочи от с. Езерово – публикувана в средата на XX в. от Никола Мавродинов като славянски идол. Плочата има ясно очертана глава, лице с триъгълна форма и гръб, а ръцете на фигурата са тънки и прегънати по начин, който наподобява разширяващи се вътрешни кръстни рамена. Горанка Тончева обаче интерпретира паметника като находка от бронзовата епоха и сочи, че този тип, известен още като „каменна баба“ и „антропоморфна плоча“, е характерен за множество култури и битува в широк интервал от време: от енеолита до Средновековието (Тончева 1967: 11 – 12). От своя страна М. Галанова изхожда от хипотезата за съществуването на праисторически неолитен културен ареал на Балканите и в Анатолия, откъдето се разпространяват културни влияния. Идеограмите, които тя изследва, също битуват през неолита и халколита (с идентична семантика), но могат да бъдат проследени и в средните векове (Галанова 2012: 247 – 248, 252. Вж. също Боева 2015: 14 – 15).

²⁶ Многократно е отбелязвана приемствеността на оброчищата с древни култови обекти, разположени на същите места (Мутафов 1989: 196 – 198; Мутафов 2000: 339 – 340; Петкова 2016: 19 – 20, с лит.), а изследователите подчертават значението на апокрифния и фолклорен наратив като централен обяснителен паралел на пластичната семантика, независимо от общите моменти с каноничното изкуство (Мутафов 1988: 82). За преплитането на езическите традиции с християнството в средните векове вж. Гуревич 2005: 238 и сл.

на homo religious като опозиция на модерното разграничаващо мислене) (Фрейденберг 1998: 30, 34, 53, 86, 87, 105; Топоров 2010: 18; Лосев 1996: 17 – 18, 238, 248, passim; Рангочев 2017: 182). В него доминира единството, формите и индивидуалните белези на обектите се загатват, но не се оформят до завършеност, което създава впечатление за схематичност и липса на реализъм. Отделните образи могат да бъдат дотолкова обособени, доколкото възникват моментно, за да изчезнат отново в изначалното единство. Този мисловен и художествен феномен може условно да се определи като принцип на сливането на образите, или принцип на синтеза, който от реалистична перспектива изглежда като аморфизъм. Синтезът в мисленето доминира над разграничаването, подчертават се синхронността на битийните проявления и единението им, а не тяхната отделеност²⁷. Образите (човек, животно, небесно светило, растение) най-често са загатнати схематично, защото идеята не е изображението да бъде доведено до реалистична завършеност, а да се подчертае, че дадено битийно проявление не е отделно и значимо само по себе си. По-важно е именно цялото, единството на вселената и живота, в което проявленията са просто моменти. Пластичната превъплъщаемост и семантичното припокриване на символите казва: „всички те са живот“. Ето защо не можем да определим еднозначно дали надгробната дъска кукла е човешка фигура, дърво или набор от геометрични структури²⁸. Тя е всичко това заедно, а соларната и флоралната символика върху един паметник са тавтологии, които отразяват смъртта като зараждане на нов живот в непрекъснатия кръговрат на битието (Фрейденберг 1998: 57 – 58). „Битие“ ще рече: живот – смърт. Човекът умира, но животът винаги продължава в безкрайните си трансформации (Топоров 1987: 397)²⁹. Доколкото изобщо можем да разграничим основните теми или обекти на изобразяване в оброчно-погребалната пластика, това са космосът и самият живот, който в крайна сметка винаги надделява в битийната драма кръговрат³⁰. Така най-масовата свещена формула

²⁷ Паралел, а по-точно – късен отглас на този изобразителен феномен – е тератоморфизмът в античната митология и изкуство: сливането на елементи от реално съществуващи свещени животни (и дори елементи на неживата природа) в една същност (сфинкс, хидра и др.). Парадоксално, тъй като този фантастичен образ се сочи като първа проява на реализма в античното изкуство (Радев 2018: 45 – 46, Фрейденберг 1998: 111).

²⁸ Многобройни текстове от различни традиции разглеждат тъждеството на човешкото и космическото. Общото моделиране на космос и човек става основа за други моделирания: дом, облекло, посуда и др. Така за „първобитното“ съзнание всичко се оказва „космологизирано“ (Топоров 2010: 30).

²⁹ Гробът е едновременно дом на мъртвия и първообраз на храма, от който той периодично „оживява“, за да контактува с близките си (Теодоров 1972: 145; Маринов 1984: 527; Маринов 2003а: 358). Срв. в слав. езици *храм* – „светилище, църква“, рус. *хоромы* – най-общо „дом, постройка“, но *хоронить* – „погребвам“; **zakъtati, pokutiti* – „погребвам“, кор. **kqtъ*, бълг. *кътам* – „кроя, за да съхраня“, но *кът, къща* – „дом“ (на живите) (Нидерле 2013: 128 – 129; БЕР III 2012: 232 – 234).

³⁰ Редица фолклорни мотиви илюстрират как животът се възприема като непреодолима сила, която побеждава всички трудности. В разпространения сюжет „татарин и три робини“ една от пленничките е принудена да остави детето си в гората, окачено на

и по оброчната, и по сепулкралната пластика е IC XC NI KA: „Исус Христос побеждава“³¹. Богът побеждава, разбира се, смъртта, след като сам е преминал през нея. Християнската митология се наслаждава органично върху традиционния светоглед, защото ресемантизира именно парадигмата на безсмъртието, разбирано като живот-смърт-възрождение³² – основната тема на архаичните „религии на страхопочитанието“ пред силата на огромния жив космос, в който човек е една мъничка брънка (Фрейденберг 1998: 57 – 58). Но ако отделният образ може да съществува само като част от цялото, то космическото присъства почти винаги и е предадено визуално чрез своите принципи – симетрията и геометрията (понякога и чрез стъпаловидна структура), които крепят мирозданието и са реалните време-пространствени ориентири на една архаична култура (Фрейденберг 1998: 72). Казано иначе, цялото се изобразява като хармония на опозициите, която включва и времето, предадено пространствено (кръгът отразява кръговрата, редуването на сезони и цикли). В този смисъл може да се каже, че космосът е много по-последователно и пълно обект на изобразяване в българската каменна пластика от конкретните битийни акценти (вегетативни, соларно-астрални, зооморфни, антропоморфни и др.). Типологията на формите на паметниците, от гледна точка на техния генезис допълва очертаната картина и отново препраща към редулициращия светоглед, фокусиран върху изначално-крайното единство на всичко съществуващо.

I.4. Бележки върху типологията на българската каменна пластика. Вписаният кръст

Българската оброчна пластика е класифицирана най-често по формален принцип³³ и това е първостепенен по значимост подход. Но последният след-

дърво („азе да плача, азе да желя, че си оставих мъжкото дете,/ мъжкото дете ф (sic) майчина люлка./ Кой ще да мине да го полюлей,/ кой ще да мине да го окъне?“ – НПТЛО 1970: 189 – 190). Основният мотив – че силите на природата ще се погрижат за „изоставеното“ дете („... дъжд ща удари, окъна ща го,/ смок ща мине, повие ща го,/ сърна ща мине, подои ща го“ – НПТЛО 1970: 194 – 195), сочи вярата в силите на природата-космос, която в крайна сметка нарежда всичко, колкото и трудно да изглежда. „Принасянето в жертва“ гарантира на детето не само оцеляване, но и превръщане в герой, който може да спаси майка си (НПТЛО 1970: 196) и така чрез жертвата/ страданието на майка и дете в крайна сметка животът възтържествува.

³¹ Присъства върху почти всички паметници, с малки изключения (Мутафов, Каменова-Борин 1988: 102 – 105; Петкова 2016: 108).

³² Показателен е следният апокрифен пасаж: „Достатъчно е да знаеш, че отецът за тях ме е изпратил... да ги избавя със собствената си смърт; да понеса удара, за да ви освободя; да пия оцет и злъчка, за да ви напоя с чашата на безсмъртието“ (Послание, написано от цар Авгар за Господа наш Исус Христос 1982: 147).

³³ Най-пълната към момента класификация на оброчна пластика принадлежи на М. Петкова (Петкова 2016: 76 – 83). Вж. също тази на Васил Мутафов (Мутафов 1989: 199), автор на едни от най-систематизираните изследвания на оброчната традиция в България.

ва да бъде допълнен от генетичен ракурс, защото без припознаване на факта, че основните форми пластика произтичат от много древни изобразителни форми, чисто формалната класификация рискува да постави паметници с различен произход и семантика в една група. Подобно категоризиране съществено би затруднило изучаването им.

Въпреки привидно голямото разнообразие на пластичните варианти³⁴ и комбинирането на отделни техни елементи в един паметник, доминиращи в традиционната българска пластика изглеждат няколко типа, срещани в периода XVII – началото на XX в.: 1. каменната плоча; 2. *куклата*, още – кръст кукла, или антропоморфен кръст³⁵: пластичен тип, познат в Древна Елада като *ксоанон* (*ξόανον*) – „истукан от дърво и камък, идол“³⁶ – фигура, съчетаваща белезите на колона, дърво, кръст, геометрична структура, човешко тяло и др.; 3. кръстът, вписан в окръжност (по-рядко в правоъгълен или трапецовиден контур), който може да включва и диагонални очертания и който тук за краткост обозначавам като *вписан кръст*³⁷ – идеален модел на света, известен в Античността като

³⁴ М. Петкова, О. Петрова и Е. Колева сочат голямото разнообразие на формите на оброците през XVI – XX в. (Петрова, Колева 2003: 166), както и че не може да се проследи закономерност от по-проста към по-сложна форма или от по-бедна към по-богата декорация (Петкова 2016: 75). М. Галанова пък отбелязва съвместното съществуване на „регресивни“ (опростяване) и „прогресивни“ тенденции (усложняване) при идеограмите (Галанова 2012: 243 – 246).

³⁵ С препратка към Любор Нидерле Петър Петров свързва гробните кукли с погребалните дървета от праславянския период. Според него кръстът, без страничните си рамена, наподобява ствол, а куклите произхождат от общ гробен ствол с потенциална давност 3 – 4 хил. години (Петров 1965: 197 – 200). Авторът отбелязва връзката на стволестите каменни паметници с дървени образци, като освен символиката се позовава и на семантичното гнездо на понятието *кукла*: в Източна България – „гробен ствол“, „гробна дъска“, в Западна България – „скала“, „отделен голям камък“ и др. (Петров 1965: 196 с лит.).

³⁶ Думата няма пейоративно значение, дошло по-късно с християнството, и съответно тук не се подразбира такова. *Истукан* – букв. „изсечен > изваяние“. С друг вокализъм – *тъкнѣти*, рус. *тукнуть* – „чуквам“, бълг. *чукам*, но *тъка*, стгр. *τυκίζω* – „изсичам“ (Вейсман 1991: 859; Етимологическите онлайн словари на руския език (ЭОСРЯ): <https://lexicography.online/etymology/%D0%B8/%D0%B8%D1%81%D1%82%D1%83%D0%BA%D0%B0%D0%BD> (10.2024).

³⁷ Известни в литературата още като „малтийски“ кръст, колесен кръст, кръст с разширяващи се рамена, кръговиден паметник (напр. Петров 1962: 17; Петкова 2016: 94). Около формата има редица неясноти. П. Петров смята, че обръчите имат само функция на украса, но при това сочи, че обръчът и кръстът са неделимо цяло и само заедно притежават „исторически конкретно съдържание“, че образецът не е установен, но при това, че „първичната форма е дискообразната композиция“ (кръгът, обръчът, в който е вписан кръстът) (19), че съчетанието на обръч и кръст се основава на прастари понятия, свързани „с паганистичен култ на слънцето и луната“ (Петров 1962: 22 – 23). М. Петкова включва в типа „вписан кръст“ няколко варианта според формата на кръста – „латински“, „малтийски“, „кръговиден“ (Петкова 2016: 81 – 83). Съществуват и паметници с доминираща кръговидна форма, известни в литература-

templum или *τέμενος*³⁸. Типовете вписан кръст/ *templum* и кукла/ *ζόανον* са масови и възхождат към прастари образци сакрална пластика; 4. колони и обелиски; 5. други (напр. комбинации между кукла и вписан кръст³⁹, „тау-кръстове“⁴⁰, „житарски“ надгробия⁴¹ и др.). Оброчните и гробни паметници от XX в. отразяват нов монументален стил⁴², скъсващ с традиционното (Ангелов 2000: 5) – ето защо не попадат в обхвата на настоящата класификация. Генезисът и семантиката на всяка от посочените форми заслужава детайлно разглеждане, но това е тема за отделно мащабно проучване. В следващите редове се спирам само на дискуссионния въпрос за соларното значение на *вписания кръст*, доколкото към този тип можем да отнесем важни структурни елементи на изследвания оброчен паметник от с. Киселево.

Редица изследователи на каменната пластика в България приемат популярната теза, че кръстът, вписан в окръжност, е слънчев символ (Герасимов 1962: 60 – 61; Любенова 1996: 229 – 230; Ангелов 2000: 6; Петкова 2016: 93⁴³; Боева 2018: 63 и др.). Сред авторите, които я предлагат и се опитват да я аргументират, е руският палеославист Борис Рибак (Рыбаков 1981: 193, 202), но тази интерпретация не е обоснована задоволително⁴⁴. Тълкуването не може да се

та още като дисковидни, дискоидални и др. (напр. Галанова 2012: 264), но те също са свързани с разглеждания тип, ето защо по-общото означение „вписан кръст“ е по-универсално и удобно.

³⁸ „Свещен участък“, по-късно „храм“. От *τέμενω* – „сека“, букв. „разсечен“, т.е. разделено пространство (Дворецкий 2000: 764).

³⁹ Освен липсата на общоприета класификация на пластичните форми, различава се и терминологията. На първо място: използват се различни термини за описание на един генетично-структурен тип („стволести“, „трапецовидни“, „полигонални“ и др. – напр. Петрова, Колева 2003: 166). На второ – недостатъчно изследван е въпросът за приемствеността на традиционните ни паметници с тези от по-стари епохи. Така М. Галанова подема еволюционисткото становище на П. Петров (Петров 1962), че антропоморфните надгробия са се модифицирали в дисковидни, което станало в Средновековието, но при това сочи, че нямаме доказателства за развоя на пластиката през този период (Галанова 2012: 264). При настоящата степен на разработеност по-обосновано звучи становището, към което се придържат и Галанова (но по отношение на символите), и М. Петкова – това за съ-съществуването на отделните форми.

⁴⁰ Възможно произлезли от каменна маса олтар, символ на небето хоризонт, неразделим от земята (вертикал и хоризонтал). Според О. Фрайденберг подобни „неразбиращими“ архитектурни форми са с мегалитен произход (домове, гробници, пластични „тотеми“, откъдето възникват следващите идоли на боговете и паметниците на героите (Фрайденберг 1998: 88, 97).

⁴¹ Вж. за тях Ангелов 1985: 10 – 11.

⁴² Вж. напр. № 44, 50, 134 в каталога на Петкова 2016: 155, 158, 196.

⁴³ М. Петкова при това отбелязва, че вписаният кръст олицетворява също и разделението на годината на четири сезона (Петкова 2016: 94).

⁴⁴ Интерпретациите на автора са базирани върху изображения от Триполската култура (V – III хил. пр.н.е.). Според него земните координати се определят по слънцето (Рыбаков 1981: 48 – 49).

приеме без резерви заради наличието на масив от сравнителни данни, сочеши, че кръстът, вписан в окръжност, най-често е идеален модел на света или полисемантичен универсален знаков комплекс, в който космологичният/ земният аспект доминират над ураничния и соларния. Последният по-често се изразява с розета, кръг или техни съчетания. В славянските езици семантично кръстът („начало, край, раждане, смърт“) не е непременно свързван със слънцето⁴⁵, но има ясни пространствени значения⁴⁶. Редица етнографски сведения, относими до вписания кръст, изглежда също не визират преимуществено слънцето⁴⁷.

Съвсем очевидно, за да съществува изобщо земно пространство, са необходими минимум четири опозиции – север, юг, изток и запад, които „разпъват в противотежест“ земната сфера (Топоров 2010: 22). Респективно, при усвояването на даден участък (което репликира първотворението в по-малък мащаб) той трябва да бъде поделен на (равни) части. По самата си същност това делене е равнозначно на включване в геометричен модел⁴⁸. Неслучайно по схемата „вписан кръст“ се организира/ освещава всяко усвоявано пространство. Слънцето, от друга страна, не се усвоява и следователно не се нуждае от разделяне, дори да приемем, че посоките се определят по него, както изтъква Рибakov. То може да е отразено в един знаков комплекс, напр. във връзка с времевия аспект на универсалната схема⁴⁹, но не е негово основно съдържание.

Като идеален модел, вписаният кръст олицетворява в същото време единството на пространството, затворено в симетричната конфигурация на кръга и нейното разделяне на части. Удвояването му с диагонали дава максималното разгръщане на космологичната схема (*елбетица*)⁵⁰. Той е *par excellence* уни-

⁴⁵ *Разкръствам* – слагам край на нещо, рус. *ставить крест на чем-то* – завършвам нещо; *разкръстя се* – раждам (Горни Лом, Белоградчишко и др.), *разкръста, разкръствам* – прекратявам, прекъсвам, разпарчетосвам, слагам край, но и раждам успешно; *разкръствам се* – умирам, *разкръства се* – започва да вали, след като дълго време се е готвело; *разкривокръста* (Ботевградско) – бия жестоко до причиняване на телесна повреда > осакатявам (БЕР III 2012: 54 – 55).

⁴⁶ Напр. *разкръст* (Видинско, Кюстендилско и др.) – кръстопът; стб. *окръсть*, рус. *окрест* – „наоколо“ (т.е. на всичките четири страни) (БЕР III 2012: 51 – 54). Значенията на *templum* и *τέμενος*, основани на вписания кръст, също са пространствени, а не соларни („свещено място, владение, дял, участък, напречна греда в архитектурата“) (Дворецкий 2000: 211, 764; Вейсман 1991: 1150 – 1151, 1235. Вж. и Дечева 2013: 271).

⁴⁷ Възрастните информатори на изследователя на каменната пластика П. Петров – носители на обичая да се приготвя погребален хляб *кръстайшка*, затворена в *доло*, т.е. вписан кръст, не споменаваха слънцето, а твърдели, че *кръстайшката* отразява лунните фази (Петров 1965: 214).

⁴⁸ Изначалното значение на *γεωμετρία* е „землемерство“ (Вейсман 1991: 270).

⁴⁹ В нея попадат и времевите фази опозиции: годишните равноденствия и слънцестояния, дневният и лунният цикъл.

⁵⁰ Тук отнасям понятието *елбетица* към осемлъчевия удвоен с диагонали кръст, най-често вписан в геометричен контур, като най-релевантен за каменната пластика. Традиционната шевица познава далеч по-усложнени варианти на този универсален знаков комплекс. Вж. Боева 2018: 15 – 30.

версален знаков комплекс в разбирането на Топоров, натоварен е с максимален генеративен потенциал⁵¹, а обвързването му с Христовото разпятие е вторично и късно (Топоров 1988а: 12 – 14)⁵². Античната култура предава на последващите епохи тъкмо този архаичен геометрично-пространствен модел⁵³, но индоевропейският му обхват е извън съмнение с добре документираните скандинавски⁵⁴ и славянски⁵⁵, вкл. български (Маринов 1984: 613 – 615) образци. Пресъздава-

⁵¹ По самата си същност визуалният символ е много по-икономичен от словесността (комуникираща значения най-вече еднопосочно във времеви аспект и причинно-следствено) в предаването на едновременност, множественост (напр. чрез набор от симетрични опозиции, разгърнати в няколко посоки), пластове и йерархичност (Боева 2018: 8). Изглежда тъкмо този аспект прави кръстните, ромбовидни и звездобразни форми толкова разпространени в различни видове традиционно изкуство, а антропо-космологичните им значения, свързани с раждане, са засвидетелствани върху праисторически женски фигурки, върху чиито утробы вписани в ромб кръстове формират квадрати с точки в центровете (Боева 2018: 91 – 124). Простата генеративна схематика (плодът и Вселената се разрастват от център) прави този символизъм трафаретен в многообразието му.

⁵² Дори терминологично Христовото разпятие не се припокрива със симетричния вписан кръст. В лат. и гр. терминът за разпятие (*crux*, *σταῦρος*, но и ст.англ. *rōd*, англ. *rood*) е на първо място средство за мъчения и се асоциира с вертикала (кол), а идеята за свещено пространство – с *templum* и *τέμενος* (Дворецкий 2000: 211, 764; Вейсман 1991: 1150 – 1151, 1235).

⁵³ Хармонията на кръста, вписан в окръжност, остава водещ естетически, пластичен и архитектурен принцип на античното изкуство. Моделът, станал известен през Ренесанса като „витувианският човек“, който отразява базовата геометрия и пропорция на вертикал, хоризонтал и диагонали, вписани в идеална окръжност с център, и по който се строи всеки античен храм, развива практически принципа на тъждественост на свещеното и човешкото. Паралелите между съразмерността на тялото, сградата и други сфери (напр. образованието, чиято завършеност е съчетание от различни дисциплини, мислени като кръг) са основополагаща черта за античното мислене. Тези принципи се прилагат първо в храмовите ордери, а след това навсякъде – от скулптурата до обсадните машини – и отразяват сакралния характер на единния вселенски модел (Витрувий II.1–7 2023: 57 – 60). Така Нон от Панополис, автор от V в., твърди, че храмовете и човешките жилища се изграждат по един и същ „нерушим“ модел (Нонн Панополитанский VI. 249 1997: 71). Заслужава размисъл също, че идеалният витувиански град е осмоъгълен (Витрувий VI.3–13 2023: 73 – 82) и възпроизвежда универсален знаков комплекс, известен в българската култура като *елбетница*, сочеща целостта на света чрез неговите осем посоки (Галанова 2012: 253).

⁵⁴ Става дума за укрепените селища от типа *ringborge* като *Trelleborg* в Дания (X в.), попадащ в списъка на ЮНЕСКО за световно културно наследство: <https://en.natmus.dk/museums-and-palaces/trelleborg/> (12.2023).

⁵⁵ Рибakov цитира обред за изграждане на ново жилище от експедициите на етнограф В. Богданов в Беларус: след като очертава голям квадрат върху парцела, където ще се строи къщата, стопанинът го разделя на четири части, така че да се образуват четири по-малки квадрата; отправя се на „всичките четири страни“ и носи от четири полета по един голям камък, който поставя в центъра на образуваните по описания начин

нето му върху земната повърхност е метод, известен в цялата Античност, като най-последователно е разгърнат в римската култура⁵⁶. Тя съхранява и конкретни сведения за сакралния първоизточник на този модел, както и за това, че вписаният кръст е умален модел на Вселената⁵⁷. Заслужава внимание също, че славянската митология се реконструира тъкмо на база пространствено-космологичните аспекти на коментирувания модел на света⁵⁸. Редица запазени текстове, които съдържат фрагменти от по-стари космологични представи, акцентират върху симетрията на пространството и неговото разгръщане на различни нива. Така в масово разпространените в България апокрифи симетрията на света е многократно подчертана като основен организационен принцип⁵⁹ на простран-

квадрати. След извършването на обряда земята на бъдещия дом се смятала за осветена. Срв. руския обичай за оране на нивата с редуващи се на кръст бразди по направленията север – юг, изток – запад (Рыбаков 1981: 42, 49), както и древнославянските могили, оформени като кръг и оградени по периметъра с четири големи камъка на кръст, респ. над главата, под краката и от двете страни на покойника (изобр. № 1 – 11 у Нидерле 2013: 119).

⁵⁶ От избран център измерваният кръстообразно прокарва линиите посоки на света изток – запад и север – юг с последващо прокарване на успоредни на главния кръст линии (Моммзен 2001: 27). Планът на античната сграда се извършва от централна точка, обозначена с пергел (Витрувий II.2 2023: 58). От център по окръжност, с проследяване хода на слънцето, се прави и планировката на града (Витрувий VI.6–7 2023: 75 – 77). Визирайки двата ключови конструкта на римското мислене и светоустройство – *templum* и *poterium* – Жак льо Гоф нарича римската история „история на един грандиозен ограден свят“ (Льо Гоф 1999: 19).

⁵⁷ Римският землемер Хигин Громатик (I в.) е твърдо убеден във вечността на този принцип на пространствена организация: „лимитите произлизат от божественото предназначение, а значението им е толкова съществено, че ще се запази вечно (...) лимитите се прокарват с оглед принципите на организация на световното пространство. Този ред произлиза от науката на етруските жреци; те разделили земното кълбо [с една линия] на две части, дясна и лява (...) с друга линия, прокарана от юг на север, те също разделили пространството на две... такъв принцип на ориентацията се предписва и за храмовете“ (Хигин Младшият (Громатик) 1987: 191 – 192).

⁵⁸ Иванов и Топоров реконструират славянската митология преди всичко през призмата на временно-пространствените опозиции, които се съчетават в симетрично и хармонично единство. В този смисъл особено интересна е фиксираната у полския хронист Ян Длугош (XV в.) богиня *Pogoda*, която той превежда като „Съразмерност“, но отнесена до времето (Иванов, Топоров 1988б: 454) (срв. положителните конотации на рус. *погода* – „време“, изначално – „благоприятно време“, кор. *год* – година, но *годя* – „тъкмя, подреждам“ и (*c-*)*годен* (БЕР I 2012: 260 – 261; ЭОСРЯ: <https://lexicography.online/etymology/%D0%BF/%D0%BF%D0%BE%D0%B3%D0%BE%D0%B4%D0%B0>). Според Рыбаков принципът на четиричастната симетрична структура на света се оформя през енеолита, минава през всичките епохи и се пази в множество културни реликти (Рыбаков 1981: 49).

⁵⁹ Много характерни за апокрифните космологии са симетричните конструкции от типа „колкото от... толкова до“. „Въпрос: Колко голяма е земята? Отговор: Колкото от земята до небето, толкова е дебела (sic) земята... Въпрос: Колко отстои небето от

ството (небе, земя, космос, време⁶⁰), социалната организация⁶¹ и човека⁶². И тук, както и в оразмеряването на пространството и пластичното изкуство, принципът носи максимален генеративен потенциал: в отделни текстове симетрията на четирите посоки получава статус на водещ тълкувателен модел за ключовите космологични, етически и социокултурни реалии⁶³.

Изглежда закономерно също, че симетричният кръст (повечето пъти вписан) фигурира много често в централните регистри на традиционните български паметници, което можем да свържем отново със семантиката на средата/ центъра – още един маркер на универсума⁶⁴ (Елиаде 1998: 21, 29). От друга страна, българската каменна пластика не познава безспорни изображения на слънцето⁶⁵, в които

земята? Отговор: Колкото е от изток до запад, толкова е от месеца до слънцето и до звездите“ (Разумник 1982: 338).

⁶⁰ „И това да знаете. Колкото дни има от Великден до четвъртия ден на месец май, толкова е и Петровият пост“ (Слово на Господа наш Исус Христос 1982: 340).

⁶¹ „На света има трима царе, както е и Света Троица на небето“ (Слово на Господа наш Исус Христос 1982: 341).

⁶² За последното свидетелства обилието от антропо-космологични успоредици. От една страна, паралелизмът на вселенските стихии и човека е изразен чрез симетрични синтактични конструкции и аналогии: „Въпрос: Защо земята е пълна с вода? Отговор: Както тялото е пълно с кръв, така земята е пълна с вода“ (Разумник 1982: 338). „Въпрос: Що е солта за морето? Отговор: Каквото е тлъстината за тялото, такова е и солта за морето“ (Разумник 1982: 339). Същата космологично-структурна представа за човека споделя и българската средновековна медицина (Георгиев 2011: 45, 50, 53, 59). Кръстът, от своя страна, е моделираща геометрична структура за вселената, дома и човека, а надгробният кръстовиден паметник – аналог на човешката фигура (Топоров 1988: 12 – 13; Георгиева 1993: 74 – 75). Кръстът се възприема и като център на човешкото тяло. Бълг. диал. *кръстѣц*, рус. *крестѣц* – *os sacrum, regio sacrolumbaris* (БЕР III 2012: 50 – 57). Вж. още за антропо-космологичните парадигми в традиционните култури Топоров 1988: 9 – 10; Топоров 2010а: 30.

⁶³ Напр. той се развива до отъждествяването на първоизточник на свещено знание–посока–земно образувание–животно–буква/ дума/ звук от името на първочовека. „Василий рече: Разтълкувай ми четирите планини. Лука е **на изток** в човешки образ, Матей **на юг** в образ на телец, Марко **на запад** в орълов образ, Йоан **на север** в лъвов образ, всички са крилати. Йоан рече: Как бе създадено името Адам? Василий рече: Бог изпрати своя ангел и той взе **4 думи**: „аз“ **на изток**, „добро“ **на запад**, „мислете“ **на юг**, „ер“ **на север** и му даде име Адамъ“ (б. м. *М.Р.*) (Сказание за премъдростта на Григорий, Василий и Йоан Богослов 1982: 332). Името на първочовека се съотнася не само с посоките, но и с космически елементи: „Поставих му име от четири елемента: от изток, от запад, от север и от юг“ (Книга за светите тайни Енохови 1982: 58).

⁶⁴ Като маркер на универсума може да се разглежда и ролята на кръстопътя в традиционната магия: при т.нар. редуктивни лечителски обреди му се приписва лечебна сила (Георгиев 2013: 58).

⁶⁵ Съществуват оброчни паметници, на които слънцето е изобразено антропоморфно като кръгло лице (напр. № 295Б, Петкова 2016: 262). Запазена е и оброчна плоча на св. Димитър, на която под такова антропоморфно слънце е поместен надпис „слънцето“ (sic) (№ 299Б, Петкова 2016: 264; Мутафов 1988: 83). По същия начин, но с

да е включен кръст. Връзката на последния със слънцето не намира потвърждение и в народните вярвания, където то е еднооко, т.е. по-скоро може да се мисли като кръг с точка в средата (Вакарелски 2007: 378). Недвусмислени са и изводите, които дава украсата на традиционните обредни хлябове, събрани и подробно описани от Д. Маринов: от голямото количество варианти, които включват *шарката кръстаиш*, *кръстаишка*, *кръстец* и др. (кръст, най-често вписан), нито един не обозначава слънцето⁶⁶. Трайната асоциация на кръста в обредните хлябове не е със солар⁶⁷, а с божественото начало⁶⁸ („сила божия“), което се дели на части и раздава (Маринов 2003б: 17, 188 – 189): аналогите на хляба с жертвата (Янева 1989: 54 – 55, 72, 107), поземления участък и др. тук са напълно закономерни.

Горните свидетелства сочат, че широко разпространеното и безкритично приемано тълкуване на вписания кръст като слънчев знак трябва да бъде преразгледано. Както съпоставителният анализ, така и българският материал показват, че в най-добрия случай то би било редукция на цялото до негова част. Далеч по-убедителна е трактовката, че сме изправени пред универсална динамична схема образец (включваща време и движение, единство на противоположностите, временност и вечност) с широко практическо и художествено приложение⁶⁹. Нещо повече: вписаният кръст се оказва максимално обобщение на самия синтетичен принцип на изобразяване: той се очертава като матрица, съдържаща общо описание на вселенската структура и закономерности.

много по-усъвършенствана ваятелска техника, е изобразено слънцето на релеф от църквата в с. Извор, Видинско (Каменна пластика 1973: 75).

⁶⁶ Най-често тези хлябове се наричат *боговица*, *богова пита*, *божичняк*, *господьов колак* и др.) и се приготвят за големите празници (Бъдни вечер, Гергьовден и др.). Други видове (*благословник*, *боговица-арман*, *великденски колак* и др.) също са украсени с кръстове (напр. Маринов 2003б: 60, № 122). Като цяло, Д. Маринов е много подробен в описанието на символиката на обредните хлябове, но дава относително малко информация за значението на кръстата *боговица* (Маринов 2003б: 30, 37 – 64, 242 – 252, 279 – 289 и с. 17 – 67, 74 – 104 от приложението към текста).

⁶⁷ Изследователката на българските обредни хлябове Станка Янева също изразява съмнение относно соларния символизъм на обредния хляб и го смята за пресилен, но визира не кръста, а кръглата форма (Янева 1989: 52, 57 – 58).

⁶⁸ Обредният хляб традиционно се свързва с благополучие, урожай, богатство (Янева 1989: 52). Семантичната връзка бог – благополучие/ богатство е засвидетелствана в българската култура още през Средновековието. В свое наиздание византийският автор Кекавмен (XI в.), който самият по майчина линия е с българско потекло, се позовава на български словесен обрат: „Помагай на нуждаещия се, защото богатият е бог за бедния, понеже му прави благодеяния. Затова българите наричат богатия *βοῦάτος*, което означава „богоподобен“ (Кекавмен I, 2. 2003: 136 – 137).

⁶⁹ Така тълкува този знаков комплекс и българският езиковед Иван Добрев, който търси прасимволите, залегнали в основата на глаголическата писменост. Той е на мнение, че вписаният кръст, кръгът, шестлъчевата розета и *елбетницата* са генеративни модели, прехождащи лесно един в друг (Добрев 2007: 12, 26, 29, 48 – 49, 244 – 250 и др.). В същото време авторът сочи, че нито едно свидетелство от Средновековието не подкрепя интерпретацията на вписания кръст като соларен знак (с. 55).

В традиционната българска каменна пластика симетричният вписан кръст е широко представен както в надгробията (мъртвият се завръща в изначалното единство), така и в оброчните паметници, където присъствието му е закономерно, доколкото умаленият каменен модел на света е структурен елемент на свещения участък (Теодоров 1972: 114; Мутафов 1988: 84; Мутафов, Каменова-Борин 1988: 102; Мутафов 1989: 219). Вариациите на този знаков комплекс съхраняват основния геометрично-изобразителен принцип, макар че визуално могат да демонстрират значително разнообразие⁷⁰. Освен че е сред най-древните символи (Любенова 1996: 25 – 26), вписаният кръст е едно от малкото запазени свързващи звена⁷¹ между надгробната пластика от Късното средновековие (XIII – XIV в.) и паметниците от времето на Възраждането (Вълев 1979: 86 – 107; Любенова 1996: 25 – 26; Петкова 2016: 9).

Както беше посочено, всеобемащата природа на един универсален знаков комплекс означава, че можем да говорим по-скоро за типични начини на групиране на елементите на реалността, за преобладаване на едни аспекти над други, но не и за моносемия: универсалните матрици от този тип са по-начало инклузивни. Нещо повече, тази всеобхватна характеристика обуславя по-високият статус на универсалните комплекси от изолирания символ, доказателство за което е и повсеместното им разпространение. Така в българската каменна пластика светлината, изглежда, често се бележи със зигзагообразен триъгълен контур⁷², който може да обгражда един вписан кръст, но трудно

⁷⁰ Така, освен централният кръст, пространството на паметника може да бъде поделено/допълнено с по-малки кръстове в периферията, т.е. централното изображение се възпроизвежда навсякъде, където е възможно – повсеместна особеност на универсалните знакови комплекси (Топоров 2010: 18). Възможно е също така централната композиция да бъде допълнена с елементи, които загатват или очертават диагонали и така моделът да направи преход към *елбетница* (често само загатнат с т.нар. „букели“/полусфери). Още един вариант е кръстът световно дърво, което поделя пространството на симетрични части, а под него е мотивът „глава Адамова“ (Мутафов 1988: 82 – 83). Наред с това кръстът може да е вписан не само в окръжност, но и в очертание с правоъгълна или квадратна форма (напр. Петров 1965: 189; Игов 2013: 111, 113).

⁷¹ Авторите, работещи върху българската пластика, вземат приемствеността със средновековни форми като даденост, при положение че запазените паметници от това време се броят на пръсти. О. Петрова и Е. Колева разглеждат надгробните паметници от Плевенско като част от възрожденската мемориална пластика от XVIII – XIX в., но сочат връзката им с традициите на Късното средновековие, без последната да е конкретизирана (Петрова, Колева 2003: 165). М. Галанова пък твърди, че източнославянските надгробия в Средновековието са дървени, ето защо е много трудно да се осъществи сравнителен анализ (Галанова 2012: 262 – 264). Въпреки това и тя е убедена в приемствеността на символизма (с. 280).

⁷² В изследване, посветено на амулети на върховния небесен бог („гръмови/перунови бравди/стрели“), руският археолог Владислав Даркевич предлага интерпретация на зигзага като символ на мълнията. Той сочи архаичния произход на тази орнаментация и я нарича „космологична“. Връзката на мълнията със соларните символи той отнася към представите, че слънцето е източник на мълнии (Даркевич 1961: 92 – 94, 98).

може да се приеме, че тази кръстна композиция е соларен знак. По-надолу ще се опитам да илюстрирам съчетаването на небесния, соларния и астралния аспект в киселевския оброк „Св. Илия“, който съдържа тъкмо вписан в *клетачица* централен кръст. Полисемията на този знаков комплекс изглежда паралелна също и на начина, по който се възприема св. Илия като номинален застъпник на един по-стар ураничен култ. По всичко личи, че многообразието от аспекти на светеца може да се търси в пластичния символизъм на изследвания тук оброчен паметник.

1.5. Полисемията в култа на св. Илия

Свети Илия като върховен господар на слънцето, небето, гръмотевицата и небесните стихии е сред най-почитаните покровители на оброци в България⁷³. Празникът му се чества от всички балкански християнски общности (Петкова 2016: 33; Теодоров 1972: 113) и всички източни славяни (Рыбаков 1981: 418; Иванов 1987: 504 – 506; Игов 2013: 10 – 11).

Значението на св. Илия като приемник на по-старо уранично оплодотворящо божество за една земеделска култура като българската е фундаментално. Масовото оброчно честване на светеца е обусловено от стремежа за предпазване от неблагоприятни атмосферни влияния (респективно от нуждата от оросяване на нивите). Впрочем такива са и доминиращите мотиви за издигане на оброк изобщо (Маринов 1984: 571 – 574; Маринов 2003б: 425). Отбелязани са множество случаи как дори след изоставяне на оброчната традиция в дадено селище, след като ударел град, жителите веднага подновявали ритуалите (Маринов 1984: 575; Теодоров 1972: 116; Мутафов, Каменова-Борин 1988: 110; Христов 2004: 180). Както пишат едни от водещите изследователи на оброчните паметници в Северозападна България В. Мутафов и А. Каменова-Борин:

Така или иначе и в този случай сме изправени пред полисемията на изобразителния детайл и синтетичната семантика на символите.

⁷³ М. Петкова наброява 23 оброка на св. Илия на база систематизирания от нея материал. На второ място идва св. Георги – 19 оброка. Следва ги св. Петка – 12 оброка (Петкова 2016: 47 – 48). Статистиката, която правят В. Мутафов и А. Каменова-Борин, е още по-впечатляваща: от 334 изследвани оброка на първо място като оброчни празници е Илинден с 62 паметника (18,08%), далеч след него са Петровден и Гергьовден – респективно с 33 и 27 паметника (9,62% и 7,87%). Когато добавим в тази съпоставка и оброците, посветени на други покровители с уранични функции – безличното „за дъжд“ (14 паметника), (св.) Герман (4), Въртолома (1), Горещници (1), св. Кирик (1) – общият брой оброци, предназначени да подсигурят благоволенieto на небесните стихии, нараства на 84 (25,14%). Сходно е положението и в Западна България, където отново св. Илия е на първо място с 64 оброка (14,97% от всички изследвани) (Мутафов 2000: 351 – 352; вж. също Мутафов 1989: 206 – 208). Макар и непълна, статистиката все пак дава ориентир за значението на ураничния земеделски култ, разпределен между няколко покровителя, като св. Илия се оказва далеч най-почитан сред тях.

„Повсеместно в Михайловградско на оброците и празниците се гледа като на средство за предпазване от стихийни бедствия – град, наводнение, суша, и за осигуряване на дъжд“ (Мутафов, Каменова-Борин 1988: 105 – 106; вж. също Маринов 1984: 572, Гуревич 2005: 240 – 246). Като цяло, почитането на светците е функционално подчинено именно на посочените задачи⁷⁴, докато връзката им с ортодоксалните жития изглежда номинална (Мутафов, Каменова-Борин 1988: 106; Мутафов 1989: 216 – 219; Мутафов 2000: 351). Това важи не само за „ясно профилирани“ покровители на атмосферни стихии (св. Илия, св. (sic) Герман, вмчн. Въртоломей (sic), вмчн. Кирик и Юлита), но закрила от вредоносни небесни влияния се търси и от св. Георги и св. Пантелей. Без претенции за изчерпателност, горните наблюдения дават ясна представа за значението на оброчните култове, свързани с небето.

Сравнително-етнологичните изследвания разкриват ред прастари черти в култа на св. Илия, напр. каменните фетиши – „гръмови брадви“⁷⁵, които имат своите дълбоки корени в религиозните традиции не само на древните славяни⁷⁶, но и в индоевропейското минало. Типично за култ, който пази силни ар-

⁷⁴ Показателно е, че честванията се организират изключително през пролетно-летния сезон, когато нуждата от дъжд и защита от бедствия е най-голяма (Теодоров 1972: 113; Маринов 1984: 571 – 573; Маринов 2003б: 426; Мутафов, Каменова-Борин 1988: 106).

⁷⁵ Каменните „гръмови стрели/ брадви“, свързани с култа на св. Илия, се използват при очистителни ритуали (Елиаде 2012: 110), а в народната медицина – и за гадаене (Даркевич 1961: 98; Макашина 1982: 97). В славянската апокрифна традиция вярата, че свещеното знание пада от небето под формата на говорещ камък или на огромна тежка книга се съдържа в текстове като популярната у нас „Епистолия за неделята“ (известна още като „Камък падна от небето“), както и в руската „Гълъбова книга“ (Епистолия за неделята 1982: 265; Голубиная книга 1991: 35 – 36). Фетиши, които свързват хтоничния аспект (камъка) и небесния (гръмотевицата), са типични за повечето индоевропейски „аналози“ на св. Илия, напр. свещеният кремък (*silex*) на Юпитер, „символ“ на мълнията, двойният чук-брадва на скандинавския Тор и лабрисът – символ на върховната власт на Зевс, наследил бравите чукове от каменната ера (Лосев 1996: 133). Понякога фетишът се мисли като самия бог (Зевс лабрис, *Jupiter Lapis*) (Вълчев 2022: 25; Радев 2018: 265) или като възплъщение на божествената потенция (Елиаде 2012: 80; Лосев 1996: 128, 134, 138 – 139), а едва по-късно се трансформира в атрибут на антропоморфизирани божества. Двустранната симетрична ориентация на част от тези символи (лабрисът, ваджрата на Индра, символите на Юпитер по римските щитове, северноевропейските брадви амулети) отразява слятата гибелно-животодаряваща потенция на небето – напр. Тор убива с чука си, но и благославя с него (Видение Гюльви 1970: 84), Перун е гръмовник, но и лечител (Георгиев 2016: 351) и изглежда тъкмо принципът на двойственост/ енантиосемия прави подобен тип симетрични фетиши толкова разпространени.

⁷⁶ Един от ключовите извори за ранната история и култура на славяните Прокопий Кесарийски (VI в.) сочи, че главният им бог е „творецът на мълниците“ и тъкмо той е „единствен господар на всичко“ (*ἀπάντων κύριον μόνον*) (Procopii De bellis 7.14.23).

хаични остатъци⁷⁷, образът на св. Илия е поливалентен⁷⁸ и ентантиосемичен⁷⁹ (Елиаде 2012: 95, 106, 110, 117). Светецът докрай не губи слятата си гибелно-животодаряваща характеристика: функцията му на защитник на посевите и осигурител на плодородието се съчетава органично с небесната гневливост и непредсказуемост (Георгиева 2013: 231 – 232). Именно като „фасада“ на по-стар култ⁸⁰, библейският пророк се оказва негов успешен юдео-християнски

⁷⁷ Повечето изследователи на култа на св. Илия нямат колебания относно предхристиянската му структура. Не е съгласна М. Беновска-Събкова, според която не става дума за наслагване на християнски мотиви върху езически пласт, а доминиращ е „евангелският“ (sic) разказ, прекодиран от езика на фолклора (Беновска-Събкова 1993: 120). След като излага тезата си, тя коментира авункулатната йерархия между „вуйчото“ Илия и „племенника“ Христос, която обаче не е относима към християнството и Стария завет, но е исторически засвидетелствана при траките (с. 121). Тезата ѝ: „очевидно характеристиката си на гръмовник в народните култове св. Илия дължи в много по-голяма степен на християнския първообраз, отколкото на паганизма“, буди резерви (Беновска-Събкова 1993: 107, 123).

⁷⁸ Характерна за повечето индоевропейски уранични божества (Елиаде 2012: 95). Заслужава отбелязване също поливалентното възприятие на „предшественика“ на св. Илия Перун в някои балто-славянски традиции („Перунъ естъ многъ“) (цит. по Гейшор 1986: 125): представата за него може да е свързана с посоките на света и сезоните (4), дните от седмицата (7) или просто да обобщава множественост (Иванов, Топоров 1988: 303 – 304). Почитането на Юпитер по нашите земи, изглежда, също запазва своята поливалентност (Вълчев 2022: 20 – 22; Радев 2018: 265 – 266). В надпис от Нове богът е *fructorum conlator*, т.е. освен общоимперски върховен бог, той не се разделя и със земеделско-оплодотворящите си аспекти (Вълчев 2022: 55). Ред епитети свидетелстват за контаминацията му с местния тракийски Збелсурд (с. 56, 73 – 76). Според И. Вълчев влиянието на римския култ върху последния е минимално (с. 77, 81, 87), а отъждествяването на двете божества „несъмнено е резултат от обща индоевропейска представа за бог на ясното небе, но и на атмосферните явления“ (Вълчев 2022: 99).

⁷⁹ Така св. Илия е управител освен на небесните стихии и на земята: „На св. Илия се паднало летни гръмотевици и светкавици; паднало му се земята в дълбине и небето във висине.“ „... кога иска пуска дъжд, кога не иска, прави суша и пука земята в дълбине и ширине та пропадат хора в тия пукнатини“ (Маринов 2003а: 372, 374).

⁸⁰ В българската митология св. Илия остава познат предимно като непредсказуем небесен персонаж с аграрно значение. Но въпреки че измества ономастично Перун в народния култ, той запазва епитетите му (Гръмодол, Гръмовник и под.) (Стаменова 2013: 231). При това името Перун не само остава под формата топонимични и фитонимични реликти, а богът йерархично е изместен надолу до статуса на евхемеризиран български владетел в митичната генеалогия на Христати Павлович (Павлович 1844: 11). В руската традиция пък са открити военните и героическите аспекти на св. Илия: той е контаминиран и с героя Иля Муромец (Иванов 1987: 504 – 506; Толстие 1982: 83 – 89, 94), и с Перун в качеството му на аристократичен бог на войната, почитан от князете и техните дружинници. Така при сключването на мирния договор между Византия и Киевска Рус през 944 г. много от хората на княз Игор, вече кръстени по това време, принасят клетва тъкмо в църквата на св. Илия (История Византии

заместител⁸¹. Не е случайно, че ключов елемент в почитането на покровители-те на Горещияците (15 – 17 юли) и Илинден (20 юли) – празници на слънцето и огъня – е пасивното въздържане от работа: те се честват „с обратен знак“, т.е. за да не вредят⁸². Ураничното божество трябва да бъде омилоствено, а показател за значението на култа е фактът, че за осигуряване на дъжд (респективно – за сухо време) се предвижда цяла серия допълващи ритуални мерки (Пемперуга, Герман, Змей и т.н.), което не е характерно за другите календарни празници (Маринов 1984: 163 – 168; Маринов 2003б: 442 – 443; Вакарелски 2007: 479; Мутафов, Каменова-Борин 1988: 106)⁸³. Наред с централното значение на култа към св. Илия, комплексът ритуали, свързани с осигуряването на дъжд и защита от небесните стихии, се оказва и изключително жизнен по българските земи: и в Киселево, и в Северозападна България приблизително до средата на XX в. (Мутафов, Каменова-Борин 1988: 101; Петкова 2016: 10). За връзката на тези *ad hoc* обреди с почитта към древно уранично божество говорят народните етимологизации на имената на някои ритуали⁸⁴. Извършвани с максимална сериозност⁸⁵ и сочени като едни от най-архаичните, те се

1967: 232). Наред с това в Рус култът към Перун е заместен от този на св. Илия с голяма лекота – факт, с който се обяснява защо древнославянският бог рядко фигурира в съчиненията срещу езичниците (Рыбаков 1918: 419 – 420).

⁸¹ Като старозаветен племенен „шаман“, властващ над огъня и дъжда, той доказва силата на „живия бог“ Саваот в ритуално състезание срещу 850 пророци на Ваал, които, след като побеждава, заколва до един (3 Цар. 18). Като съживяващ мъртви (3 Цар. 17, 20 – 22), обричащ на гибел (4 Цар. 1, 16) и възнесен на небето (4 Цар. 2, 11), пророкът се доближава максимално до божествен персонаж и пасва функционално на ураничния „профил“, който освобождава блага за хората (дъжда), но от друга – е напълно способен да наказва и проявява капризна жестокост.

⁸² Според легендата „Св. Илия не си знае деня, иначе би избил света“ (Маринов 1984: 163). Впечатление прави устойчивостта ѝ: неин вариант е записан от Валентина Васева през 90-те години на XX в. сред българите в Румъния (Васева 2023: 141).

⁸³ Но дори календарните празници, свързани с осигуряване на защита от град и дъжд, са цяла поредица: Герман градушкар (12 май), Вартоломей (11 юни) и др., като изглежда ключовите се свързват с името Герман (Вакарелски 2007: 480; Толстые 1982: 69).

⁸⁴ Герман (от „гърмеж“) и св. Вартоломей („върти облаците“) (Вакарелски 2007: 479 – 480). Последният се смята за покровител на наводненията, светкавиците, бурите и горещините, т.е. функционално се припокрива със св. Илия (Мутафов, Каменова-Борин 1988: 106). Въпреки че Д. Маринов прави изрично разграничение между обряда за дъжд/суша и празника на Герман градушкар (12 май), етимологичната и функционална връзка между тях е очевидна (Маринов 2003б: 442).

⁸⁵ Напр. при локалния вариант Герман жаба в Монтанско (Миков 1982: 73 – 74). Вж. също Арнаудов 1971: 206. Отделно от народните етимологии, лат. *germanus* – „еднокръвен, роден“, кор. *germen* – „зародиш, потомък“ (Дворецкий 2000: 347), насочва към антична синкретизация на местен култ (възможно само номинална), а същностно – към (фиктивно или реално) човешко жертвоприношение на дете (срв. малкия размер на обредната кукла, както и теренните наблюдения на Ц. Гинчев, цит. у Арнаудов 1971: 205). За номинална синкретизация на местни и антични култове вж. напр.

смятат за важни дори за реконструкцията на индоевропейската митология (Арnaudов 1971: 204 – 212; Покровская 1983: 84; Толстые 1982: 49). Езическата упоритост на тези обичаи се оказва досадна даже за доайена на българската етнография⁸⁶.

Предвид изложеното, в обстоятелството, че патрон на централния киселевски оброк е св. Илия, не само няма нищо нетипично, а той е отражение на общата картина в Северозападна България и дори на по-широката балканска и славянска рамка. Но архаичните рудименти на този култ, ако и да не могат да дадат насоки за датировка, насочват към обяснение за общата „нехристиянска“ визия на изследваната пластика. Сред тях бих открил на първо място ярко изразената ѝ полисемия. Приемствеността на култа с по-стари пластове изглежда може да предостави насоки за реконструкцията на символиката, която се вписва в художествените жалони на пластиката от XIX в. само като отделни части, но не и като техния сбор. В тази връзка заслужава да отбележим, че във формата на оброчните паметници, посветени на св. Илия по българските земи, не може да се проследи унифицираност: монументите са разнообразни, а най-масово срещани в каталога на М. Петкова са кръстовете кукли⁸⁷, като повечето запазени образци се датират по надписите им в XIX в. Кръговидни оброци на св. Илия не са представени в каталога на изследователката.

Част II. Семантика на оброчната пластика „Св. Илия“ от с. Киселево

Както вече посочихме, в традиционната българска каменна пластика изобразителният код не залага на завършено реалистично изваяние. Дори ако даден аспект доминира (напр. соларният), паметникът рядко представлява конкретно изображение (на слънцето), а е на първо място неразчленен знаков комплекс. По всичко личи, че киселевският оброк „Св. Илия“ е типичен пример за това как един подобен универсален комплекс не може да се разбере като сбор от изолирани семантични стойности. Нещо повече: принципът на синтеза дава съвсем ново значение: че цялото е повече от своите елементи и че именно то, а не частите, има по-висока символична натовареност. Композицията на паметника слива небесните проявления в универсален знаков комплекс, който подчертава симетрията на небесната сфера и нейните аспекти: небе, слънце, звезда, сияние, Вселена, единство на небето и земята. Нека последователно разгледаме семантично-структурните му дялове.

Златковская 1978: 223. Предвид широкото разпространение на личното име Герман в Рим и Византия, тракийската етимология на Иван Басанович не изглежда убедителна (Басановичъ 1891: 109).

⁸⁶ Във връзка тъкмо с тези традиции Д. Маринов съвсем открито нарича българската народна вяра „идолопоклонска“ (Маринов 1984: 47 – 48, 163).

⁸⁷ Вж. Петкова 2016, № 23, 27, 30, 32, 36, 60, 99, 105, 112, 119, 121 – 127, 171, 185, 188, 192, 144 – 149, 151 – 163, 183, 186, 189 – 194, 214, 220, 221, 223.

II.1. Общата кръгова композиция

Общата кръгла форма с пет рамена, която прави киселевския паметник да изглежда толкова нехристиянски, може да се свърже с небесната сфера – напълно закономерно за ураничен покровител. Тъкмо този структуроопределящ елемент предава небесен символизъм (вкл. соларен и астрален), а съчетанието му с пет рамена и сияние *клетачица* допълва този основен семантично-структурен дял. Така самият пластичен образ се припокрива със и косвено потвърждава събраните устни сведения, че оброкът е посветен на св. Илия.

Разполагаме с етнографски, езикови, археологически, изкуствоведски и др. данни, които сочат, че семантично кръгът е заместител на небето и на слънцето. Българската и сръбската традиционна култура го обозначават с думата *коло*⁸⁸: „кръг, колело, кръгов танц, обрч“ и др. Етимологично кръгът може да обозначава както небосвода, така и земята⁸⁹, но също и времето, и целия обем на пространството (Топоров 2010а: 31 – 32). Както може да се очаква от един универсален символ, почти веднага се сблъскваме и с полисемантичната му природа⁹⁰. Лексемата *коло* лесно се развива от „колело“ в „каруца, колесница“⁹¹, а в индоевропейските митологии последните са типични атрибути на боговете гръмовници, както и на св. Илия. Семантиката ѝ има отношение и към смяната на сезони, природни ритми и др.⁹² Наред с това преходът кръг > колело със спици > универсален космологичен символ е също разпространен⁹³. Според

⁸⁸ Общослав. *kolo*, дисимиляция от **koklo*, гр. *κύκλος* (Младенов 1936: 195 – 196); <https://lexicography.online/etymology/%D0%BA/%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%BE%D1%80%D0%BE%D1%82> (07.2024).

⁸⁹ Идиомът „об-кръж-(а)-ващият/ за-об-(и)-кал-(я)-щият ни свят“, кор. *кръг* и *коло* (БЕР VI 2012: 743), ясно сочи коя е геометричната форма, мислена като гранична за космос/ хаос, дом/ външно пространство. Срв. наречията *о-коло*, *о-коло-врѣст* – около кръга. В речника на Н. Геров: *кол*, *коло* – около (БЕР VI 2012: 845). Кръг от праслав. *kragъ*, ие. **krongho-s*, заето в рум. като *crîng* от стб. със знач. „мелничен барабан“, но и „небосвод, небосклон“ (БЕР III 2012: 39).

⁹⁰ Освен като соларен символ, изследователите сочат магическото значение на кръга като оградащ знак, благодарение на който възникват опозициите сакрално/ профанно (Теодоров 1972: 66; Бидерман 2003: 210; Петкова 2016: 91).

⁹¹ Напр. бълг. *коло* > *кола*“, др.-инд. *cakrās*, *cakrām* „колело“, гр. *κύκλος* „кръг“, но тохар. *kukāl* „каруца“: <https://lexicography.online/etymology/%D0%BA/%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D0%B5%D1%81%D0%BE> (07.2024); Бидерман 2003: 209 – 211.

⁹² Рус. *коловорот* – „кръговрат“, се отнася както за смяната на жизнените ритми, така и за символи, които отразяват вселенското движение.

⁹³ Така във везбената орнаментика от Северозападна България символи като *коло*, *големото коло*, *елбетица*, *колетията* според И. Коев са орнаменти-елбетици (ил. № 738, 740, 742 Коев 1951: 80). Авторът също така прави връзка между татуирането и везбените орнаменти, като цитира две снимки (от монографията на **Moszyński, K.** *Kultura ludowa słowian, część II*, 2. Krakow, 1938, fig. 20, 21) – едната на жена от Средна Босна с татуирани по ръцете соларно-космически орнаменти, които наподобяват изследвания тук киселевски оброчен паметник. Въпреки малкия формат на черно-бялото изображение, на ръцете ясно личат символи, състоящи се от кръст, вписан в кръг

Б. Рибакков *коло* е смислово съответствие на бълг. *хоро*) – лексикални когнати на името на славянския бог Хърс/ Хорс, когото славистите интерпретират като бог слънце⁹⁴. Рибакков смята култа му за особено древен, а остатъците – видими тъкмо в ритуалната лексика като *хоро/ хороход* (Рыбаков 1981: 433 – 434). Така, поливалентният универсален знаков комплекс, на който съответстват понятията *коло/ хоро*, обединява геометричния модел, кръговрата на небесните светилища, танца, небесната и слънчева символика със зооморфни аспекти. Горните конотации на кръга са характерни и за други индоевропейски и средиземноморски уранични култове⁹⁵. В средновековните славянски религиозни представи небесното пространство може едновременно да получи персонализиране (Перун, номинално заместен от св. Илия) и да се мисли в рамките на строг геометричен (кръгов) модел⁹⁶. Като универсален знаков комплекс, свързан с небето и космоса, такъв модел е представен и в култовете на други уранични божества като гръцкия Зевс⁹⁷ и римския Юпитер⁹⁸.

с лъчи. Редом до него авторът е поместил още едно изображение на космологични символи татуировки, част от които представляват кръст, вписан в кръг с лъчи (изобр. № 8, 12, 13, 15, 17, 19, 24 – Коев 1951: 15 – 16).

⁹⁴ Към отъждествяването на Хорс със слънцето се присъединява и В. Топоров, а Анчо Калоянов го свързва с голям брой топоними и антропоними по българските земи (Калоянов, 2000: sine pagina).

⁹⁵ Срв. идеята за връзката на Лабиринта, в който живее Минотавърът, миксантиропичното възплъщение на Зевс, с култов танц и място, копиращо космологичен модел (Лосев 1996: 249; Бидерман 2003: 223). Хорото имитира лабиринта, а последният – движението на небесните светилища (Лосев 1996: 144). Танцът се „заплита“ с помощта на стъпките и схемата на движение, подобно на затвореното „заплетено“ пространство. Позовавайки се на разкопките на А. Кук и А. Евънс на Крит, Лосев сочи, че Лабиринтът е по-скоро орхестра (площадка за танци), на която били нанесени линии, насочващи движението на танцуващите. Тя наподобявала по-късните орхестри на античния театър, чиито подове също били застлани с мозайка. В този древен митологичен комплекс виждаме връзката на кръга, танца, който се „плете“, върховната власт на небесния бог, неговото свещено животни и гибелно-спасителния му атрибут – двойната бродва (Лосев 1996: 245 – 249).

⁹⁶ Кръговият план е основната характеристика и на капището на източнославянския небесен бог в м. Перыня, южно от Велики Новгород, Русия. Правилната му форма впечатлява археолозите с геометричната си прецизност (Седов 1953: 99; Гейшор 1986: 64 – 65; Рыбаков 1981: 419). Геометризацията на пространството личи в иконографията на севернославянския Свентовит („Светъл“), чието светилище в балтийския град Аркона има четири стълба, а самият идол е правоъгълна колона с четири лица, което Иванов и Топоров съотнасят със симетричния четиричастен модел на света в славянската митология (Иванов, Топоров 1988б: 420 – 421; Иванов, Топоров 1988в: 452, 454; Гейшор 1986: 102 – 105).

⁹⁷ У ранновизантийския компилатор Йоан Лид (VI в.) Зевс е посочен като производител на живота и е наречен „Небесен“ по „субстанцията“, чийто носител е кръгът. Тъкмо от тази кръгова „субстанция“ било създадено небето (Lydus 2017: 27).

⁹⁸ Мястото, ударено от светкавица, се смята за свещено и се огражда с кръгла ограда, подобна на кладенец – *puteal* (Радев 2018: 265).

Показателно е, че водещо място в българските апокрифни гадателни книги заемат т.нар. „Гръмници“ или „Мълниици“, които извършват предсказания главно по гърма. Два от тях се наричат едновременно Гръмник-Кръговник и Гръмник-Зодиак, който също се базира на кръга (Гръмник (Кръговник) 1982: 318 – 320; Гръмник (Зодиак) 1982: 321 – 324). Кръгът по обредните хлябове изобразява *връшняка* на небето, а самата *шарка* „кръг“ още се нарича „небо“ (Маринов 2003б: 17; Теодоров 1972: 74). Редица сръбски обичаи за гонене на градушка включват наричания, с които облакът се гони от селото и неговото землище. В тях също използват няколко инвокации, семантични заместители на облака: „*бого*“, „*Джермане*“, „*бјело говедо*“, но също и „*коло*“⁹⁹. Облакът директно се нарича бог и [св.] Герман/ Джерман, но като негови равностойни заместители се призовават зооморфните и геометричните му аналози – волът и кръгът (Толстые 1981: 60, 92 – 93, 103). Редица разновидности на обряда Пеперуда също са свързани с кръговата символика (Пеперуда с кръг) (Беновска 1981: 252).

Кдло е широко разпространен елемент в украсата на паметниците в Северна България, като заслужава внимание, че така се обозначават и някои варианти на розетата (Петров 1965: 210). По всичко личи, че двата символа – кръгът и розетата – стоят в тясна връзка помежду си.

II.2. Централната кръстна композиция

Един от елементите на паметника, които правят впечатление почти веднага, е, че принципът на космическата симетрия, заложен във вписания кръст, тук е обвързан с лъчението (ил. 6). Вписването на централната кръстна композиция в широка, подчертана зигзагообразна окръжност (*клетатица*), както и удвоеният контур на разширяващия се трапецовиден централен кръст, създават усещане, че ваятелят е търсил да подчертае тъкмо светлината. Акцентът върху сиянието изглежда закономерен в оброчен паметник, посветен на св. Илия, чието почитане е свързано със защита от суша, т.е. в крайна сметка със слънцето и горещината. На пръв поглед сме изправени пред противоречие с изложеното по-напред за вписания кръст, защото тъкмо в този паметник символът е толкова органично съчетан с други небесни и соларни аспекти. Но, струва ми се, дори и тук вписаният кръст не може да се интерпретира като изолиран слънчев символ. Първо, ако приемем соларна интерпретация на централната кръстна композиция, се изправяме пред изобразителна тавтология: слънчеви знаци биха били и сиянието, и вписаният кръст, и петте рамена, и дори общата кръгова композиция. Само по себе си смисловото припокриване не би било проблематично, доколкото традиционното изкуство изобилства от семантични дублажи, но в такъв случай паметникът би останал без ключов компонент: идеята за космическо единство, изразено чрез

⁹⁹ Тъй като се смята, че удавниците и други починали от неестествена смърт се намират между този и онзи свят, те са призовавани да помогнат срещу градушката с думите: „*Ој* (името на починалия) *води коло наоколо. Врати та бјела говеда тамо, не дај им овамо*“ (Толстые 1981: 103)

симетрията на четирите посоки и центъра. Кръстът се намира в центъра на изследвания паметник, а, както посочихме, тъкмо този елемент е сред най-устойчивите в българската каменна пластика (център = Вселена) и се среща повсеместно. Второ, централният кръст е мултиплициран по рамената на оброка – типичен похват при предаването на космологичния универсален знаков комплекс, сочещ усвояването/сакрализирането на пространството. В тази връзка заслужава отбелязване, че Илинден, конкурирайки се донякъде с Еньовден, се мисли също като срединно време и повратна точка („среди лято“) (Стаменова 2013: 231). Горното ни кара да се запитаме дали централният вписан кръст в паметник на св. Илия не препраща към времева симетрия, организирана около централния летен празник? Независимо какъв би бил отговорът на този въпрос, съчетаването на космическата симетрия, земното пространство и светлината е сред типичните варианти на универсалния знаков комплекс в българската пластика.

Можем да имаме предвид още два момента – лингвистичен и изобразителен. На първо място широко разпространените композиции на вписан кръст с *клетачица* у нас е възможно да отразяват семантичния преход светлина > свят = Земя, Вселена¹⁰⁰. С други думи, в тях, изглежда, е заложена идеята, че самото земно пространство се мисли като свързано със светлина (физически осветявано, но и ритуално сакрализирано – *свещено*). Ето защо наблюдението на Рыбаков за идиома „белият свят“, който той отнася към розетата (Рыбаков 1981: 455 – 456), изглежда уместно в случая с вписания кръст: когато дадено пространство бъде поделено по геометричната схема на вписания кръст, то се *о-свещава*, но при това си остава земно пространство. Разпространеното у нас съчетаване на вписан кръст и *клетачица*, изглежда, потвърждава синтетичното възприятие на светлината и вселената.

Второ, централната кръстна композиция на киселевския паметник е формирана по особен начин, който подчертава единството на два кръста – прав и диагонален (+ и x). Паметникът е образец за един художествен похват на изобразяване на *елбетица*, постигнат чрез двойните контури на централния кръст и еднаквия размер на формиращите го триъгълници. Казано по-просто: не веднага се вижда дали става дума за разширяващ се кръст или за фигура, наподобяваща колело със спици, а зрителят може да види ту едното, ту другото. Разграничаването им изисква по-продължително вглеждане. Триъгълниците, формиращи централните кръстни рамена, и „фоновете“ триъгълници между тях, са с еднаква големина и създават визуален ефект на изместване на кръстната композиция към x-образната равнораменна фигура, огледално и симетрично допълваща кръста. Имайки предвид качествено изображение, както и паралелизма между изобразителните кодове на българската шевица, каменна пластика и обредните хлябове¹⁰¹, може да тълкуваме тази „значимост на фона“ като похват, който

¹⁰⁰ Срв. вече цитираните езикови конотации на праслав. **swěť*.

¹⁰¹ Ефектът, при който неизвезаният фон формира фигура, огледална симетрична опозиция на извезаната главна („негативно-позитивно допълване на мотивите“, както го нарича Ю. Боева), подчертава значимостта и на „пълното“, и на „празното“ (Вакарелски 2007: 567; Боева 2018: 27 – 28). Изображението е една от характерните черти

подчертава еднаквата стойност на правия и диагонални кръстове, в по-широк смисъл – на очевидното и неочевидното¹⁰², „пълното“ и „празното“. По всичко личи, че именно визуалното кодиране на значимостта както на основната фигура, така и на фоновата, прави определени типове предаване на кръст особено разпространени в каменната пластика¹⁰³. Нещо повече: самото изображение е конструирано по начин, че да зададе на зрителя „гатанка“, „разгадаема“ чрез вглеждане и осмисляне. Този тип предаване на равностойността на фигурите + и х ни дава право да говорим именно за *кодиране*¹⁰⁴: зрителят е изправен не пред две, а пред една осемирайна фигура, сливаща два кръста. Посоченият традиционно „шифрован“ изобразителен елемент дава още едно основание за извода, че сме изправени пред космологична матрица, конотираща цялостност и изградена от симетрии и опозиции: два кръста, съчетани в *елбетица*.

Предвид изложеното, имаме повече основания да тълкуваме централната композиция на паметника като маркер на вселенското единство и симетрия, а светлината и слънцето – като интегрални части от тази цялостност. Сливането им може да се свърже с поливалентността в култа на св. Илия като господар на небето, бурите, слънцето, светлината, земята и др. И ако соларният и астрален аспект имат ключово значение в паметника, те, струва ми се, са отразени не толкова в централната кръстна композиция, колкото в рядката символика на петте рамена, които наподобяват повече звезда, отколкото кръст. На този етап техният символизъм надали може да получи еднозначен отговор заради няколкото възможни конкуриращи се тълкувания. По-долу разглеждам алтернативите, които в крайна сметка насочват към един и същ символизъм.

II.3. Петте рамена на паметника: модифицирана шестлъчева розета или антропоморфен соларен код?

Първата възможност е да разглеждаме петте рамена/лъча като модифицирана шестлъчева розета (пет рамена плюс основа), или „гръмов знак“ – символ

на традиционния шевичен изобразителен код, който изисква от зрителя да го „разгадае“, вглеждайки се в композицията. Кръстът по обредните хлябове също може да се формира „негативно“ (Янева 1989: 88). Срв. начина на изобразяване на вдвоен кръст, подобен на този върху киселевския оброк, върху коледен хляб (*богова пита*) у Маринов 2003б: 59, 113, № 113.

¹⁰² Визуалното контрастиране на светлото и тъмното е един от характерните начини, по които шевичата изразява същата идея. Тъй като работи с цветове, тя има на разположение по-богата и сложна фигурална орнаментация от каменната пластика.

¹⁰³ Сред разпространените похвати за изразяване на семантичната равноценност на две допълващи се фигури са: 1. централен кръст, в който фонът представлява четири листенца, формиращи диагоналите на *елбетицата*. Четирите главни посоки (горе, долу, ляво, дясно) са предадени като разклоняващ се вдвоен кръст с извиващи се рамена (вж. напр. изобр. № 3, гробен паметник от с. Бутан у Петров 1962: 18). 2. вариант с прави триъгълни разклоняващи се рамена, аналогичен на киселевския, вж. у Ангелов 1985 (изобр. № 1, антропоморфен кръст от с. Ракево, Врачанско).

¹⁰⁴ Вж. за кода на обредните хлябове Янева 1989: 99 – 100.

на върховното небесно божество. Розетата, особено типът, който напомня едновременно разлистен цвят и звезда/лъчение и който най-често се интерпретира като соларен символ, е изключително популярна в българския ръкописен орнамент¹⁰⁵, дърворезба и каменна пластика (Иванов, Топоров 1987: 153; Любенова 1996: изобр. № 137, 139, 134б, 136, 120, 11б, 107б, 108а, 107а, 104, 78, 81, 76, 130, 140, 166; Петкова 2016: 92; Галанова 2012: 260; Ангелов 2000: 6 – 7, 10; Петрова, Колева 2003: 180, 185; Игов 2013: 18 и др.), но при настоящата степен на изследваност е изключителна рядкост целият паметник да е оформен като такава.

В индоевропейските култури шестлистната розета или колелото с шест спици е широко разпространен соларен и ураничен символ, известен още като „колелото на Юпитер“ (Рыбаков 1981: 295)¹⁰⁶. В Долна Мизия розетата се среща относително рядко в иконографията на Юпитер/Зевс/Збелсурд (Вълчев 2022: 62 – 84)¹⁰⁷. В източнославянски контекст символът е познат като „громовай знак“¹⁰⁸. Полисемията изглежда е валидна тук: Лосев подчертава паралелизма в семантиката на слънцето и звездата, съответно на свързаните с тях

¹⁰⁵ В периода X – XVIII в. розетата системно присъства в орнаментацията на ръкописите (Джурова 1979: 4; Райков 1979: 3).

¹⁰⁶ Бичата хипостаза на Зевс се изобразява със свастика или розета между рогата, отразяваща трансформацията на бика в съзвездие (Лосев 1996: 145, 217). Келтският бог гръмовник Таранис също е познат като „бог на колелото“, често изобразяван с колело розета (напр. върху котела от Гундеструп), като хиляди вотивни колелца, вероятно свързани с неговия култ, са открити в светилища в Северозападна Галия. Колелото е един от свещените келтски символи, свързани както с небесните стихии, така и с колесницата (Lloyd 2019: s.p.; Wirght 2022: s.p.). Идентично на българските образци изобразяване на шестлистни розети откриваме върху ирландските кръстове (Кроуфорд 2007: 35, 124, обр. А, В., обр. 21, 23), а розетата е известна и като символ на бога слънце (Митра/Михр) в изкуството на Предна Азия (Армения) (Тревер 1953: 93).

¹⁰⁷ Паметниците са само от Долна Мизия. Не са ми известни изследвания върху Горна, т.е. района на дн. Северозападна България. В релеф, намерен край с. Марковча, Новопазарско, посветен на Зевс, е изобразен жрец в момент на жертвоприношение, бик с жертвен пояс, а над него – розета (Тодоров 1928: 51). Вж. също изобр. № 93 (розета в основата на олтара на Юпитер), № 137 (изображение на Юпитер и женско божество, а над тях – композиция със седем броя шест- и четирилъчеви розети) и възможно – № 176 (олтар с розета или кръг в горната си централна част) в каталога на И. Вълчев (Вълчев 2022: 98, 363, 369).

¹⁰⁸ Според Рыбаков на глинени календар от Черняховската култура (IV в.), намерен край Киев, денят на Перун (20 юли) е отбелязан с „гръмов знак“. В източнославянските народни календари до началото на XX в. денят на св. Илия е отбелязван с изображение на колело с шест спици (Макашина 1982: 83). Подобни „гръмовни знаци“ са използвани като апотропей срещу мълни или пожар (Рыбаков 1981: 296 – 298, 419, ил. на с. 455; Макашина 1982: 83). И макар редица хипотези за връзката на колелото с шест спици с небето на видния славист да са проблематични (Рыбаков 1981: 300 – 303), относително сигурният довод изглежда наименованието „громовай знак“.

божества¹⁰⁹, а, както посочихме, Рыбаков смята, че „гръмовият знак“ може да обозначава и идеята за „белия свят“, т.е. цялата Вселена (Рыбаков 1981: 455 – 456). Цветето розета в средата на обреден хляб в Еленско се тълкува като звезда (Теодоров 1972: 74), а М. Галанова аргументира още една негова интерпретация: като зрителен орган, Божие око, което има както функцията на апотропей, така и унищожителна сила (Галанова 2012: 260).

В орнаментацията на традиционната българска пластика розетата (*шарено кòло/тройно шарено кòло/цветно кòло*), включително вписана в кръг, е много разпространена, а флоралните ѝ обозначения (*цвѣкъе, китка* и др.) (Петров 1965: 210) отново препращат към полисемията на символа (срв. Перун – перуника). Тази, изглежда, е причината малкото сигурно асоциирани със слънцето *шарки* по обредните хлябове да имат шест усукани тестени „лъча“, аналогични на розетата (Маринов 2003б: 280). Кръгът също обозначава едновременно слънцето и небето (Маринов 2003б: 17). Предвид масовостта и сигурната интерпретация на символа в ред индоевропейски култури, в т.ч. в славянски и български контекст, отбелязаната му връзка с 20 юли, възможността оброчен паметник на св. Илия да има формата на розета изглежда закономерна. Ако приемем тази трактовка, шестият лъч в киселевския оброк изглежда заменен от трапецовидната основа. С вдлъбнатите си навътре рамена последната създава впечатление за издигане, напр. изгряване на слънце или небесно светило, а с ширината си, която далеч надвишава тази на останалите пет рамена, тя създава впечатление за неразделимост на Небето и Земята, а, както видяхме, уранично-хтоничният дуализъм е характерен за култа на св. Илия. Но горната интерпретация поражда и съмнения: ако приемем, че пред нас е модифициран „гръмов знак“, трябва да отбележим асиметрията му, която по начало не е характерна за този ураничен символ. Разположението на рамената по кръговия контур на паметника насочва към недопълнен космологичен универсален знаков комплекс *елбетица* (съединени прав и диагонален кръст), която запазва симетрията си само в горната част, а долните вертикал и диагонали са заместени от основата. *Елбетица* с осем лъча не може да се изключва като вариант на „гръмов знак“, но най-често ураничните розети са шестлъчеви. Отчитайки изобразителния принцип на сливането, интерпретацията на паметника като модифициран „гръмов знак“ е възможна. Доминирането на кръга (небето) компенсира асиметрията и създава впечатление за завършеност. Но още едно обяснение за асиметричното комбиниране на универсалния знаков комплекс би могло да се търси в стремежа на ваятеля да подчертае връзката небе – земя или да предаде семантика, свързана с числото на рамената.

Това ни води към втори вариант на интерпретация на петте рамена на паметника като петлъчев звездообразен/ соларен символ. Могат да бъдат приве-

¹⁰⁹ Гр. *ἄστρον* и *ἄστῆρ* могат да обозначават звезда и слънце. На първо място епитета „Астерий“ – „Звезден“, притежава Зевс, а след това – негови антропоморфни и миксантропични хипостазии, напр. Минотавърът, отъждествяван с нощното звездно небе и слънцето, изобразяван с тяло, осеяно със звезди (Лосев 1996: 144, 146, 156, 238, 240). Паралелизмът сияние – слънце – звезда е широко засвидетелстван в индоевропейските митологии. Вж. напр. за балтийски аналози Иванов, Топоров 1987а: 463.

дени аргументи в подкрепа за хипотезата, че става дума за числов символизъм, а не за модифицирана шестлъчева розета. Възможно обяснение защо лъчите на паметника не са шест (розета) или осем (*елбетица*), а пет, е те да насочват към антропоморфна структура. Човешкото тяло в средновековните български естественонаучни текстове се мисли като съставено от пет части: глава, две ръце и два крака, която ни е позната от старобългарски преводен текст на Гален (Георгиев 2011: 58; Средкова 2008: 151; Бидерман 2003: 326). Идеята за петчастния строеж на човешкото тяло (както и за „седемте небеса“¹¹⁰) е предхристиянска, а връзката на тялото с числото пет е може би най-обстойно изложена в учението на питагорейците¹¹¹. Петицата обаче е крайно рядка не само в каменната пластика¹¹², но и в апокрифните космологии, където доминират числата четири¹¹³, седем¹¹⁴, осем¹¹⁵. Това е обяснимо предвид акцента им върху паралелизма на стихии и субстанциите, изграждащи човешкото тяло (т.е. отново върху космическото единство), а не върху визуалното възприятие на неговата структура. Но ако кодът пет се среща рядко в българската пластика, то антропоморфизмът, особено в кръстовете кукли, е широко представен¹¹⁶.

¹¹⁰ Според версия на мита за Кадъм основаната от него Тива е седемвратна, защото е изградена „по образа на небесните висини в седем пояса“ (Нонн Панополитанский V.62–67, 87 1997: 53). Съгласно орфическата космология мирозданието се състои от седем небесни дяла, ето защо Дионис-Загрей е разкъсан на седем части (Лосев 1996: 182), а в неоплатонизма през числата 3 и 7 се проявява висшето изначално единство (монада) (История Византии 1967: 400). Седемчастната небесна структура е характерна още за близоизточните култове (Елиаде 2012: 130) и за средновековния Запад (Льо Гоф 1999: 178).

¹¹¹ Към тази структура се добавят още петте сетива, вътрешните органи (бъбреци, бял дроб, далак, сърце, черен дроб). Вж. повече за питагорейската космологично-антропологична нумерология у късноантичния философ Ямвлих (III – IV в.) (Ямвлих 2020: 379).

¹¹² Известни са ми само три кръстовидни паметника от с. Комщица и Мало Малово, Драгоманско, по скици в публикация на П. Петров от 1962 (Петров 1962: 18, 21, обр. 2, 7), които могат да се свържат с нумерологичния код 5. Те имат формата на кръст (три рамена), но в долната си част и две допълнителни, по-тесни хоризонтални рамена, с които общият им брой става пет. Но структурно те са кръстовидни и силно се отличават от кръговидния киселевски паметник.

¹¹³ Базова симетрия, посоките и осите на света.

¹¹⁴ Седмичен цикъл-първотворение, нива на пространството – „седем небеса“, седемте добродетели на Адам, седемте велики греха и др. (Разумник 1982: 337); човекът е създаден от седем съставки и има също толкова сетива (Книга за светите тайни Енохови 1982: 58); земята е запечатана със седем печата и със седем времена (Слово за пророк Йеремиа 1982: 78) и др.

¹¹⁵ Първочовекът Адам е създаден от осем стихии: тялото от земя, кръвта от морето, костите от камък, душата от вятъра, разума от облак, очите от слънцето, мисълта от ангелска бързина (Разумник 1982: 336).

¹¹⁶ Напр. релеф от църквата в с. Столът, 1859 г., в който ктиторият е изобразен като кръст (Каменна пластика 1973: 80). „Народният космически модел определено е антропологичен“ – изтъква Иваничка Георгиева (Георгиева 1993: 75).

Доколкото сме изправени пред символизъм, обединяващ соларните и астрални аспекти, интерпретацията на петте рамена на киселевския оброк като отражение на антропоморфна структура може да бъде подкрепена с фолклорни паралели. В българската митология слънцето се мисли не просто като антропоморфно, но в принижено битов план: то има майка, жени се за земна невеста, спи, сърди се и т.н. (Георгиева 1993: 19 – 21; Вакарелски 2007: 378 – 379). Антропоморфизмът при изобразяването на слънцето в българската традиционна пластика (като кръгло лице) не подлежи на съмнение (вж. Каменна пластика 1973: 75, Мутафов 1988: 83; № 295Б, № 299Б Петкова 2016: 262, 264). Но тъй като киселевският паметник не е реалистично изображение, а универсален знаков комплекс, може да се мисли, че ваятелят е избрал да предаде соларната символика чрез кода, отразяващ частите на човешкото тяло.

Алтернативна, допълваща интерпретация на антропоморфния код пет е и астралната – в общ смисъл като светило (срв. идиома „небесно *тяло*“). Някои фолклорни топоси свидетелстват, че звездата и слънцето са семантично взаимнозаменяеми¹¹⁷. В българската, както и в други традиционни култури, понятията за човешко тяло и звезда/ слънце също са свързани¹¹⁸. При това светилото се асоциира с различни зони от тялото, но и с неговата цялост. Главата, като най-ценната част от човешката структура, се съотнася с небето и първотворението (срв. мотива „глава Адамова“ в каменната пластика – Мутафов 1988: 78 и сл.); тя е средоточие на жизнената сила и синоним на човека изобщо (Галанова 2008: 31 – 32; Мазалова 2001: 14 – 16). В традиционната пластика главата се изобразява като несъразмерно голям от гледна точка на реалистичната пропорция кръг (вж. напр. Каменна пластика 1973: 78). Този канон има редица славянски паралели¹¹⁹. Вписаният в сияние кръст върху „главите“ на българските надгробни кукли¹²⁰

¹¹⁷ Така за топоса „юнак със звезда на челото“ срещаме следния вариант: „снощи се дете родило с голяма личба на чело: ясно му слънце греяло“ (Маринов 2003а: 242). Вж. също Манова 2008: 385. В народната митология слънцето и звездите са в най-тесни родствени връзки (Вакарелски 2007: 378).

¹¹⁸ Вж. Фрейденберг 1998: 111. Според народното поверие звездите са равни по брой на хората, а с раждането всеки човек има своя звезда, която също се ражда и умира (Вакарелски 2007: 377). Харизматичното тяло (герой, юнак, владетел и др.) в народната митология е източник на светлина, сравнява се със и се намира в родствени връзки с небесните светила (Василева 2008: 602). Руските фолклорни герои също имат на челото светъл месец, а на тила – чести звезди (Мазалова 2001: 19). Срв. фолклорното прозвище на покръстителя на Киевска Рус Владимир Святославович (956? – 1015) в *билините* – „Красное Солнышко“.

¹¹⁹ По руските народни представи и небето, и главата имат кръгла форма и последната доминира структурно над останалите части (Мазалова 2001: 14 – 15).

¹²⁰ Пример е надгробна каменна кукла от старите гробища на с. Киселево. Главата ѝ е с кръгла форма с вписан централен кръст, оброчен от двойно сияние – два концентрични обръча *клетчица* (ил. 9). Този паметник от старите гробища е запазен, само защото е преизползван в основите на селското училище, строено в периода 1920 – 1923 г. Сградата на училището се руши, но старите надгробия, рециклирани в основите, личат ясно (ФтАИФ 1967 № 247 – 328).

е семантичен комплекс, който може да получи широк спектър интерпретации¹²¹. Сиянието на главата и асоциирането ѝ с небесно светило (глава звезда; чело, осеяно със звезди и др.) естествено кореспондира и с християнското учение, където главата на Христос също сияе (Мат. 17:2). Но звездата може да се локализира и на гърдите¹²², а и, както посочихме, цялото тяло може да се асоциира със светило¹²³. Тази вариативност свидетелства за гъвкавостта на антропо-астрално-соларния символизъм – типична характеристика на традиционните универсални знакови комплекси. Ако слънцето и звездата могат да се предадат и мислят като глава-лице, но в същото време да се отъждествят с цялото тяло („антропоморфен соларен знак“ – Ангелов 1985: 17), идеята за тяло-светило/ небесно тяло би могла да бъде предадена чрез пет рамена върху кръгла основа в качеството им на код. В традиционното изобразяване лицето на слънцето е и негово тяло – винаги кръгло – а доведеният до завършеност антропоморфизъм по принцип не е характерен за канона на оброчната пластика и се среща относително рядко в надгробната (Ангелов 1985: обр. 6, 9, 8 и др.).

Още един паралел може да подкрепи хипотезата за петте рамена на киселевския паметник като отражение на антропоморфен числов код. Конфигурацията му напомня елемент от най-стария документиран оброчен монумент в България – колоната кръст от Вълчедръм в оброчището „Св. Кирик и Юлита“, м. Кюнина чука, датиран в 1582 г. (Герасимов 1962: 55 – 61, Петкова 2016, № 100: 183; Мутафов, Каменова-Борин 1988: 102). На него също е изобразена петолъчна звезда, но тук тя е разположена в най-ниската му част, обърната с централния лъч надолу¹²⁴, докато петолъчната конфигурация на киселевския

¹²¹ Фолклорното схващане за главата като най-сакралния аспект на тялото и съотнасянето ѝ със светило, с небето, с първотворението, дава само част от възможните асоциации. Полисемията на знаковия комплекс „вписан в сияние кръст“ може да обхваща „противоположни“ стойности на кръговрат и вечност или пък да сочи прехода на мъртвия в сакрален статус: главата на праведника, жив или мъртъв, сияе (Галанова 2008: 35); звездата на челото е типична личба за свръхестествената сила на героя (Маринов 2003а: 241) и т.н. Може да се търси и християнска ресемантизация на комплекса като път към „живот вечен“ и „царство Божие“ – вж. в тази връзка изображението на Вълчедръмския оброк от 1582 г., коментирано по-долу. Църковният иконописен канон също познава нимбове с вписан кръст. Заслужава отбелязване и сведението на Д. Маринов, че „кръстът ставал на кон“, с помощта на който покойникът по-лесно преминавал трудните етапи в отвъдното. Това е причината пред починалия винаги да се носи кръст (Маринов 1984: 529 – 530). Иначе казано: надгробният знак може да има и значение на помощник в пътя през онзи свят.

¹²² „На челото му звездите/ на градите му слънцето/ на пупоко му месецо“ (Василева 2008: 602).

¹²³ Вж. други варианти на локализация на слънцето, месеца и звездите у Маринов 2003а: 371.

¹²⁴ Тодор Герасимов, а след него и М. Петкова интерпретират петолъчната звезда като „кодело за мъчения“ (Герасимов 1962: 61; Петкова 2016: 183). Очевидна сложност на това тълкуване е фактът, че Христос е разпънат на кръст, а връзката на колелото

оброк е насочена с централния си лъч нагоре. Това са единствените познати ми към момента паметници с фигура, която може да се определи като петолъчна звезда. Връзката на Вълчедръмския оброк с Горещняците („Св. Кирик и Юлита“ се почитат на 15 юли – Вакарелски 2007: 480) изглежда насочва към общия символизъм на небесно светило. В горния регистър на колоната е изобразена човешка фигура в кръстовидна поза, която сякаш се възнася към небето. Над главата си тя има разклоняваща се леко нагоре трапецовидна „украса“/ сияние, чиято форма е типична за главите на мъжките антропоморфни надгробни кукли¹²⁵. В нея са изобразени вертикални, разклоняващи се трапецовидно линии, които наподобяват лъчение, излизащо от главата. Фигурата се възнася, като в същото време петолъчната звезда е разположена в долния регистър и е насочена надолу¹²⁶. Двата описани елемента създават впечатление за разделяне – възнася-

със св. Кирик е проблематична: мъченикът е дете, чиято глава е разбита в камък и в житието му не се споменава никакво колело. Липсата дори на конкретна литургична практика за този светец (Мутафов 1989: 218) прави съмнително запазването на тъкмо такъв атрибут за мъчения, свързан с него.

¹²⁵ Т. Герасимов и М. Петкова я интерпретират като царска корона (Герасимов 1962: 59; Мутафов 1989: 200; Петкова 2016: 183), но трябва да се отбележи, че иконописният канон на Христос познава само сиянието (нимба). С условното „украса“ акцентирам върху традиционния начин на оформление на мъжката глава: „сиянието“ е представено по народния модел, а не чрез кръгъл нимб, защото кръглото оформление на главите е по принцип характерно за женските кукли и би било неестествено за Христос. При това самата глава е кръгла, което точно съответства на народния художествен еталон (срв. Каменна пластика 1973: 75, 78, 80 – 81 и др.).

¹²⁶ Инициалите NI KA не оставят съмнения, че на паметника е изобразен Исус Христос, а липсата на разпятие и иконографските маркери на Христовото страдание (копието и гъбата с оцет) насочват или към мотива „Възкресение Христово“, или към обобщаваща парадигма, която обхваща мъченическата смърт и възкресението за „вечен живот“. Иначе казано: на паметника не е представена толкова конкретна евангелска сцена, колкото „универсализация“ на Христовия път чрез включването му в космологичен знаков комплекс. Коментарът на Герасимов за скелетоподобните черти на фигурата (Герасимов 1962: 60) като символ на мъченичеството и смъртта е убедителен и намира паралели в други традиционни изображения. Ключова особеност на паметника е оформлението на фигурата като човек симетричен кръст, ограден в сияние: ръцете са дълги приблизително колкото краката, тялото е малко, а главата (заедно с лъчението, „украсата“) е почти колкото краката. Частите формират близка до симетрична структура, нетипична за църковната иконография на разпятието. В тази „космологизация“ на сюжета, изглежда, може да се търси християнската идея за „живот вечен“ (Лук. 18: 29 – 34), която народното изкуство предава чрез типичните си изразни средства, т.е. симетричния универсален знаков комплекс. Разположената в горния регистър на паметника кръстовидна фигура кореспондира с един от типичните варианти на оформление на горните части на надгробните кукли в Северозападна България – с вписани в сияние кръстове (вж. цитираната по-горе надгробна кукла, ил. 9, ФтАИФ 1967 № 247). Аргумент за това е и обратната страна на Вълчедръмския оброк, в чийто горен регистър е издялан тъкмо вписан в сияние кръст, „огледално“

не на „душата“ към небето и спускане на звездата към земята¹²⁷. Но след смъртта в земята отива тялото, ето защо хипотезата, че петолъчната звезда може да е отражение именно на антропоморфния принцип, предаден чрез числов код, получава допълнително основание.

На киселевския оброк светилото, изглежда, е изобразено като изгряващо, а чрез масивната основа е подчертана връзката му със земята. Двоичният принцип небесно – земно – начало, които в крайна сметка са свързани в единство, е фундаментален за земеделските култури, акцент в чиито обредни практики е осигуряването на оплодотворяването (небе) и пораждането (земя). Както беше отбелязано, тъкмо това е основната мотивация за оброчните ритуали в Северозападна България, а св. Илия е и на първо място сред патроните на култови места.

Вместо заключение

Всички изтъкнати в настоящата работа хипотези могат да се разглеждат само като етап в изследването на каменната пластика и конкретния паметник, но не могат да имат претенции за изчерпателност. Невъзможността настоящият текст да изчерпи потенциалните тълкувания произтича от няколко фактора: това са не само оскъдните доказателства и липса на живи представители на старата ваятелска традиция, но и разпространението на символичната стойност на числото пет в различни митологични¹²⁸ и календарни¹²⁹ традиции, доктринални

отразяващ изображението на Христос от лицевата страна, като тук човешката фигура е заменена с кръст. Горните наблюдения свидетелстват за традиционния модел на оформление на паметника, който ясно се отличава от църковния (така и Герасимов 1962: 60). Интерпретацията на вписания в сияние кръст като слънчев символ, предложена от Герасимов (Герасимов 1962: 61) и възприета от другите автори – защото св. Кирик и Юлита се почитат през Горещниците, е неубедителна: същият знаков комплекс масово се среща по надгробни и оброчни паметници, които нямат никаква връзка с празниците на слънцето и огъня.

¹²⁷ Срв. процеса на умиране в народните вярвания (Маринов 2003а: 331).

¹²⁸ Иванов и Топоров разглеждат култа към св. Петка (петия ден от седмицата) в рамките на дуална структура с този на св. Илия (старите славянски Перун–Мокош), изразени в комбинацията четвъртък–петък, четно–нечетно, мъжко–женско (Иванов, Топоров 1988а: 357).

¹²⁹ Може да се отчете възможността връзката на числото пет с бога на небето да има предхристиянски корени. В едно реликтовое броене на дните от седмицата денят на небесния бог се пада пети, а не четвърти, съответно като първи ден от седмицата се смята неделя. Йоан Лид сочи деня на Юпитер като пети поред, а като първи се брои неделя. Пак там, съгласно древния римски календар, месец юли, в който се пада денят на Бога, е посочен като пети (със старо име Квинтилий, т.е. „пети“. Името му е променено късно в чест на Юлий Цезар) (John Lydus 2017: 140). Октавиан Август (27 пр. н.е. – 14) въвежда седемдневната седмица в Римската империя, а през 321 г. Константин Велики (306 – 337) прави неделята официален почивен ден за всички

и конфесионални течения, вкл. дуалистичните ереси¹³⁰. Най-вече обаче, както ми се струва, то се дължи на самия принцип на традиционното българско пластично изкуство – сливането на формите.

И двете изложени тук алтернативни интерпретации в крайна сметка насочват към една и съща семантика, условно уранично-космологична: и „модифицираната розета“, знак на ураничния покровител, и „петорният антропоморфен код“ могат да се отнесат към небесно светило (небе, слънце, звезда). Която и трактовка на дискутираните въпроси да бъде приета (или не), струва ми се, валиден остава изобразителният принцип: изправени сме пред изкуство, което кара зрителя не да разделя, а да преоткрива синтеза на аспектите. И ако „загадката“ на Киселевския оброк и двата разгледани дискуссионни въпроса – за вписания в *клетчица* кръст и петте рамена върху кръг – не могат да получат еднозначен отговор, изглежда тъкмо тази невъзможност съдържа ключа към разгадаването: изображението не предава нещо отделно и завършено, а *загатва* и *слива* аспекти. Така изследваният паметник ни изправя пред още една принципна характеристика на традиционното пластично изкуство: не да дава в готов вид и да демонстрира, а да схематизира отделни семантични стойности, сочейки чрез тяхната „незавършеност“ крайната реалност на все-единството.

Всяка култура притежава не само експлицитно ниво, но и имплицитен пласт – този на дълбинните психологически ориентири и ценности (Гуревич 2005: 49–53), които биват следвани, но не заявени открито, а той често доминира над експлицитния. В традиционната култура винаги присъства силен стремеж да се съхрани тъкмо имплицираният пласт, чието първично съдържание може вече да е непонятно за нейните носители. В същото време, заради матрич-

поданици. Традицията се съчетава с християнската догматика и е унаследена от источноправославната църква, която и до днес брои като първи ден неделата. При това отношението ѝ към нея е амбивалентно: тя е ту първи, ту осми ден, стои в различни съотношения с еврейската събота, тълкува се като начало и край на седмичния цикъл (Архимандрит Авксентий 2012: 115 – 116). Така, изглежда, сме изправени пред съжителство на две системи на броене на дните от седмицата (от неделя и от понеделник), ето защо не бива да се отхвърля възможността самият код пет да е останал като реликт, свързан с ураничния управител.

¹³⁰ Така отбелязвано е значението на числото пет в египетската космология (символ на звездното небе), питагорейството (пентаграм, символ на душевно-телесната хармония), с християнството (петте Христови рани), гностицизма и манихейството (свещено число) и др. По-интересна за случая е възможната връзка с богомилските вярвания, които, както сочи Х. Бидерман, имали числото пет за централно и го изобразявали кодирано като длан с пет пръста (Бидерман 2003: 321 – 326). Възможността петорният код да е свързан по някакъв начин с богомилски идеи добива сила от факта на „еретизацията“ на Бдинското царство на прага на османското завоевание. При все това Д. Маринов справедливо поставя въпроса за неговата неразличимост от народната вяра и местното православие: „... богомилството (...) неусетно се сляло с православието или поне било облечено в одеждата на православието, та не е имало никаква разлика между богомилство и православие“ (Маринов 2003: 286).

ната характеристика на изобразителния код (възпроизводството на относително прости прамодели и предназначения: живот, вселена, мястото на човека в нея и др.), дори когато паметта за традиционния символизъм е загубена, художествените принципи дават възможност за реконструкция. Разбира се – с всички непълноти и недостатъци, от които по начало е белязан реконструктивният подход.

Ако предложената тук интерпретативна рамка е основателна, то полисемията на култа на св. Илия като покровител на небесните стихии, слънцето, дъжда и др. изглежда отразена в оброка от с. Киселево в тяхното единство. И ако са валидни изобразителният/ светогледният принцип на слятото изобразяване на формите и доминирането на цялото над частите, въвеждането в научно обръщение на един рядък паметник не може да се ограничи с фактологично описание, но с необходимост повдига въпроса за дълбинните стойности на традиционната култура, без чието артикулиране обект като този би бил само причудлив етнографски артефакт.

Литература

- Ангелов, В. 1985. Надгробната пластика от Възраждането във Врачански окръг. – *Български фолклор*, XI, кн. 4, София, с. 10 – 18.
- Ангелов, В. 2000. Соларният символ: семантика, културни паралели и пластове, сакрални значения. – *Български фолклор*, XXVI, кн. 1, с. 5 – 16.
- Арnaudов, М. 1971. *Студии върху българските обреди и легенди*. Т. 1. София: Издателство на БАН.
- Архимандрит Авксентий (Апостол Живков Делипапазов) 2012. *Еортология (история на православните празници и пости)*. ИМН – Пловдив.
- Бассановичъ, И. 1891. Материяли за санитарната етнография на България. I. Ломският окръг. – *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина*. Т. 5. София: Държавна печатница, с. 3 – 186.
- Беновска, М. 1981. Същност и естетически измерения на обряда Герман. – В: *Обреди и обреден фолклор*. Съст. Т. Живков. София: Издателство на БАН, с. 235 – 256.
- Беновска-Събкова, М. 1993. Св. Илия в светлината на проблема за синкретичното християнство. – *Литературна мисъл*, № 6, с. 101–127.
- Бидерман, Х. 2003. *Речник на символите*. Прев. Ф. Парашкевова, Б. Парашкевов. София: Рива.
- Боева, Ю. 2015. *Богинята и рогатите глави*. София: Пропелер, с. 3 – 52.
- Боева, Ю. 2017. *Богинята и двуглавият кон*. София: Пропелер, с. 3 – 49.
- Боева, Ю. 2018. *Праисторически символи в свилениците в Софийско. Част 1: Геометрични шевици*. София: Пропелер.
- Български етимологичен речник (БЕР) 2012. Т. I, III, VI. Ред. В. Георгиев, М. Рачева, Т. Тодоров. София: АИ „Проф. М. Дринов“.
- Вакарелски, Х. 2007. *Етнография на България*. София: „Артграф“ ООД.
- Васева, В. 2023. Календарни обичаи на българите в Румъния – летен цикъл (етнографски наблюдения в края на XX в.). – В: *Етнографски проблеми на народната култура*. Съст. В. Васева. Т. 13. София: Издателство на БАН „Проф. М. Дринов“, с. 128 – 159.
- Василева, Д. 2008. Харизматичното тяло. – В: *Митология на човешкото тяло. Антропологичен речник*. Съст. М. Георгиев, София: АИ „Проф. М. Дринов“, с. 604 – 611.

- Вейсман, А. 1991.** *Греческо-русский словарь*. Москва.
- Видение Гюльви 1970.** – В: *Младия Едда*. Изд. подг. О. Смирницкая, М. Стеблин-Каменский. Ленинград: Наука.
- Витрувий 2023.** *За архитектурата*. Прев. Е. Йонкова. София: Кибера.
- Вълев, В. 1979.** Въпроси около двата среднобългарски надписа на Станислава и Станислав от с. Градец, Видински окръг. – *Известия на музеите в Северозападна България*. Т. 4, с. 86 – 107.
- Вълчев, И. 2022.** *Култът към Юпитер в Долна Мизия през римската епоха*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- Галанова, М. 2008.** Глава. – В: *Митология на човешкото тяло. Антропологичен речник*. Съст. М. Георгиев, София: АИ „Проф. М. Дринов“, с. 33 – 38.
- Галанова, М. 2012.** Под визора на Всевишния. Семантичните стойности на някои художествени детайли от традиционното народно изобразително изкуство. – В: *Етнографски проблеми на народната култура*. Т. 9. Съст. А. Анчев. София, АИ „М. Дринов“, с. 245 – 292.
- Гейцор, А. 1986.** *Митология на славяните*. Прев. К. Митова. София: Български художник.
- Георгиев, М. 2011.** *Старобългарска медицина*. София: АИ „Проф. М. Дринов“.
- Георгиев, М. 2013.** Българската народна медицина. – В: *Българска народна медицина. Енциклопедия*. Съст. М. Георгиев. София: АИ „Проф. М. Дринов“, с. 13 – 64.
- Георгиев, М. 2016.** Лечител. – В: *Митология на човешкото тяло. Антропологичен речник*. Съст. М. Георгиев. София: АИ „Проф. М. Дринов“, с. 350 – 359.
- Георгиева, И. 1993.** *Българска народна митология*. София: Наука и изкуство.
- Георгиева, А. 2013.** Илия, свети. – В: *Българска народна медицина*. Съст. М. Георгиев. София: АИ „Проф. Марин Дринов“, с. 231 – 232.
- Гигин Младший (Громатик) 1987.** Об устройстве лимитов. – В: *Хрестоматия по истории Древнего Рима*. Сост. И. Гвоздева, И. Маяк, коллектив. Москва: Высшая школа.
- Гилигян, А. 1999.** Арменски надгробия по българските земи в периода на османското владичество (XVII–XIX в.). – *Български фолклор*, кн. 1 – 2, с. 129 – 135.
- Голубиния книга 1991.** *Голубиния книга. Русские народные духовные стихи XI – XIX в.* Сост. Л. Ф. Солощенко, Ю. С. Прокошина. Москва: Московский рабочий.
- Гръмник (Кръговник) 1982.** – В: *Стара българска литература. Т. 1. Апокрифи*. Съст. и ред. Д. Петканова. София: Български писател, с. 318 – 320.
- Гръмник (Зодиак) 1982.** – В: *Стара българска литература. Т. 1 Апокрифи*. Съст. и ред. Д. Петканова. София: Български писател, с. 321 – 324.
- Гуревич, А. 2005.** *Средновековният свят: културата на мълчащото мнозинство*. Прев. Е. Трендафилова. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- Даркевич, В. 1961.** Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве. – *Советская археология*, № 4, с. 91 – 102.
- Дворецкий, И. 2000.** *Латинско-русский словарь*. Москва: Русский язык.
- Дечева, М. 2013.** Кръст. – В: *Митология на човешкото тяло. Антропологичен речник*. Съст. М. Георгиев, София: АИ „Проф. М. Дринов“, с. 271.
- Джурова, А. 1979.** *Орнамент и миниатюра в българските ръкописи X – XIV в.* София: ДИ „Септември“.
- Добрев, И. 2007.** *Глаголицата*. Линц: Slavia Verlag.
- Елиаде, М. 1998.** *Сакралното и профанното*. София: Хемус.
- Елиаде, М. 2012.** *Трактат по история на религиите*. София: Изток-Запад.
- Енчев-Видю, И. 1994.** *Български народен кръст*. София: АИ „Проф. М. Дринов“; https://www.omda.bg/public/bg_krast/web/01.htm (09. 2024).

- Епистолия за неделята 1982.** – В: *Стара българска литература. Т. 1. Апокрифи.* Съст. и ред. Д. Петканова. София: Български писател.
- Златковская, Т. 1978.** Rosalia – русалии? (О происхождении восточнославянских русалий). – В: *История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VIII международный съезд славистов.* Ред. В. Дьяков, В. Злыднев. Москва: Наука, с. 210 – 226.
- Иванов, В. 1987.** Илия. – В: *Мифы народов мира.* Гл. ред. С. Токарев. Т. 1. Москва: Советская энциклопедия, с. 504 – 506.
- Иванов, В. 1989.** Культурная антропология и история культуры. – В: *Одиссей. Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры.* Отв. ред. А. Гуревич. Москва: Наука.
- Иванов, В., В. Топоров 1987.** Балтийская мифология. – В: *Мифы народов мира.* Гл. ред. С. Токарев. Т. 1. Москва: Советская энциклопедия, с. 153 – 158.
- Иванов, В., В. Топоров 1987а.** Звайстикс. – В: *Мифы народов мира.* Гл. ред. С. Токарев. Т. 2. Москва: Советская энциклопедия, с. 463.
- Иванов, В., В. Топоров 1988.** Перкунас. – В: *Мифы народов мира.* Гл. ред. С. Токарев. Т. 2. Москва: Советская энциклопедия, с. 303 – 304.
- Иванов, В., В. Топоров 1988а.** Пятница. – В: *Мифы народов мира.* Гл. ред. С. Токарев. Т. 2. Москва: Советская энциклопедия, с. 357.
- Иванов, В., В. Топоров 1988б.** Свентовит. – В: *Мифы народов мира.* Гл. ред. С. Токарев. Т. 2. Москва: Советская энциклопедия, с. 420 – 421.
- Иванов, В., В. Топоров 1988в.** Славянская мифология. – В: *Мифы народов мира.* Гл. ред. С. Токарев. Т. 2. Москва: Советская энциклопедия, с. 450 – 456.
- Игов, С. 2013.** *Оброчните кръстове – култово знамение.* Димитровград/Крупац: Сمارт прес.
- История Византии 1967.** *История Византии в трех томах.* Т. 1. Ред. А. Сказкин, В. Лазарев, Н. Пигулевская, А. Каждан и др. Москва: Наука.
- Калянов, А. 2000.** Названието на етнографската група хърцои и култът към бог Хърс. – В: *Старобългарското езичество. Мит, религия, фолклор в картината за свят у българите.* Велико Търново; <https://liternet.bg/publish/akaloianov/stb/hyrs.htm> (24.05.2024).
- Каменна пластика 1973.** Съст. Василиев, А., Т. Силяновска-Новикова, Н. Труфешков, И. Любенова. София: Издателство на БАН.
- Кекавмен, 2003.** *Советы и рассказы. Поучение византийского полководца XI века.* Введение, перевод и комментарий Г. Литаврина. Санкт-Петербург: Алетей.
- Книга за светите тайни Енохови 1982.** – В: *Стара българска литература. Т. 1 Апокрифи.* Съст. и ред. Д. Петканова. София: Български писател.
- Коев, И. 1951.** *Българска везбена орнаментика.* София: Изд. на БАН.
- Кроуфорд, Г. 2007.** *Резной орнамент ирландских каменных памятников Христианского периода.* Перев. С. В. Иванова, Санкт-Петербург: Блиц.
- Лосев, А. Ф. 1996.** *Мифология греков и римлян. Античная мифология в ее историческом развитии.* Москва: Мысль.
- Льо Гоф, Ж. 1999.** *Цивилизацията на Средновековния Запад.* Ред. И. Божилов. София: Агата.
- Любенова, И. 1996.** *И гробовете умират.* София: АИ „Марин Дринов“.
- Мазалова, Н. 2001.** *Состав человеческий. Человек в традиционных соматических представлениях русских.* Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение.
- Макашина, Т. 1982.** Ильин день и Илья пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян. – В: *Обряды и обрядовый фольклор.* Ред. В.К. Соколова. Москва: Наука, с. 83 – 101.

- Манова, Ц. 2008.** Юнак. – В: *Митология на човешкото тяло. Антропологичен речник*. Съст. М. Георгиев, София: АИ „Проф. М. Дринов“, с. 385 – 386.
- Маринов, Д. 1984.** *Избрани произведения в два тома*. Т. 2. Ред. М. Велева. София: Наука и изкуство.
- Маринов, Д. 2003.** *История на града Лом и Ломска околия. Избрани произведения в 5 тома*. Т. 3. Ред. Д. Господинов. София: Изток-Запад.
- Маринов, Д. 2003а.** *Народна вяра. Избрани произведения в 5 тома*. Т. 1. Част 1. Ред. М. Василева. София: Изток-Запад.
- Маринов, Д. 2003б.** *Религиозни народни обичаи. Избрани произведения в 5 тома*. Т. 1, Част 2. Ред. М. Василева. София: Изток-Запад.
- Миков, Л. 1982.** Обредът Герман в Михайловградско. – *Български фолклор*, кн. 3, с. 69 – 74.
- Милтенова, А. 2004.** *Erotapokriseis. Съчиненията от кратки въпроси и отговори в старобългарската литература*. София: Дамян Яков.
- Младенов, С. 1936.** *Сравнително индоевропейско езикознание*. София: Придворна печатница.
- Моммзен, Т. 2001.** *История Рима*. Т. 1, кн. 1, 2. Москва: АСТ.
- Мутафов, В. 1988.** Апокрифни и фолклорни мотиви при изграждане на кръстната композиция в каменната пластика. – *Български фолклор*, кн. 2, XIV, с. 78 – 84.
- Мутафов, В. 1989.** Оброчищата като култови обекти. – В: *Етнографски проблеми на народната духовна култура*. Съст. С. Генчев. София: Издателство на БАН.
- Мутафов, В. 2000.** Реконструкция на оброчната система в селищата от Западна България. – В: *Етнологията на границата на два века. Изследвания и материали, посветени на 60-годишния юбилей на доц. д-р Н. Колев*. Съст. М. Иванова. В. Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“.
- Мутафов, В., А. Каменова-Борин 1988.** Оброците в Михайловградско. – *Известия на музеите в Северозападна България*. Т. 14, 1988, с. 101 – 114.
- Народно песенно творчество от Ловешки окръг (НПТЛО) 1970.** Съст. Х. Вакарелски, П. Цветанова. Кн. 8. София: Издателство на Отечествения фронт.
- Нидерле, Л. 2013.** *Быт и культура древних славян*. Москва: Вече.
- Нонн Панополитанский 1997.** *Деяния Диониса*. Перев. Ю. А. Голубца. СПб: Алетейя.
- Павловичъ, Х. 1844.** *Царственникъ или исторія болгарская*. У Будиму (Видин): Письмены Кр. Свеучилишта Пештанског.
- Петкова, М. 2016.** *Българска оброчна пластика*. Велико Търново: Фабер.
- Петров, П. 1962.** Кръговидни паметници в Западна България. – *Археология*, кн. 2, с. 17 – 24.
- Петров, П. 1965.** За някои декоративни елементи на кръговидните и стволестите надгробни паметници. – *Известия на етнографския институт и музей*. Т. VIII, с. 187 – 218.
- Петрова, О., Е. Колева 2003.** Надгробни паметници в Плевенско от XIX и началото на XX в. – *Известия на музеите в Северозападна България*. Т. 29. Враца: Полипринт, с. 165 – 188.
- Плутарх 1961.** *Ромул. Сравнителные жизнеописания в трех томах*. Изд. подг. С. П. Маркиш, С. И. Соболевский. Москва: Издательство АН СССР.
- Покровская, Л. 1983.** Земледельческая обрядность. – В: *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев*. Ред. С. Токарев, И. Гроздова. Москва: Наука, с. 67 – 90.
- Послание, написано от цар Авгар за Господа наш Иисус Христос 1982.** – В: *Стара българска литература*. Т. 1. Апокрифи. Съст. и ред. Д. Петканова. София: Български писател.

- Радев, О. 2018.** *Лекции по антична култура*. Пловдив: Макрос.
- Разумник 1982.** – В: *Стара българска литература. Т. 1. Апокрифи*. Съст. и ред. Д. Петканова. София: Български писател.
- Райков, Б. 1979.** *Орнамент и миниатюра в българските ръкописи XV – XVIII в.* София: ДИ „Септември“.
- Рангочев, К. 2017.** Модели на фолклорното православие II: молитва и ритуал. – В: *Българската етнология в началото на XXI в. Сборник с материали от конференцията в памет на проф. С. Генчев по случай 80-годишнината от рождението му*. Съст. В. Васева. София: АИ „Проф М. Дринов“, с. 180 – 189.
- Рождественский, М. 2023.** Между Севера и Запада: Село Киселево и инфраструктурата на антиосманската съпротива (XVI – XIX в.). – В: *Етнографски проблеми на народната култура*. Т. 13. Съст. В. Васева. София: Издателство на БАН „Проф. М. Дринов“, с. 218 – 253.
- Рыбаков, Б. 1978.** Проблемы этногенеза славянских народов. – В: *История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VIII международный съезд славистов*. Москва: Наука, с. 182 – 196.
- Рыбаков, Б. 1981.** *Язычество древних славян*. Москва: Наука.
- Седов, В. 1953.** Древнерусское языческое святилище в Перыни. – *Краткие сообщения и доклады о полевых исследованиях Института истории и материальной культуры*. Т. 50, с. 92 – 103.
- Слово на Господа наш Исус Христос 1982.** – В: *Стара българска литература. Т. 1. Апокрифи*. Съст. и ред. Д. Петканова. София: Български писател.
- Сказание за премъдростта на Григорий, Василий и Йоан Богослов 1982.** – В: *Стара българска литература. Т. 1. Апокрифи*. Съст. и ред. Д. Петканова. София: Български писател.
- Слово за пророк Йеремия 1982.** – В: *Стара българска литература. Т. 1. Апокрифи*. Съст. и ред. Д. Петканова. София: Български писател.
- Средкова, С. 2008.** Ръка – В: *Митология на човешкото тяло. Антропологичен речник*. Съст. М. Георгиев, София: АИ „Проф. М. Дринов“, с. 151 – 153.
- Стаменова, Ж. 2013.** Илинден. – В: *Българска народна медицина*. Съст. М. Георгиев. София: АИ „Проф. Марин Дринов“, 231.
- Стоянов, З. 1976.** *Записки по българските въстания*. София: Български писател.
- Теодоров, Е. 1972.** *Древнотракийско наследство в българския фолклор*. София: Наука и изкуство.
- Тодоров, Я. 1928.** *Поганизмът въ Долна Мизия през първитѣ три вѣка следъ Христа*. София: Държавна печтаница.
- Толстые, Н. И., С. М., 1981.** Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах. – В: *Славянский и балканский фольклор*. Ред. Л. Виноградова, Ю. Смирнов, Н. Толстой. Москва: Наука, с. 44 – 120.
- Толстые, Н. И., С. М. 1982.** Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье. – В: *Обряды и обрядовый фольклор*. Ред. В. Соколова. Москва: Наука.
- Тончева, Г. 1967.** Славянски идол или паметник от бронзовата епоха? – *Музеи и паметници на културата*, год. VII, № 2, Sine loco: Наука и изкуство, с. 11 – 12.
- Топоров, В. 1987.** Древо жизни. – В: *Мифы народов мира*. Гл. ред. С. А. Токарев. Т. 1. Москва: Советская энциклопедия, с. 396 – 398.
- Топоров, В. 1988.** Космос. – В: *Мифы народов мира*. Гл. ред. С. А. Токарев. Т. 2. Москва: Советская энциклопедия, с. 9 – 10.

- Топоров, В. 1988а.** Крест. – В: *Мифы народов мира*. Гл. ред. С. А. Токарев. Т. 2. Москва: Советская энциклопедия, с. 12 – 14.
- Топоров, В. 2010.** К вопросу об универсальных знаковых комплексах. – В: *Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы*. Москва: Рукописные памятники Древней Руси, с. 12 – 25.
- Топоров, В. 2010а.** Первобытные представления о мире (общий взгляд). – В: *Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы*. Москва: Рукописные памятники Древней Руси, с. 26 – 52.
- Тревер, К. 1953.** *Очерки по истории и культуре Древней Армении (II в. до н.э. – IV в. н.э.)*. Москва – Ленинград: Издательство АН СССР.
- Фрейденберг, О. 1998.** Введение в теорию античного фольклора. – В: *О. М. Фрейденберг. Миф и литература древности*. Москва: Восточная литература, РАН.
- Христов, П. 2004.** *Общности и праздники*. София: „Кота“ ООД.
- Цухлевъ, Д. 1932.** *История на града Видин и неговата област*. София: Печатница „П. Глушковъ“.
- Этимологические онлайн словари русского языка (ЭОСРЯ):** <https://lexicography.online/etymology/> (12.2023).
- Ямвлих 2020.** Телеологумены арифметики. – В: *Собрание творений в 4-х томах*. Т. 3. Пифагорейское предание. СПб: Квадривиум.
- Янева, С. 1989.** *Български обреди хлябове*. София: Издателство на БАН.
- Lydus, J. 2017.** *On the months (De Mensibus)*. Transl. with Introduction and Annotations M. Hooker. 2nd edition.
- Lloyd, E. 2019.** *Taranis – Celtic God Of Wheel And Thunder Resembled Roman God Jupiter*. https://www.ancientpages.com/2019/07/15/taranis-celtic-god-of-wheel-and-thunder-resembled-roman-god-jupiter/#google_vignette.
- Procopii. De bellis.** <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0670%3Abook%3D7%3Achapter%3D14%3Asection%3D23>.
- Wright, G. 2022.** *Taranis*. <https://mythopedia.com/topics/taranis> (07. 2024).

Списък на информаторите

- С. С. – 71 г., мъж, жител на с. Киселево, средно техническо образование, ел. техник, ВиК, земеделие (зап. М. Рождественский, с. Киселево, общ. Брусарци, септември 2023 г.)
- В. М. – 70 г., жена, жителка на с. Киселево, административен служител (зап. М. Рождественский, с. Киселево, общ. Брусарци, септември 2023 г.).
- И. С. – 72 г., мъж, жител на с. Киселево (зап. М. Рождественский, с. Киселево, общ. Брусарци, септември 2023 г.).

Терени материали

ИЕФЕМ – ФТАИФ 1967, с. Киселево, общ. Брусарци, обл. Монтана,
м. 10. 2021 г. – м. 10. 2022 г., сн. гл. ас. д-р Методий Рождественский, ИЕФЕМ – БАН

**ПОЛИСЕМИЯТА НА ЕДИН ПЛАСТИЧЕН ОБРАЗ:
РЯДЪК ОБРОЧЕН ПАМЕТНИК
ОТ С. КИСЕЛЕВО, ОБЛ. МОНТАНА**

Методий Рождественский

Резюме

Изследването въвежда в научно обращение рядък, неизвестен до момента, кръгъл звездообразен оброчен паметник на св. Илия от с. Киселево, обл. Монтана и прави опит да реконструира семантиката му. Предложената интерпретация се базира на реконструкция на общия семантично-изобразителен код на българската каменна пластика, както и на теорията на руския антрополог и езиковед В. Топоров за универсалните знакови комплекси. Паметникът е анализиран през призмата на един от основополагащите според автора на настоящата студия принципи на традиционното пластично изкуство – синтеза на формите. Първата част идентифицира контекста и елементите, на които се основава морфологичният анализ във втората част. Разгледани са общото състояние на паметника и оброчището, изобразителният код на българската каменна пластика, а за целите на работата е предложена генетично-структурна типология на основните форми. Вниманието е отделено на дискусияния въпрос за една от тях – *вписания кръст*, както и на проблема за отражението на полисемията в култа на св. Илия в пластиката от с. Киселево. Обосновава се тезата, че широко разпространеното тълкуване на вписаният кръст като соларен символ следва да бъде преразгледано: съвкупният анализ го представя като универсален космологичен модел с широко художествено и обредно приложение. Втората част последователно анализира структурно-семантичните елементи на паметника. Акцент е поставен върху централната кръстна композиция и рядката форма на петте рамена/лъча. Налага се изводът, че предложените две алтернативни интерпретации насочват към общ символизъм, но при наличните данни е трудно да се даде еднозначно становище дали става дума за модифицирана шестлъчева розета („гръмов знак“), символ на върховното небесно божество, или за антропоморфен соларен код. Ако „загадката“ на паметника не може да бъде разрешена еднозначно на този етап, константен изглежда изобразителният принцип (синтез на формите), кодиращ идеята, че цялото (Вселената) е по-значимо от отделните си части (битийни проявления).

**THE POLYSEMY OF A PLASTIC IMAGE: A RARE VOTIVE
MONUMENT FROM KISELEVO, MONTANA REGION,
NORTHWEST BULGARIA**

Metodiy Rozhdestvenskiy

Summary

The study introduces a rare, hitherto unknown, round star-shaped votive stone monument from Kiselevo village, Montana region, Northwest Bulgaria, dedicated to St. Elias, and attempts to reconstruct its semantics. The proposed interpretation is based on a reconstruction of the general pictorial code of the Bulgarian stone sculpture, as well as on the theory of the

Russian anthropologist and linguist V. Toporov on universal sign complexes. The stone relief is analyzed through the prism of one of the fundamental principles of traditional Bulgarian votive and sepulchral art – the synthesis of forms. The study is divided in two parts. The initial one identifies the context and elements on which the morphological analysis in the second part is based. The general *in situ* condition of the monument and the ritual location (*obrochishte*) as well as the pictorial semantic code of Bulgarian stone sculpture are examined; next a genetic typology of the main monumental forms is proposed for the purposes of the work. Special consideration is given to the controversial semantics of one of the types – the ‘*encircled cross*’, as it reflects the polysemy in the cult of St. Elias in the Kiselevo sculpture. It is argued that the widely spread interpretation of the encircled cross as a solar symbol needs be reconsidered: the conclusions of the complex analysis present it as a universal cosmological model with broad artistic and ritual implications. The second part analyzes the semantics of the monument. Emphasis is placed on the central cruciform composition and the rare form of the five arms/beams. The two alternative interpretations proposed seem to point to a common symbolism, yet with the available data it is difficult to reach a definitive conclusion on whether the five arms stemming from the oval base represent a modified six-beamed rosette (*grămov znak*), a symbol of the celestial deity that St. Elias substituted, or an anthropomorphic solar code. Albeit the ‘riddle’ of the stone relief cannot be deciphered decisively, the very pictorial principle of the synthesis of forms seems to be the key: the monument does not represent a single aspect but rather encodes the idea that the Whole (the Universe) is greater than the sum of the separate life phenomena.



Сн. 1. Оброчището на с. Киселево в м. Църковното.
Среща на епохи (ФТАИФ 1967 № 191)



Сн. 2. Двамата оброчни паметника над селото
(ФТАИФ 1967 № 212)



Сн. 3. Окопът в долната част на оброчището
(ФТАИФ 1967 № 187)



Сн. 4. Окопът в долната част на оброчището
(ФТАИФ 1967 № 205)



Сн. 5. Оброкът „Св. Илия“ (ФТАИФ 1967 № 207)



Сн. 6. Оброкът „Св. Илия“ в близък план (ФТАИФ 1967 № 173)



Сн. 7. Полегналият оброк (ФТАИФ 1967 № 177)



Сн. 8. Оброчният паметник „Св. Георги“ (ФТАИФ 1967 № 178)



Сн. 9. Надгробна кукла от старите гробища, преизползвана в основите на Киселевското училище (ФТАИФ 1967 № 247)

МЕСОТО В ХРАНАТА НА МЪРТВИТЕ СПОРЕД МАТЕРИАЛИ ОТ ТРАДИЦИОННИЯ ПЕРИОД В КУЛТУРАТА НА БЪЛГАРИТЕ*

Мария Маркова

Традиционното общество, наричано още предмодерно, доиндустриално, е във фокуса на проучванията, провеждани от българската етнографска наука от втората половина на XX в. Понятието е многократно дефинирано. Най-обобщеното му определение фиксира традиционното общество като въображаем, стройно структуриран социо-културен модел, възприеман като идеален. В него винаги рутината и общностите доминират над иновациите и индивидите. Мирогледът на всеки от членовете на предмодерния социум се определя от устойчива морално-нормативна рамка. Характерно за нея е мисленето чрез противоположни категории и аналогии: Бог – дявол, добро – зло, ден – нощ, светлина – тъмнина и т.н. От гледна точка на тази нравственост традиционният човек изгражда комуникацията си с околните, осмисля заобикалящия го свят и собствения си жизнен път. Животът на всеки индивид се дефинира от три ключови събития – раждането, сватбата и смъртта.

Такъв е и мирогледът на българина от традиционното общество, който изповядва източното православие. Нашите по-ранни и по-късни изследователи, сред които Христо Вакарелски, Стоян Генчев, Галина Лозанова, Анастасия Воденичарова, Ганка Михайлова, Валентина Васева, са единодушни, че българинът възприема света като съставен от видима и невидима част. Според общопознатите представи и вярвания живите същества (включително хората) живеят във видимия свят, назоваван още и „този свят“. Мъртвите населяват невидимия свят, наричан и „онзи“, който се осмисля аналогично – като хронотоп на покойниците, паралелен, но обърнат спрямо този на живите. Човекът възприема смъртта като социален регулатор, като оценка за начина, по който всеки индивид е прекарал дните си сред живите (Вакарелски 1990; Генчев 1985; Лозанова 1989, 1991, 1997; Васева 1994; Воденичарова 1999; Михайлова 2002).

Представата, че покойникът бавно достига до света на мъртвите, е повсеместно разпространена сред българите. Според Ст. Генчев докато се движи във

* Текстът е публикуван най-напред на английски език. Вж. **Markova, M.** Meat in the Diet of the Dead (According to Material from the Traditional Period of the Bulgarians). – *The Yearbook of Balkan and Baltic Studies*. In print, pp. 260 – 288; <https://doi.org/10.7592/YBBS8.2.12>. The Yearbook of Balkan and Baltic Studies.

времето и пространството, покойникът се променя – от „пресен“ става „стар“ („отдавнашен“). През този период той все още не се осмисля като благоразположен към живите. Приобщаването му към категорията на предците е дълъг процес. Четиридесетият ден е преломният момент в него – тогава, според християнското учение, завършват митарствата на душата и тя заема полагащото ѝ се място сред мъртвите. Според българските представи преходът на индивида от „този“ към „онзи свят“ приключва при навършването на една година от смъртта. От този момент нататък, пише Ст. Генчев, мъртвият преминава към категорията на „покойниците прадеди“, чието „традиционно почитане“ „по характер е календарно“ и започва да се споменава само на задушниците. До изтичането на първата година след смъртта живите контролират прехода на покойника чрез обредите (Генчев 1985: 192 – 193). Така се осигуряват непрекъснатостта и правилната посока на прехода на покойника. Чрез обредите се гарантира, че състоянието, настъпило след смъртта, при което тялото и душата са разделени, ще се запази. Българите силно вярват, че ако всички обреди се спазят, душата безпрепятствено ще достигне до отвъдното, ще се приобщи към мъртвите и ще се включи към предците, от които зависят плодородието и животът на живите (Генчев 1985: 201).

Изследователите винаги отбелязват, че българите не възприемат покойниците като еднородна категория. Към състава ѝ те причисляват както голямата група на „праведниците“ („праведни души“), така и малък брой „грешници“ („грешни души“). Според представите кръгът на праведниците е доста хомогенен – в него са включени покойниците, чийто живот е преминал според традиционните нравствени правила и след смъртта им е проведена цялата традиционна обредност.

Групата на грешните мъртъвци е по-различна. На първо място тя е разнородна, а изследователите са направили много опити да я систематизират. Като цяло те вменят в нея покойниците, които са съгрешили през живота си или чиято обредност по време на погребенията е била нарушена. Иваничка Георгиева посочва, че понятието за грях е част от нравствената система. Тя пише, че народните представи причисляват към групата на грешниците тези, които нарушават Божиите заповеди и църковните догми (включително работят в неделя, нарушават поста и молитвата, отхвърлят посредническата роля на свещениците); врачките, магьосниците и търсещите услугите им; тези, които прекомерно се грижат за външността си; тези, които не почитат родителите и кумовете си; пияниците, лихварите, нечестните търговци, подкупващите, проклинащите, завиждащите, подслушвачите, клюкарките, клеветниците, предателите (Георгиева 1985: 71 – 73). До голяма степен в представите греховете се подреждат възходящо, съобразно тяхната „тежест“¹. Воден от констатациите, че в „традиционната обредна практика на българите“ съществуват и „няколко

¹ „Тежестта“ на греха, отбелязва Г. Михайлова, е типичен негов епитет (Михайлова 2002: 28).

вида погребения, които се различават от обикновените“, както и че традиционният мироглед оценява негативно някои „действителни или мними“ белези на покойника, Ст. Генчев говори за „особени покойници“. Според него „най-голямата група от тях е съставена от онези, които са толкова грешни, че „земята не ги приема“. Това са злосторници, убийци, подпалвачи, които се погребват извън гробищата, без църковни обреди и без спазване на традиционните в други случаи народни обичаи. Единственото, на което се обръща внимание, са мерките срещу превъплъщаване, тъй като тази категория хора са общували с нечисти сили“ (Генчев 1985: 204). По-късно Светлана Толстая пише, че българите възприемат душите на грешниците, демоните, насилствено умъртвените, некръстените деца, покойниците с нарушения в погребалния ритуал като души, които не познават „личното благополучие след смъртта“ (Толстая 2000: 15). Г. Михайлова отбелязва, че според традиционните представи хората, чийто живот е протекъл с отклонение „от нормата“, след смъртта си се превръщат в „нередовни покойници“. Различни от починалите праведници, те се обръщат в демонологични вредоносни сили. Народът вярва, че те са способни да носят болести, природни катаклизми и смърт, поради което най-общо ги определя негативно и ги възприема като „страшилища“ (чудовища, дяволи). Г. Михайлова отбелязва и вярванията, че „демонологизираните мъртъвци“ се овампиряват и че на „оня“ свят са социално изолирани от починалите праведници (Михайлова 2002: 31 – 36).

Синтезирането на етнографските данни насочва към констатацията, че човекът възприема като най-опасни тези демони, за които вярва, че го застрашават с физическо унищожение (изяждане на плътта, изпиване на кръвта), т.е. човекът осмисля демоните от гледна точка на представите си за тяхната зловредност към него самия. Не е случайно, че на една от най-високите позиции в групата на демоните българинът поставя вампира. Ив. Георгиева определя вампира като „демонично същество, превъплътен мъртвец, който има връзка с конкретен индивид“ и „е не по реда си умрял или погребан човек, т.е. превъплътен поради нарушаване на определени забрани“ (Георгиева 1985: 50). Изследователката отнася превъплъщаването и като следствие от някои грехове – сред причините за него тя посочва и представата, отразяваща традиционната морална система, че „след своята смърт хората, водили непочтен живот – крадци, убийци, блудници, пияници и магьосници, вампирясват“ (Георгиева 1985: 51). В. Васева също причислява групата на демоните, която е съставена от вечно бродещи духове като вампири и други, към „нечистите“ мъртъвци (Васева 1994: 153, 154, 156). Класификация на представите за демоничните персонажи в българската традиция прави и Евгения Троева (Троева 2003). Изследователката предлага и обобщение на митичните и демонични представи, предвид факта, че хората определят „отклоненията“ в съответната култура като демонични прояви (Троева 2011: 151). Като цяло авторите отбелязват, че българинът от домодерното време не само вярва, че грешните души са негативно настроени към живите, но и приписва демонични черти на тези от тях, които мисли за най-грешни. Специално произходът на вампира се свързва именно с тези покойници и с нарушенията в погребалната обредност.

Оригинална систематизация на традиционните български представи за организирания космос, включително на съществата и взаимоотношенията в него, предлага Г. Михайлова. Тя тръгва от изграждането на традиционния мироглед върху „стандартизирани еталони“ за живота. Предмодерният българин възприема следването им като правилно, а всяко отклонение от тях – за неправилно. Аналогично той оценява и всички хора – според спазването или не на моралните правила в живота. Г. Михайлова дефинира нормите (моделите) на поведение като „симетрични“ модели в културата („редовни“, „нормални“), а отклоненията от тях като културна „асиметрия“ („нередовност“, „липса на нормалност“). По подобен начин тя класифицира и съществата – като „симетрични“ (хора и други) и „асиметрични“, често идентифицирани с персонажите, които се осмислят като маргинални. Изследователката свързва посочените дефиниции и с покойниците, определяни като грешници и праведници. Г. Михайлова посочва българското вярване, че човекът, който е живял според установените правила и е преминал пред всички традиционно регламентирани етапи на живота, съблюдавал е правилното поведение и живите са провели обредите след смъртта му според нормата, следва да има еднопосочен и необратим преход от света на живите към този на мъртвите, при който греховете му ще бъдат опростени (християнски представи). Този покойник е „редовен“, статусът му е нормален, душата му се е присъединила към праведниците в света на мъртвите и той следва да се свърже с категорията на „симетрията“. Неговият антипод, независимо от вида на отклонението си приживе или след смъртта, е грешник и се отнася към категорията на „асиметрията“ и „нередовните“ мъртъвци. Неговата душа не може да достигне до света на мъртвите и стои на границата между него и света на живите (Михайлова 2002: 33 – 40, 275 – 301).

Така праведните души и грешниците (макар и различни по тип) са представени като една от двойките, които изграждат бинарните опозиции и структурират българските представи за модела на организирания свят и населяващите го същества. Класификацията на Г. Михайлова предлага нов вид трактовка в изследванията на мъртвеца – един от най-коментираните етнологични обекти, включително и по отношение на българската традиция. Тук аз я приемам и използвам термините „симетрични“ и „асиметрични“, отнасяйки ги към покойниците и душите на мъртвите изобщо: първите, като синоним на праведните души, а вторите, като обединяващо название за грешниците и демоните, които водят произхода си от тях. По-надолу коментирам елементи от връзката на двата типа мъртви с кулинарния код, предвид важното му значение за всяка традиционна култура. До този момент в изследванията той е интерпретиран като своеобразно допълнение към проблемите на смъртта в българската традиция (Лозанова 1989, 1991, 1997; Васева 1994, 1997) или като един от класификаторите на демоничните персонажи (Троева 2011: 162 – 163), но рядко е поставян в центъра на изследователското внимание (Маркова 2011a, 2011b, 2016). Същевременно връзката между кулинарния код и смъртта е пълнокръвна дори и в съвременния ХХІ в., когато българинът все още вярва, че сред най-важните задължения на живите е да „хранят“ покойниците си, а самата храна се схваща като основното средство, чрез което живите и мъртвите контактуват.

В настоящия текст стъпвам върху част от архивни материали, които съхраняват основните традиционни представи за грижите за покойника и за отражението на смъртта върху общността. Използваните етнографски данни са извлечени от общо двадесет и пет архивни единици, които са част от архива на ИЕФЕМ – БАН. Те са записани изцяло в селска среда, в продължителния период между края на XIX и 80-те години на XX в., когато тече процес на интензивен разпад на традиционните отношения и култура, макар и с неравномерен темп в различните региони и селища. Сведенията са събирани от мъже и жени, самоопределяли се като българи и християни и населявали широк ареал: Монтанско (някога Михайловградско), Врачанско, Плевенско, Ловешко, Севлиевско, Габровско, Великотърновско, Горнооряховско, Шуменско, Варненско, Добричко (бивше Толбухинско), Силистренско, Софийско, Пернишко, Благоевградско, Санданско, Гоцеделчевско, Петричко, Пазарджишко, Пловдивско, Панагюрско, Старозагорско, Хасковско, Ивайловградско, Сливенско, Ямболско, Бургаско. Два материала са записани от местни хора – учители и свещеник (Ц. Ст. Маринов) между 1943 и 1948 г. Останалите двадесет и три архивни записа са дело на учените Живка Въжарова (една единица, 1946 г.), Росица Ангелова (една единица, 1946 г.), Стоян Генчев (две единици, 1965 – 1967 г.), Петър Петров (десет единици, 1971 г.), Гина Кръстева (една единица, 1970 – 1971 г.), Лилия Радева (четири единици, 1971 – 1972, 1974 – 1975 г.), Яна Ройдева (две единици, 1976 – 1977 г.), Л. Димитрова (една единица, 1985 г.), във връзка с работата им в Етнографския институт с музей при БАН.

Съпоставянето на информацията от етнографските извори насочва към представите, че праведните души и грешниците имат своя диета, своя специфична храна. Дори към края на традиционния период са запазени редица белези от структурата и състава на храненето на „симетричните“, както и отделни реликти от аналога му при „асиметричните“ мъртъвци. Най-общо представите на традиционното българско общество свързват определени храни с двата типа покойници. Прави впечатление, че тяхната единствена обща храна е месото. Присъствието му при различните мъртви души зависи от произхода на конкретната суровина, връзката ѝ с кулинарната технология, топосите на ситуирането и консумирането ѝ, отношението на конкретния вид месо към представите за чисто и нечисто. По-надолу проследявам всичко това без претенцията, че мога да изчерпя темата.

При „симетричния“ мъртвец

В сравнително ясно структурираното меню на праведните души месото има точно определена роля. На първо място появата му се отнася към блажено-постните периоди, фиксирани от православно-християнската норма и ясно разграничени в българската традиционна култура. Общеизвестно е, че консумацията на суровини с животински произход се разрешава, когато се блажи, и не се допуска, когато се пости. Правилото се спазва от всички живи в социума, които го пренасят и върху мъртвите, чийто статус е регулиран („симетричен“) –

тоест само през блажните дни българинът от домодерното общество храни „редовните“ си покойници с блюда с животински съставки². Този факт обаче не означава, че месото е постоянна част от блажното меню на мъртвия. Всъщност то се употребява основно в поменалната обредност през първата година след смъртта, при това само тогава, когато душата започва или завършва прехода си. Донякъде месото е свързано и с календарно установените задушници, когато се почитат всички предци на общността.

Българите в миналото схващат месото като особено ценна храна, включително и за праведните души. То е и основната животинска суровина за техните блажни блюда и главната съставка за курбана³ – специалното им обредно ястие, без което преходът им е немислим.

За българите от традиционния период курбанът е общопознато блюдо. Значимостта му е толкова голяма, че често името му се използва като дублетна форма на част от поменалната обредност – Ст. Генчев специално отбелязва, че на места в северните централни области „курбан за мъртвия“ наричат изобщо обредите след погребението, обхващащи времето до навършването на годината от смъртта (с. Българско Сливово, Великотърновско; с. Петокладенци, Плевенско – АЕИМ № 360-II: 55, 59).

Българите възприемат курбана като старо свое блюдо, чиято направа им е известна „от едно време“⁴. Ястието задължително се приготвя за всеки покойник през първата година след смъртта⁵, при това няколко пъти. Консумацията на курбана винаги се свързва с храненията на общите трапези, на които локалните традиции придават най-голямо значение – тези след погребението и на най-важните помени, чиито хранения също често се назовават курбан; ако някое от тези хранения съвпадне с ден на пост, блюдото се приготвя за следващия по ред най-значим помен.

В повечето случаи курбанът се приготвя трикратно: „*общо през помени-те до едната година трябва да заколят три курбана*“ (с. Голица, Варненско – АЕИМ № 619-II: 25); „*на три от помени-те до една година колят*“ курбан (с. Килифарево, Търновско – АЕИМ № 361-II: 32); „*на всеки умрял се колят по три курбана*“ (с. Величково, Пазарджишко – АЕИМ № 610-II: 63); „*до година-*

² Зависимостта на менюто на мъртвия от периодите на блажене и пост е културен белег, който и до днес е добре познат на българите.

³ Освен него в българската традиция само още няколко блажни блюда се включват в диетата на мъртвите. Това са сармите, пълнените чушки, яйцата или готвеното месо (редки и локални варианти). В сравнение с курбана, значението на посочените храни е много по-слабо.

⁴ Само в единични сведения се отбелязва, че едва към по-новото време започва приготвянето на курбана. Например в материал от Ивайловградско, записан през средата на 80-те години на XX в., се отбелязва, че „*в по-старо време, през турско овен изобщо не се колело. В ново време започнали да колят овен и в един казан се готви курбан*“ (с. Долно Луково – АЕИМ № 62-III: 22).

⁵ Вероятно общопознатият характер на това задължение е причината в някои случаи то да не се съобщава или изрично да се указва в сведенията.

та трябва да станат всичко три курбана за душата на умрелия“ (с. Деветаки, Ловешко – АЕИМ № 617-II: 90, 91); до годината се колят три пъти курбани (с. Долна Диканя, Пернишко – АЕИМ № 614-II: 60 – 61, 64); „до годината му колят три агнета или само едно – повече или по-малко от това не може“ (с. Превала, Михайловградско); „до годината се колят“ нечетен брой курбани, „до три“, „или точно три“ (с. Долна Рикса, Михайловградско – АЕИМ № 613-II: 26, 39 – 40); три пъти до една година трябва да се заколи курбан (гр. Петрич); „поне на три от помените трябва непременно да се направи курбан“ (с. Добромирово, Великотърновско – АЕИМ № 616-II: 29, 99). Трите курбана се отнасят към трапезите след погребението, за 40-ия ден и в деня на годината (с. Покрован, Ивайловградско – АЕИМ № 62-III: 33; с. Килифарево, Търновско – АЕИМ № 361-II: 32; с. Величково, Пазарджишко – АЕИМ № 610-II: 63), за 40-ия ден, шестте месеца и годината (с. Попинци, Дюлево, Панагюрско – АЕИМ № 5: 11, 12; с. Лиляк, Търговищенско – АЕИМ № 615-II: 68; с. Гложене, Деветаки, Ловешко – АЕИМ № 617-II: 60, 90, 91), за 40-ия ден, деветте месеца и годината (с. Долно Луково, Ивайловградско – АЕИМ № 62-III: 25; с. Вълчетрън, Плевенско – АЕИМ № 617-II: 11, 15).

Паралелно, широко разпространена е и практиката през първата година след смъртта да се колят по-малко или повече от три курбана. В различни области това правят само на погребението (с. Върбица, Плевенско – АЕИМ № 617-II: 34 – 35; с. Крамолин, Габровско; с. Мандрица, Ивайловградско – АЕИМ № 618-II: 10, 39; с. Лясковец, Горнооряховско – АЕИМ № 695: 1; с. Винаца, Белослав, Варненско, с. Плачковци, Етър, Габровско – АЕИМ № 619-II: 16-17, 38, 51 – 52, 59), след погребението и на 40-ия ден (с. Калипетрово, Силистренско – АЕИМ № 610-II: 81; с. Енина, Старозагорско – АЕИМ № 611-II: 95, 97; с. Козичино, Бургаско – АЕИМ № 612-II: 59; с. Егрек, Крумовградско – АЕИМ № 618-II: 32) или след погребението и на годината (с. Стоилово, Бургаско – АЕИМ № 612-II: 40, 44; с. Мендово, Благоевградско – АЕИМ № 616-II: 24 – 25). Над три курбана се колят на някой от помените на третия, шестия, деветия месец (с. Устрем, Ямболско – АЕИМ № 611-II: 49; с. Върбица, Шуменско – АЕИМ № 613-II: 92 – 93, 94, 97; с. Риш, Шуменско – АЕИМ № 615-II: 74 – 76, 78) или на погребението, 40-ия ден, шестте месеца, годината (с. Голица, Варненско – АЕИМ № 619-II: 25). Локални сведения от Ловешко сочат, че курбани се колят на третия, шестия, деветия, четиридесетия ден, на шестте месеца и на годината след смъртта (с. Дерманци – АЕИМ № 617-II: 46 – 47). Катя Терзиева пише, че и към началото на ХХI в. в Казанлъшко все още правят курбани на 40-ия ден, шестия месец, една, шест и девет години от смъртта (Терзиева 2006: 192 – 193).

При приготвянето на курбан за покойник в миналото българите задължително спазват определени изисквания. Те са свързани основно с произхода на месната суровина и със следването на специфична кулинарна технология.

В сведенията изрично се отбелязва, че при направата на каквото и да е блюдо за мъртвец никога не се използват няколко вида месо. Най-рядко се посочва, че това е биволското. Например Светлозара Колева съобщава, че във Варненско едно от домашните животни, които принасят в жертва, е биволът, тъй като той ежедневно вярно служи на човека (с. Галата, Овчарово – Колева 2006: 308).

В по-ранни информации от Пернишко се казва, че за задушниците яденето *„не може по никакъв начин да бъде готвено“* с месо от бивол (с. Долна Диканя) и че забраната се спазва дори когато това животно изобщо не се отглежда в конкретното селище (с. Кожинци – АЕИМ № 614-II: 66, 100).

Сравнително по-често е регистрирана забраната за храненето на мъртвия да се употребява месо от коза. В Горнооряховско съобщават, че коза или яре никога не се колят за трапезата след погребението (с. Лясковец – АЕИМ № 695: 1), а в Пернишко категорично изключват месото им и от храненето на задушница (с. Долна Диканя, Кожинци – АЕИМ № 614-II: 66, 100). В Благоевградско се уточнява, че тъй като козата се счита за дяволско животно, курбан от нея не се коли (с. Мендово – АЕИМ № 616-II: 24 – 25), а в материал от Берковско се сочи, че месото ѝ *„се не кади“*, в смисъл, че не се освещава (с. Лясковец – АЕИМ № 200: 59). Връзката е проследима и в материали, записани в края на XX в. – в Санданско за мъртвец не готвят коза, защото е дива и *„дяволско животно“* (с. Марикостиново, приложение I, III – IV – Троева 1992: 6), а във Варненско ярето се възприема като едно от животните, които *„не се принасят в жертва“*, понеже е *„като дявола с рога и брада“* и се явява негово превъплъщение; съответно, *„ако се обрече за курбан – не се признава, не се вижда „там горе на небето“* (с. Галата, Овчарово – Колева 2006: 308).

Доста материали сочат, че от диетата на душите на праведниците са изключени суровините, получени от свиня. Например в Берковско съобщават, че *„свинско не кадим“*, т.е. не освещават (с. Котеновци, Лясковец), че то *„не се принася“* за помен, защото *„свинята рови, яде мръсно“* (гр. Чипровци – АЕИМ № 200: 26, 59, 130). Аналогична е мотивацията във Варненско: домашни животни като прасето, *„които ровят в земята и се възприемат за ‘нечисти‘“*, не се принасят в жертва (с. Галата, Овчарово – Колева 2006: 308). В Габровско знаят, че животното не се коли за курбан (с. Кормянско – АЕИМ № 886-II: 30). Свинското не се употребява и за помените, според сведения от Панагюрско (с. Поибрене – АЕИМ № 5: 24), Севлиевско и Габровско – когато се прави помен, *„свинско не се готви и не се яде“* (с. Добромирка – АЕИМ № 615-II: 88). Посоченото месо не се разнася и за задушница, се съобщава в материали от Пазарджишко (с. Паталеница – АЕИМ № 610-II: 49) и Пернишко, където обясняват, че за тези дни не трябва *„по никакъв начин да бъде готвено със свинско месо“* (с. Долна Диканя), че то *„не се изнася“*, т.е. не се раздава за мъртвец (с. Расник, Кожинци – АЕИМ № 614-II: 65 – 66, 81, 100). Забраната свинското да се употребява в погребалната и поменалната храна е регистрирана още в Санданско (с. Марикостиново – приложение II – Троева 1992: 6), Великотърновско, където знаят, че *„свинско месо не се готви за мъртвец“* (с. Сломер – АЕИМ № 616-II: 65). Противопоставянето между свинята и храната на редовния мъртвец може да се проследи и в локално разпространената обичайна забрана да се коли прасе до 40-ия ден в къщата в траур (Хасковско – Милчева 1997: 151).

В архивните сведения често изрично се отбелязва, че в храненето на покойника не участва и птичето месо – например в Севлиевско се упоменава, че за курбан не се коли кокошка (с. Кормянско – АЕИМ № 886-II: 30). На места се уточнява, че кокошото *„се не кади“*: Берковско (с. Лясковец – АЕИМ № 200: 59),

Санданско, където забраната се мотивира със способността на птицата да „*рие назад*“ и се допълва, че „*пилета, кокошка, гъска*“ е „*дяволско да се носи на гробищата*“ (Марикостиново – приложение I – Троева 1992: 6). Сред домашните животни, „които ровят в земята и се възприемат за нечисти“, във Варненско е добавена и кокошката (с. Галата, Овчарово – Колева 2006: 308). В Чипровци се обяснява, че тъй като помените се правят, за „*да се наиде*“ на умрелия „*на оня свет*“ (т.е. за да може храната да послужи на мъртвия в отвъдното), затова „*някога не се е слагало кокоше (месо), защо кокошката рие, та замърсява трапезата*“ (АЕИМ № 200: 130)⁶.

Основното животно, което в българската традиция служи като суровина за храната на „симетричния“ покойник, е овенът/ овцата, респ. шилето, агнето. Обикновено месото, произхождащо от тези животни, е и главната материя с телесен произход, която се включва в менюто им. Практиката е добре фиксирана към средата на XX в. – например в Берковско се отбелязва, че за мъртвец се употребява „само овче“ (АЕИМ № 200: 26, 40, 59). На места тя е напълно съхранена и през 90-те години на столетието, когато в Петричко „за умрял се готви само овче месо“ (с. Марикостиново – Троева 1992: 6). На места е записано и

⁶ В отделни материали с изолиран и локален характер, събирани след средата на XX в., когато традиционните отношения бързо се разпадат, старите представи силно избледняват и се загубват, а новите и модерни елементи бързо навлизат дори в най-откъснатите села и в затворените им общности, сред храните на мъртвия започват да се споменават свинските и птичите продукти. Сланината е сред съставките (още варено зеле, булгур) за ястие, приготвяно за погребалната трапеза локално в Пловдивско (с. Караджалово – АЕИМ № 851-II: 111 – 112); тя се влага и в качамака, който в Гоцеделчевско „по много стар обичай“ варят преди разсъмване в първия четвъртък на Великите пости и раздават „по тъмно за умрелите“ (с. Илинден – АЕИМ № 742-II: 56). В единични сведения от Добруджа сред поменалните зимни храни е отбелязано свинското с ориз (АЕИМ № 632-II). Отделни материали визират и откъслечното участие на птичето месо в помените и задушниците. Така във Видинско хората, които идват да се поклонят на покойника, носят и пиле (с. Средогрив – АЕИМ № 613-II: 3), на погребалната трапеза в Добруджа се появява яхния с птица (АЕИМ № 632-II), а в отделни средногорски села, вечерта срещу 40-ия ден на гроба устройват „вечеря за умрелия“, като една от донесените храни са „седем-осем кокошки“ (с. Слатина, Пловдивско – АЕИМ № 852-II: 198). В Разградско, ако помените се падат в блажен ден, може да заменят агнето с домашни птици (с. Осенец – АЕИМ № 613-II: 68), а на годината в Търговишко „непременно се коли гъска или пуйка“ (с. Лиляк – АЕИМ № 615-II: 67). Макар и рядко, месото от птица се свързва и с храната на задушниците. Например пилето е сред раздаваните храни в Ловешко (с. Деветаки – АЕИМ № 617-II: 92), Габровско, където се уточнява, че то е варено (с. Добромирка – АЕИМ № 615-II: 89 – 89), Софийско, където това е пържена кокошка; изследователят П. Петров, регистрирал практиката в последната област, специално отбелязва, че това блюдо е „интересна“ местна особеност на задушниците и че практиката датира от „по-старо време“ (с. Гинци – АЕИМ № 614-II: 15 – 16). Локално в Добруджа (АЕИМ № 632-II) и Петричко птицата се появява на задушницата преди Месни заговезни (АЕИМ № 741-II: 16, 32 – 33, 49).

обяснение за тази общопозната употреба. Например в Чипровци знаят, че за „да се намери на оня свят храната, най-добре е, когато се раздава и слага за умрял, да се коли овца, защото на Христа – ‘като се родил принесли агне’. – ‘Агнето е като ангел, затова като умре човек, се колят овци’“ (гр. Чипровци – АЕИМ № 200: 130 – 131).

В скоби ще отбележа, че на българите е позната и замяната на овчата суровина, предназначена за курбан за мъртвеца. Макар и рядко, те използват друг вид месо. Локални материали показват появата на говеждото/ телешкото, което, разбира се, подобно на овчето, се отнася към периодите на блажене. Материали, събирани към средата на XX в., показват, че употребата на говеждото „се допуска“ в Берковско (с. Лесковец – АЕИМ № 200: 59), че тя е позната още във Великотърновско (с. Сломер – АЕИМ № 616-II: 65) и Пернишко, където за задушница е възможно да използват месо от теле или вол (с. Долна Диканя, Кожинци – АЕИМ № 614-II: 66, 100).

Значително повече материали сочат, че през периодите на пост овчата суровина се заменя с постна. Тя може да бъде риба⁷, постен продукт (мед, фасул или друго) или едновременно риба и мед (най-често)⁸. Очевидна е връзката между появата на рибата, ортодоксалния християнски мироглед, осмислянето на самото животно като един от символите на Христос и практиката на българската православна църква да освещава в постните дни само риба или растителна храна с олио.

Най-често рибата се употребява като постен заместител за погребално-поменалните курбани през първата година след смъртта. Рибен курбан се прави след погребението, на 9-ия, 20-ия или 40-ия ден в Пловдивско (с. Красново) или на 40-ия ден, половин година или година в Панагюрско (с. Попинци – АЕИМ № 5: 5 – 6, 11). Блюдото е познато още в Пазарджишко (с. Паталеница, Величково), Силистренско (с. Калипетрово – АЕИМ № 610-II: 46, 60, 81), Варненско. В последната област приготвят „рибник“ (с. Винаца), „риба курбан“ (с. Белослав) или просто риба (с. Голица – три курбана до годината). „Курбан риба“ или блюдо от сготвена риба се прави и в Габровско (с. Плачковци – АЕИМ № 619-II: 16 – 17, 25, 38, 51 – 52). На места в Ловешко, ако 40-те дни, шестте месеца и годината се паднат в пост, „курбанът е риба“ (с. Деветаки – АЕИМ № 617-II: 90 – 91). Локално във Великотърновско се отбелязва, че през пости „месо не се

⁷ В отделни селища на Ловешко е регистрирано вярването, че рибата не трябва да се дава като курбан за умрял човек. Рачко Попов пише, че тук то е мотивирано с опасността „на оня свят душата да тича все след рибата и да се удави“ (Попов 1999: 280).

⁸ Някои сведения визират взаимозаменяемостта на рибата и меда като постни еквиваленти на овчия курбан: Габровско (с. Кормянско – АЕИМ № 886-II: 30, 31), Разградско (с. Костанденец – АЕИМ № 615-II: 39 – 40; 49), където „не щадят нищо, за да нахранят добре душата на умрелия“. В Казанлъшко едновременната функция на двете храни съществува и в края на XX в., когато те все още се откриват на 40-ия ден, шест месеца, една, шест и девет години след смъртта (Терзиева 2006: 192 – 193).

готви, а само маслини или риба“⁹. Тук петте курбана, които се правят през първата година, се разпределят по следния начин: „две риби и три агнета, или две агнета и три риби, според това в какви дни се правят помените“ (с. Сломер – АЕИМ № 616-II: 65, 71 – 72, 78 – 79). Румяна Хаджиева посочва присъствието на рибника на погребалната трапеза и в отделни пирински селища (Хаджиева 2006: 199 – 200).

В отделни северни селища изрично се уточнява, че рибата може да е само шаран, т.е. видът ѝ се осмисля специално и му се придава важно значение. Така в Плевенско през пости за погребението заместват курбана с „един шаран“ (с. Върбица – АЕИМ № 617-II: 34 – 35). Във Великотърновско „опичат едно агне или шаран, които са курбан на мъртвеца“ (с. Сломер) и дори през 70-те години на XX в. смятат за задължително поне на три от помените през първата година „да се заколи по едно агне или да се сготви или да се изпече по един шаран“ (с. Добромирово – АЕИМ № 616-II: 65, 71 – 72, 78 – 79, 99). Обобщението на архивните материали показва, че рибата по-често е блюдо за „пресните души“. Тя рядко се използва при „стария мъртвец“: например в Петричко на Голямата задушница преди Месни заговезни готвят риба или колят птица (пиле, петел) (АЕИМ № 741-II: 16, 32 – 33, 49).

Връщайки се отново към употребата на овчето месо за курбан на мъртвия, ще отбележа, че в много случаи се отдава значение и на пола на животното⁹. В много райони той съвпада с този на починалия. Предимно на северозапад за мъж колят овен, а за жена – овца: Видинско (с. Градец, Старопатица – АЕИМ № 612-II: 81, 94; с. Средогрив – АЕИМ № 613-II: 2), Монтанско (с. Превала, Долна Рикса – АЕИМ № 613-II: 22, 39 – 40), Софийско, Пернишко (с. Гинци, Врачеш, Долна Диканя – АЕИМ № 614-II: 10, 38 – 39, 60 – 61, 64; с. Гълъбовци, Софийско – АЕИМ № 76: 9). В Берковско специално отбелязват: „на жена женско, на мъж мъжко да колиш“ (с. Котеновци, Лесковец – АЕИМ № 200: 26, 40). Локално в Кюстендилско правилото е детайлизирано – „обикновено колят овен за мъж, овца за жена, шилета за мома и момък (ерген) и агне за дете“ (с. Трекляно – АЕИМ № 610-II: 28).

Практиката полът на жертвеното животно да съвпада с този на починалия е позната и в централните северни области. Например на места в Ловешко „на жена се коли овца или женско агне, а на мъж – овен или мъжко агне“ (с. Къкрина, Деветаки), а в Плевенско ако починалият е по-възрастен и заможен човек, му колят „курбан овца или агне“ (с. Вълчетрън – АЕИМ № 617-II: 11, 75, 91). Локално в Габровско, „когато починалият е мъж, се дава мъжко агне или овен, а за жена – женско агне или овца“ (с. Добромирка – АЕИМ № 615-II: 85), включително и през 80-те години на XX в. (с. Кормянско – АЕИМ № 886-II: 20, 30; АЕИМ № 888-II: 57). Практиката се среща и във Великотърновско (с. Дъскот – АЕИМ № 616-II: 50, 55). Ив. Георгиева споменава, че и в отделни селища

⁹ На места той няма значение и според това, което е налично, се коли агне или овца – например с. Калипетрово, Силистренско (АЕИМ № 610-II: 81), с. Брестник, Пловдивско, с. Могилево, Старозагорско (АЕИМ № 611-II: 31, 84).

в Пиринско за мъж колят овен, а за жена – ялова овца (Георгиева 1980: 416). В Пазарджишко някога колели „овен за мъж, а овца за жена или други членове на семейството“ (с. Паталеница, Величково – АЕИМ № 610-II: 46, 60).

Според някои локални информации за курбана за мъртвец се предпочита женско животно. Такава е практиката в отделни селища от Панагюрско (с. Попинци, Дюлево – АЕИМ № 5: 11, 12) и Благоевградско, където той „бива само от овца“ (с. Мендово), или ако е починал мъж, колят вол, а ако е жена – овца (с. Покровник – АЕИМ № 616-II: 24 – 25, 39 – 40). На места женското животно се коли само по изключение – например в с. Калиманци, Варненско, и към съвременността се предпочита мъжко агне, шиле, а в редки случаи „може и женско агне да се заколи, ама докато още не е било под коч“ (Колева 2006: 308).

В източните райони най-често за покойник се коли мъжко животно. На места се предпочита то да е зряло, т.е. да е овен: Ловешко (с. Дерманци – АЕИМ № 617-II: 46 – 47), Габровско (с. Плачковци – АЕИМ № 619-II: 51 – 52), Търговишко (с. Лиляк – АЕИМ № 615-II: 64), Сливенско (с. Глушник – АЕИМ № 615-II: 26), включително и при преселниците от Ямболско и Сливенско в Силистренско (с. Алфатар – АЕИМ № 776: 4), гр. Перушица до 50-те години на XX в. (Каблешкова 2010: 41 – 42); това предпочитание е познато и в Петричко (АЕИМ № 616-II: 29).

В други източни селища колят младо животно – агне: Разградско (с. Костанденец – АЕИМ № 615-II: 39 – 40), Великотърновско (с. Сломер, Добромирово – АЕИМ № 616-II: 65, 99), Русенско (с. Пиргово), Бургаско (с. Факия – АЕИМ № 612-II: 18, 30), Ямболско (с. Устрем – АЕИМ № 611-II: 48), като в последните две селища специално отбелязват, че животното трябва да е младо. В Ловешко обикновено то е „агне на една година“ (с. Гложене – АЕИМ № 617-II: 60). Още по-прецизни изисквания има в западната Благоевградска област, където колят черно агне (с. Добърско – АЕИМ № 616-II: 10, 16). На места в Плевенско (с. Върбица – АЕИМ № 617-II: 34), Варненско (с. Винаца – АЕИМ № 619-II: 16–17), Ивайловградско (с. Мандрица), Разградско (с. Дряново – АЕИМ № 618-II: 39, 47 – 48) може да заколят агне или овен, т.е. понякога младото и старото животно са взаимнозаменяеми суровини за храната за покойника.

Традиционният български курбан за покойника се приготвя по определен начин. Архивните информации посочват няколко основни съставки. Месото е първата от тях, използвана само в прясно състояние. За целта най-напред животното се заколва, одира и почиства от вътрешностите. За курбана се вземат само неговото месо и кости, а на места – и главата му¹⁰. Необходимите суровини се

¹⁰ В Ловешко отделят главата, сваряват я, изваждат месото ѝ и го накълцват. То се оставя за душата на покойния, та „когато дойде, да хапне“ (Воденичарова 1999: 418 – 420 бел. 30, 31). Във Великотърновско дават главата на попа (с. Сломер – АЕИМ № 616-II: 71, 72), а в Панагюрско я носят на гробищата, където я начупват и раздават след погребението (с. Смилец – АЕИМ № 5: 15). Локално във Великотърновско по подобен начин постъпват с главата на рибата: „ако е пост – курбанът е риба или мед, като тогава главата на рибата непременно се дава на свещеника“ (с. Дъскот – АЕИМ № 616-II: 55).

нарязват или „наситат на дребни парчета“, като този етап понякога специално се отбелязва (с. Алфатар, преселници от Ямболско и Сливенско в Силистренско – АЕИМ № 776: 6). Приготвените парчета месо и кости, „още от сутринта“, се поставят в голям меден калайдисан съд, специално предназначен за варенето на курбан (с. Устрем, Ямболско – АЕИМ № 611-II: 48; с. Факия, Бургаско – АЕИМ № 612-II: 30). В него се добавят още две основни съставки – сол и вода, която се налива в съда „до горе“, и той се поставя да ври на силен огън (с. Устрем, Ямболско – АЕИМ № 611-II: 48). „От време на време“ курбанът „се отпенва“ (с. Факия, Бургаско – АЕИМ № 612-II: 30), докато стане готов.

На места в блюдото слагат и допълнителни съставки. Например преселниците от Ямболско и Сливенско в Силистренско прибавят няколко цели големи глави лук и чушки (с. Алфатар – АЕИМ № 776: 6). Курбанът рядко се вари като яхния (Ловешко – Воденичарова 1999: 418 – 420 бел. 30, 31) с растителна мазнина, запържен лук, червен пипер, вода, доматен сос и джоджен за миризма (с. Върбица – АЕИМ № 617-II: 34).

Повсеместно курбанът се приготвя единствено чрез варене, т.е. кулинарната му технология е традиционна и еднотипна¹¹. Информацията показва, че за починал „не се раздава печено месо, а винаги варено в голяма тенджерка и казан“ (с. Поповяне, Софийско); за помени „никога не се пече месо“ (с. Долна Диканя, Пернишко – АЕИМ № 614-II: 57, 64); „агнето или овена не се носят печени, а варени в голям казан – курбан“ (с. Дряново, Разградско – АЕИМ № 618-II: 47 – 48). Самият курбан се определя като „варено месо с прибавки“ (с. Поповяне, Софийско), „варено месо в голям казан или котел“ (с. Долна Диканя, Пернишко – АЕИМ № 614-II: 57, 64); месото за курбана „се вари в много голяма тенджерка или в калайдисан бял котел“ (с. Трекляно, Кюстендилско – АЕИМ № 610-II: 28 – 29). Очевидно е, че сваряването в голям обемен съд на насечени парчета овче месо и кости, с добавени сол и вода, българите схващат като традиционната технология за направата на овчия курбан.

Обобщението на приведените архивни етнографски материали показва, че през домодерния период овчето, шилешкото или агнешкото са основното месо, с което българите хранят „симетричните“ мъртъвци. Техните души не получават и не консумират месо от птица, бивол, коза и свиня, като негативизмът към последните две суровини е запазен и днес.

Разсъжденията могат да се продължат в много посоки. На първо място това е връзката между храната и смъртта. Изследователите се обединяват около изводите, че храненето на мъртвите е сред най-древните културни практики, че то има отношение към проблемите за жертвата и жертвоприношението, даването-вземането, правото на мъртвите върху първата част от храната и т.н. (Фрейденберг 1978: 38 – 41; Листова 1983: 166; Проп 1995: 148, 150 – 152; Васева 1994, 1997). Допълнително, връзката между смъртта и месната храна е ясно очертана, а жертвеният характер на курбана в българската традиция е безпо-

¹¹ Само в изолирани сведения се сочи, че месото се пече (с. Върбица, Плевенско – АЕИМ № 617-II: 34).

рен. Както сочи Г. Лозанова, в културите на южните славяни ястието от месото от жертвено животно е сред задължителните блюда на погребалната трапеза; тук то се възприема като жертва за душата, а самият курбан е обредно равностоен и взаимнозаменяем с другите основни и задължителни обредни храни – хлябовете и коливото (Лозанова 1991: 6 – 8).

Действително в българската традиция курбанът за мъртвия се възприема като обредно блюдо, различно от ежедневието. Този негов характер безспорно го сближава с хляба и житото, но за разлика от тях, курбанът не е постоянна част от погребалната и поменална обредност, а се появява само в моментите от прехода на душата към света на мъртвите, които се възприемат като ключови. Очевидно е, че курбанът се осмисля като храна, която е особено нужна за мъртвия. Констатацията се подкрепя и от традиционното съблюдаване на еднотипни основни изисквания не само към произхода на месната суровина и кулинарната технология, но и към пространственото разположение на топосите, където животното се коли и живите изяждат блюдото.

Във всички области за направата на курбана се използва еднаква суровина. Това е винаги прясно месо и кости от овен (овца, шиле, агне), които на места се заменят с говежди (телешки) – една очевидна отлика от ежедневието на българите, когато те изключително рядко готвят и консумират прясно месо. Месото се подготвя по примитивен начин – най-често се насича на едри, неправилни парчета, по-рядко се нарязва. Останалите телесни части не се използват. В някои области се предпочита животното да е мъжко или женско, като на места полът му е знак за пола или социалния статус на починалия¹².

От важно значение за курбана е задължителното следване на традиционно фиксираната кулинарна технология. За блюдото се употребяват прости, минимални на брой съставки – месото и костите, сол, вода. То се прави единствено чрез варене, което може да се осъществи както в дома, така и на открит огън извън неговото пространство¹³.

В българската традиция коленето на животното, приготвянето на блюдото и неговото изяждане стават на две основни места – в къщата или на гроба на покойника. Символичното и реално преместване на мъртвия от жилището му в „този свят“ (къща, дом) към хтоничния му аналог (гроб), възприеман и като част от „онзи свят“, насочва към оформянето на тези топоси като двете основни

¹² Сведения с локален характер показват, че говеждото или телешкото функционират като идентичен белег за мъжкия пол и по-високото обществено положение на покойника: на места в Горнооряховско ако покойникът е по-богат, колят теле (с. Лясковец – АЕИМ № 695: 1), в Благоевградско за починал мъж колят вол, а за жена – овца (с. Покровник – АЕИМ № 616-II: 39 – 40).

¹³ Различна направа се открива само в единични случаи. Например в материали от Пазарджишко изрично се уточнява, че ако използват говеждо за покойник, тогава „готвенето е като обикновено ядене, а не като курбан“ (с. Паталеница – АЕИМ № 610-II: 48 – 49), т.е. направата на блюдото се свързва с кулинарната технология от ежедневието, а не с тази на курбана.

средоточия на цялата поменална обредност през първата година след смъртта. Същевременно връзката на кулинарния код с дома и гроба се отнася и към промяната в статуса на мъртвия. Обобщението на материалите показва, че до изтичането на първата година след смъртта – т.е. докато го възприемат за „нов“, „песен“ мъртвец – българите го хранят и на гроба, и в дома, като до преломния 40-и ден дори посещават гроба ежедневно. След първата година връзката между кулинарния код и гроба намалява, а тази с пространството на живите се усилва; респ. храненията на покойника се разреждат значително.

Връзката на кулинарния код с гроба е архаична. Към съвременността постпогребалната трапеза се измества все по-категорично към дома на покойника, но някога тя се е устройвала на гроба, където се е колело и животното. На места в южните области по-старата практика е запазена дълго време. Например към средата на XX в. топосът на гроба все още е свързан с приготвянето на месната храна за погребението – локално в Пловдивско варят *„курбана на самите гробища“* (с. Брестник – АЕИМ № 611-II: 30, 31), а в едно от християнските кърджалийски села колят животното до гробищното огнище, където го и готвят (с. Пчеларово – АЕИМ № 62-III: 42). Около средата на столетието постпогребалната трапеза се устройва все още до гроба в доста селища на Пловдивско (с. Красново, Крушево), Панагюрско (с. Долно (Левски), с. Цар Асен – АЕИМ № 5: 2, 5 – 6, 7, 21, 22), локално в Пиринско (Георгиева 1980: 416). Към връзката между консумацията на курбана, гроба и храненето на мъртвия насочва и информацията от по-стари сведения, че дори когато се приготвя в дома, курбанът, заедно с останалите блюда, се носи за трапезата на гробището: например в Разградско (с. Дряново – АЕИМ № 618-II: 47 – 48), Пловдивско (с. Брестник – АЕИМ № 611-II: 30, 31). Обикновено това става със съда – например в Пазарджишко (с. Сарая – Гергинова 2010: 217, 220) и Кюстендилско, където го закачат на един здрав прът, за да остане блюдото горещо (с. Трекляно – АЕИМ № 610-II: 29).

Съблюдаването на произхода на месната суровина, следването на определена кулинарна технология, освещаването на курбана, изяждането му в близост до гроба са все знаци за жертвения характер на блюдото и неговата символична чистота. Правилото храната за мъртвия да е чиста, тъй като нечистата храна се осмисля като способна да *„напраши“* (замърси) трапезата му, В. Васева определя като общобългарско¹⁴. Като цяло живите предоставят на душите, които хранят, само чисти блюда и напитки.

Анализът на етнографските сведения насочва към извода, че когато хранят мъртвия, българите се стремят да запазят установения ред в организирания космос. В домодерното им мислене е сравнително добре запазена архаичната представа, че между световите са прокарани граници, за които живите трябва да полагат особени грижи и да опазват. Тези граници се разрушават в кризисни периоди; последните са част от календара и от човешкия живот – като такива

¹⁴ В. Васева разглежда този риск в митологичен план и го тълкува като заплаха за кръговрата раждане – смърт – възраждане в глобален план (Васева 1997: 98).

се схващат всяко раждане на нов човек и настъпване на смърт сред живите. Св. Толстая пише, че „формулата на съжителството“ между световите на живите и на мъртвите предвижда тяхното отделно съществуване чрез строго определени начини на взаимодействие в хронотопа и обредността, както и че тази „формула“ е насочена към поддържане на границата и осигуряване на благополучието и на живите, и на мъртвите (Толстая 2000: 19 – 20). Както вече посочих, мъртвите, и особено тези с незавършен преход, носят абстрактна опасност, която живите неутрализират по различни начини чрез средствата на обряда. В. Васева изтъква, че чрез своите обредни действия на календарно установените задушници живите целят прехода на тези мъртви да завърши, да се възстанови стабилността на цялото общество (Васева 1994: 157 – 168).

Едно от средствата, чрез които живите помагат на мъртвия да извърши прехода си, да стабилизира статуса си и да го запази, е очевидно кулинарният код. Отнасяйки този извод към всичко казано дотук за овчия курбан за мъртвите, може да се предположи, че това е месната храна само за тези от тях, които българите възприемат като „редовни“ („симетрични“). В реципрочен смисъл това означава, че като поднасят на праведната душа любимата ѝ храна жертва, т.е. овчи курбан, живите се стремят да запазят „симетричния“ ѝ статус и в отвъдното. В този смисъл са интересни две локални сведения. Първото е от Панагюрско и в него се съобщава, че курбанът се прави за „*опрощение на греховете на умрелия*“ (с. Мечка – АЕИМ № 5: 19), т.е. като хранят душата с него, живите се стремят да гарантират мястото ѝ сред праведните души. Втората информация е от Пазарджишко, където вярват, че на „онзи свят“ умрелият „*ще образува едно малко стадо от трите курбана и ще си го пасе*“ (с. Величково, Пазарджишко – АЕИМ № 610-II: 63), т.е. с помощта и на курбана, който колят за него, мъртвият ще запази редовността на статуса си, която е имал приживе.

Към важноста на курбана като храна не просто за мъртвия, а за праведника, насочва и честотата на появата му. През първата година след смъртта той присъства най-често и се появява неколккратно – в повечето случаи след погребението, на 40-ия ден и в деня, в който изтича първата година от смъртта, т.е. до голяма степен курбанът може да се определи като една от типичните обредни храни за мъртвеца в преход. След изтичането на първата година след смъртта курбанът вече не е задължителна част от обредните хранения. След този период появата му по-скоро се обвързва с материалните възможности на семейството – например на места се отбелязва, че след този период той рядко се приготвя, както и че е възможно да се направи на трите и деветте години (с. Дъскот, Великотърновско – АЕИМ № 616-II: 50, 57), но това зависи повече от средствата, с които разполагат домашните (с. Могила, Ямболско – АЕИМ № 613-II: 85). Така присъствието на курбана може да се разглежда като знак, че мъртвецът, за когото той е предназначен, се възприема като „редовен“ и че най-често от неговата смърт е изминала не повече от една година.

Вижда се, че именно през периода на преминаването на мъртвия от „този“ към „онзи свят“ (първата година след смъртта) българите „контролират“ вида на месното блюдо на душата му чрез курбана. Не е маловажно, че „контролът“ се свързва с храненията на общите трапези, на които местните представи при-

дават най-голямо значение (а не на раздаванията или по-маловажните помени) и където участват възрастните социализирани мъже и жени от цялата общност. По този начин се предотвратява рискът от нежелано обръщане на посоката на движението на всеки покойник, гарантира се „симетрията“ на душите, достигането им до отвъдното според традиционните правила, осигурява се балансът в космоса.

При „асиметричния“ мъртвец

В българските етнографски извори се откриват малко преки сведения за храненето на „асиметричните“ покойници. Ето защо в повечето случаи е възможно то частично да се реконструира, като се приложи различен подход – изобилието от информации за храната на „редовните“ мъртви да се съпоставят с конкретните реликти от домодерното осмисляне на света чрез противоположни категории. Подобен метод косвено насочва към спецификите в храненето на техните антиподи.

Според българските традиционни представи демоните, чийто произход се свързва с грешниците, също консумират, но по начин, който е различен от този и на праведните души, и на живите хора. Тяхното меню е съставено основно от телесни материи. Те обаче се отличават от суровината, която се използва за курбана за „симетричните“ покойници. Открояват се техният произход, липсата на възможност за замяната им, отношението им към кулинарната технология¹⁵.

Мисли се, че част от душите на грешниците консумират месни суровини. Вглеждането във вида на месото показва, че то обикновено е такова, каквото душите на праведниците изобщо не употребяват. Например подчертан афинитет към птичето месо имат някои болести, чийто произход е женски (Маркова 2011b). Таласъмът определено показва склонност към смученето на кръв от свинете, заклани за Коледа, и към консумация на кървавиците, за чиято направа се използва кръвта им¹⁶. Широко позната сред българите е и представата, че някои от най-злите демони поглъщат кръв от човек и домашни животни. Типичен пример е вампирът, който не само заема една от най-високите позиции в демоничната йерархия, но и се възприема като своеобразна еманация в аг-

¹⁵ Вж. и наблюдението на Евг. Троева, че демоните в мъжка хипостаза имат склонност към месна, а тези в женска – към вегетарианска храна. Изследователката прави извода, че половите различия се изразяват на митологично равнище чрез кулинарния код. Евг. Троева още смята, че „демоните, чийто произход се извежда от покойник, показват по-голямо предпочитание към месната храна и към кръвта. Тъй като това е субстанцията, от която са изградени, изяждането ѝ може да се тълкува като акт на самоизяждане“, както и че „с вменияването на демоните на склонността към канибализъм се маркира една от основните забрани в човешкото общество“ (Троева 2011: 162 – 163).

¹⁶ Минко Габровски и Милена Беновска-Събкова отбелязват, че таласъмът се осмисля и като въплъщение на духа на коледното прасе (Габровски 1985: 208 – 209; Беновска-Събкова 2002: 156).

ресивното хранително поведение – той се храни с кръвта на хората и някои от домашните им животни (Георгиева 1985: 50 – 52; Троева 2003: 55), а именно тази негова характеристика се осмисля като един от типичните му белези.

Казаното дотук води към констатацията, че в миналото българите схващат телесните материи изобщо като най-важното, основното, а в някои случаи и единственото блюдо за демоничните персонажи, чийто произход се свързва с „асиметричните“ мъртъвци. Докато душите на праведниците се хранят с месо само през блажните периоди и в най-важните моменти през първата година от прехода си от света на живите към този на мъртвите, то най-големите грешници могат да консумират подобна храна винаги. Специално вампирът желае да поглъща основно кръв (животинска, човешка). Съответно консумацията ѝ, както и тази на месото от човек, се осмисля като белег на вредителните демони и на тяхното пространство – дивата и абсолютно неопитомена природа. Българинът определя пълното плътоядство и лешоядството като нечисти режими; той не само табуира подобна консумация, но и я идентифицира с част от абсолютните културни забрани за членовете на социума (живи хора и души на праведници) (Маркова 2011а).

Представите никога не свързват консумацията на кръвта и месото от човек с каквато и да е тяхна предварителна обработка, т.е. двете материи се отнасят негативно и към кулинарната технология. Очевидна е семантичната връзка между поглъщането им, суровото (природно) състояние и пълната липса на готвене. Кръвта и забраненото месо са абсолютни смислови антиподи на храната на човека и неговата култура¹⁷.

Както пише Г. Михайлова, българите в традиционното общество вярват, че *„праведните души живеят на другия свят в рая“*, но не уточняват напълно ясно местоположението на грешниците (Михайлова 2002). На места в Ловешко то се локализира най-общо *„в ада“* (с. Дерманци – АЕИМ № 617-II: 1, 42), а другаде се мисли, че душите на грешниците остават *„да се скитат по земята“* (с. Върбица, Плевенско – АЕИМ № 617-II: 20; с. Кожинци, Пернишко – АЕИМ № 614-II: 84 – 85). В смислов план това означава, че те консумират върху топоси и във времеви отрязъци, които се осмислят като нечисти; храната на „нередовния“ мъртвец безспорно се схваща и като евентуален замърсител на трапезата на „симетричния“ му антипод. Разбира се, местата и времевите периоди, в които ядат двете групи покойници, са различни. При грешниците това са техните обиталища, разположени предимно в близост до съответния гроб. Времево консумацията им се отнася към „потайната доба“ – нощните часове, заключени между залеза и първото пропяване на петлите, които се възприемат и най-негативно (Маркова 2011b). В посочения хронотоп най-грешните души могат да поглъщат вече посочените материи, които, обаче, живите никога не им предоставят (никога не ги хранят) и дори правят всичко възможно да прекъснат евентуален

¹⁷ Традиционният българин консумира основно готвени или ферментирали блюда. Сурови той яде главно лук, чесън, праз и сол (пресните плодове са рядкост). Специално чесънът е храната, която човекът никога не свързва с диетата на асиметричните и която той употребява като основен апотропей срещу тях.

хранителен процес. Всички тези разсъждения имат най-ясно потвърждение в откъслечните представи за храненето на вампира. Например според вярвания от Видинско, душата на вампира „не може да стигне онзи свят и остава в гроба. В „потайна доба“ след полунощ, тя излиза там и скита до първи петли“ (с. Средогрив – АЕИМ № 613-II: 10), а във Великотърновско мислят, че през нощта душата на мъртвеца вампир „излиза от гроба през малка дупка и ходи да безпокои близките си“ (с. Дъскот – АЕИМ № 616-II: 48 – 49).

Налице е и ясна семантична връзка между консумацията и промяната в статуса на мъртвеца. Според класическата дефиниция на Владимир Пропп мъртвият иска от живите да утоляват глада му, защото, ако остане гладен, „няма да намери покой и ще се върне като жив призрак. От това се страхуват живите и мъртвите, на това се дължи и страхът от мъртъвците“ (Пропп 1995: 146, 148, 149). В българските традиционни представи явно съществува смислова връзка между гладния мъртвец (изобщо), човекоядството и движението на съществата между митологичните нива – подобно на благодарния, гладният мъртвец също се движи в организирания космос, но за разлика от благодарния, може да се насочи към хронотопа на „асиметричните“ същества и може да промени статуса си в негативен план. Не е случайно, че българите възприемат храненето като основното занимание на персонажите, които поглъщат плът и кръв¹⁸, че ги осмислят като постоянно гладни и че именно неутолимият им глад събужда и развива демонското в природата им. Ще се позова и на констатацията на Г. Михайлова, че когато са гладни, демоните и грешните души търсят храна, стават мобилни и катастрофични, че те възприемат „симетричните“ същества като източник на своята храна и затова ги застрашават с поглъщане/ изяждане (Михайлова 2002: 184 – 195). Живите хора не могат да контролират консумацията на вампиричните персонажи и по този начин да въздействат върху поведението им. Към възприемането им като антиподи насочва и акционалният код – през нощта, когато демоните са активни, мобилни и гладни, „симетричните“ (хора, души) са пасивни и статични (спят и не се хранят). Ето защо появата в храненето на мъртвия на телесните материи, които човекът възприема като нечисти и табуира консумацията им, може да се разглежда като безспорен знак, че покойникът не е завършил успешно прехода си и се е включил в категорията на грешниците.

Заклучение

И така, според българските традиционни представи месото е единствената материя с телесен произход, която може да се определи като обща храна за всички мъртви. „Симетричните“ покойници задоволяват хранителните си нужди с месо, възприемано като чисто, и не консумират продукти от птица, бивол, коза или свиня. Тяхното месо произхожда само от овен (овца, шиле, агне), като

¹⁸ Показателна е хиперболизацията на органите им, свързани с консумацията – плътните същества притежават огромни усти, кореми, зъби, описват се или се осмислят като мехове (Маркова 2011а).

в доста области значение има и полът му, а в постните периоди то може да се заменя с риба. Месото за „редовните“ мъртви винаги се обработва кулинарно по начин, който се използва само в обредността и който се отличава с примитивизъм, минимален брой съставки и прилагане единствено на варене. Така се приготвя само едно блюдо, което се нарича курбан и има ясно изразен жертвен характер. В българската традиция направата и консумирането му се свързва с двата основни топоса на поменалната обредност през първата година след смъртта – дома и гроба.

Българите осмислят курбана като особено необходима храна за мъртвия. Той се появява основно през първата година след смъртта – на погребението, 40-ия ден, деня на навършването на годината. Това неколккратно маркира ключовите моменти от прехода на душата към света на мъртвите и поддържа нормалната му „правилна“ посока. Като поднасят на душата чистото жертвено месо на общите трапези, където участват социализираните възрастни членове на общността, живите осъществяват хранителен „контрол“ върху вида на месната храна на всички преминаващи души, осигуряват мястото им след праведниците и гарантират симетричния им статус в отвъдното.

За „асиметричните“ покойници месото е най-важното блюдо, което те могат да консумират, независимо от периодите на блажене и пост. При най-грешните души то е дори човешко и, заедно с кръвта, изгражда едновременно тяхното основно „меню“ и визира две от основните материи, които домодерният българин табуира по отношение на „симетричните“ същества. Мисли се, че най-грешните души обитават дивата природа, която живеят не може да опитоми и да контролира. Човекът възприема храненето им като нечист режим и го отнася към хронотопи, отличаващи се с нечистота. Като цяло той осмисля съществото, което практикува подобно хранене, като абсолютно злонамерено и вредително. Живите никога не предоставят месо и кръв на най-грешните души, правят всичко възможно да прекъснат подобен хранителен процес и схващат желанието за консумация на двете материи като знак, че покойникът е променил правилната посока на движението си и е станал част от категорията на демоните.

Като храни мъртвите, които възприема като праведници, и като се стреми да възпрепятства аналогичния процес при най-грешните души, българинът в традиционното общество се опитва да контролира спецификите на статусите им – да съхрани „симетрията“ на първите и да запази установената дистанция между себе си и вторите. Едно от хранителните средства, с които човекът си служи, е месото. Така, посредством елементи на кулинарния код, живите държат затворени границите между нивата в организирания космос и поддържат митологичното равновесие в него.

Литература

- Беновска-Събкова, М. 2002. Коледната свиня – между ритуала и всекидневието. – В: *Изследвания в чест на проф. Ив. Маразов*. Ред. Златозара Гочева, Димитър Бояджиев. София: Анубис, с. 152 – 164.
- Вакарелски, Хр. 1990. *Български погребални обичаи. Сравнително изследване*. София:

Издателство на БАН.

- Васева, В. 1994.** Задушницата като обредна дейност. – В: *Етнографски проблеми на народната духовна култура*. Т. 3. Ред. Рачко Попов, Славка Гребенарова. София: Клуб ’90, с. 152 – 172.
- Васева, В. 1997.** Обредни хлябове при погребение и помен (българо-румънски паралели). – В: *Хлябът в славянската култура*. Ред. Станка Янева, Живка Стаменова. София: Етнографски институт с музей, с. 94 – 113.
- Воденичарова, А. 1999.** Обичаи и обреди при смърт и погребение. – В: *Ловешки край. Материална и духовна култура*. Ред. Ганка Михайлова, Рачко Попов. София: АИ „Проф. Марин Дринов“, с. 405 – 422.
- Габровски, М. 1985.** Коледно кръвно жертвоприношение. – *Известия на Националния исторически музей*. Т. V. Ред. Симеон Дамянов, Иван Драев. София: Наука и изкуство, с. 199 – 214.
- Генчев, Ст. 1985.** Семейни обичаи и обреди. – В: *Етнография на България. Духовна култура*. Т. III. Ред. Стоян Генчев, Маргарита Василева. София: БАН, с. 159 – 213.
- Георгиева, Ив. 1980.** Обичаи при сватба. – В: *Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания*. Ред. Веселин Хаджиниколов, Мария Велева. София: БАН, с. 411 – 421.
- Георгиева, Ив. 1985.** Мирогледът на българския народ от XIX до средата на XX в. – В: *Етнография на България. Духовна култура*. Т. III. Ред. Стоян Генчев, Маргарита Василева. София: БАН, с. 35 – 57.
- Гергинова, В. 2010.** Поменална трапеза в две пазарджишки села (теренен материал – с. Ивайло и с. Сарая). – В: *Храната – сакрална и профанна*. Сборник доклади от конференция „Храната – сакралната и профанната“ – Етър, Габрово, 25.07.2009 г., т. I. Ред. Ангел Гоев. Габрово: Фабер, с. 214 – 223.
- Каблешкова, Р. 2010.** Обредните храни в Перушица – някога и сега. – В: *Храната – сакрална и профанна*. Сборник доклади от конференция „Храната – сакралната и профанната“ – Етър, Габрово, 25.07.2009 г., т. I. Ред. Ангел Гоев. Габрово: Фабер, с. 39 – 44.
- Колева, С. 2006.** Трапеза за здраве. – В: *Обредната трапеза*. Сборник доклади от XI национална конференция на българските етнографи – Пловдив, 2005. Ред. Рачко Попов, Ангел Янков. София: Етнографски институт с музей, с. 306 – 311.
- Листова, Н. 1983.** Пища в обряди и обичаях. – В: *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни*. Ред. Сергей Токарев, И. Гроздова. Москва: Наука, с. 161 – 173.
- Лозанова, Г. 1989.** Особенности на обредите при погребение на деца у южните славяни в края на XIX – началото на XX в. – *Българска етнология*, кн. 1, с. 17 – 30.
- Лозанова, Г. 1991.** Обредни трапези при погребение у южните славяни. – *Българска етнология*, кн. 1, с. 3 – 12.
- Лозанова, Г. 1997.** Хлябът на мъртвите (по материали от южнославянската погребална обредност от края на XIX – началото на XX в.). – В: *Хлябът в славянската култура*. Ред. Станка Янева, Живка Стаменова. София: Етнографски институт с музей, с. 37 – 47.
- Маркова, М. 2011а.** Храненето на редовния и нередовния покойник в българските традиционни представи. – В: *Етно-културолошки зборник*, кн. XV. Ред. Петар Влахович, Сретен Петрович. Сврљиг: Етно-културолошка радионица, с. 45 – 64.
- Маркова, М. 2011б.** Часовете от денонощието и хранителният процес в представите на традиционния българин. – *Годишник на Регионален етнографски музей – Пловдив*. Т. 6. *Ноцта в народните вярвания и представи*. Ред. Ангел Янков, Васил Марков.

Пловдив: РЕМ – Пловдив, с. 58 – 70.

- Маркова, М. 2016.** Пространството и системата на хранителния код в българските традиционни представи. Митологични аспекти. – В: *Традиционна естетска култура ПРОСТОР*. Ред. Драган Жунич. Београд – Ниш: САНУ, с. 101 – 116.
- Милчева, М. 1997.** Обредни хранителни забрани (по материали от Хасковско). – *Българска етнология*, кн. 3 – 4, с. 145 – 151.
- Михайлова, Г. 2002.** *Маскирани ли са маскираните персонажи в българската народна традиция*. София: Нов български университет.
- Попов, Р. 1999.** Народен светоглед. Календарни празници и обичаи. – В: *Ловешки край. Материална и духовна култура*. Ред. Ганка Михайлова, Рачко Попов. София: АИ „Проф. Марин Дринов“, с. 268 – 320.
- Проп, В. 1995.** *Исторически корени на вълшебната приказка*. София: ИК „Прозорец“.
- Терзиева, К. 2006.** Трапезата на мъртвите – милост за живите (по материали от Казанлъшко). – В: *Обредната трапеза*. Сборник доклади от XI национална конференция на българските етнографи – Пловдив, 2005. Ред. Рачко Попов, Ангел Янков. София: Етнографски институт с музей, с. 192 – 196.
- Толстая, С. 2000.** Мир живых и мир мертвых: формула сосуществования. – *Славяноведение*, кн. 6, с. 14 – 20.
- Троева, Е. 1992.** *Табуирани храни*. Курсова работа в Катедра „Етнология“, Исторически факултет, Софийски университет „Св. Кл. Охридски“.
- Троева, Е. 2003.** *Демоните на Родопите*. София: МЦИМКВ.
- Троева, Е. 2011.** Демонизирани образи на другостта. – В: *Етнографски проблеми на народната култура*. Т. 8. Ред. Анатоли Анчев, Рачко Попов. София: АИ „Проф. Марин Дринов“, с. 151 – 176.
- Фрейденберг, О. 1978.** *Миф и литература древности*. Москва: Наука.
- Хаджиева, Р. 2006.** Погребалната трапеза за живи и за мъртви. – В: *Обредната трапеза*. Сборник доклади от XI национална конференция на българските етнографи – Пловдив, 2005. Ред. Рачко Попов, Ангел Янков. София: Етнографски институт с музей, с. 197 – 201.

Архивни материали

Архив на Етнографския институт с музей при БАН: АЕИМ (днес Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей при БАН): № 5, 76, 200, 695, 776, 360-II, 361-II, 610-II, 611-II, 612-II, 613-II, 614-II, 615-II, 616-II, 617-II, 618-II, 619-II, 632-II, 741-II, 742-II, 851-II, 852-II, 886-II, 888-II, 62-III.

МЕСОТО В ХРАНАТА НА МЪРТВИТЕ СПОРЕД МАТЕРИАЛИ ОТ ТРАДИЦИОННИЯ ПЕРИОД В КУЛТУРАТА НА БЪЛГАРИТЕ

Мария Маркова

Резюме

На базата на архивни материали, съхранили основни традиционни представи на българите, в изследването се коментира връзката между душите на праведниците и на

грешниците с кулинарния код посредством една храна – месото. Направен е частичен опит да се изясни функцията му като знак, насочващ към посоката на прехода на мъртвия. Потърсено е как, посредством елементи на кулинарния код, живите държат затворени границите между нивата в организирания космос и поддържат митологичното равновесие в него.

THE MEAT IN THE DIET OF THE DEAD ACCORDING TO MATERIALS FROM THE TRADITIONAL PERIOD OF THE BULGARIANS

Maria Markova

S u m m a r y

On the basis of archival materials that preserved basic traditional notions of the Bulgarians, the study comments on the relationship between the souls of the righteous and the souls of the sinners with the culinary code through one food – meat. A partial attempt is made to clarify its function as a sign pointing to the direction of the dead man's transition. It is sought how throughout the elements of the culinary code, the living keep closed the boundaries between the levels of the organized cosmos and maintain the mythological equilibrium within it.

ПО СЛЕДИТЕ НА КОЛЕКТИВНАТА ПАМЕТ: КОНСТРУИРАНЕ НА ПОЛОЖИТЕЛЕН ОБРАЗ ПО ПРИМЕРА НА МАЛКИЯ ГРАД

Светлана Антова

*Да, така е във малкия град,
този град старомоден и скучен,
в който друго, освен да се влюбиш,
просто няма какво да се случи.*

Из „Нашият град“, група „Тангра“

В разгара на лятото, в късна юлска привечер през 2024 г. градският площад „Възраждане“ в Белоградчик е претъпкан с развълнувани хора. Четиридесет и четири години по-късно, след като клипът на песента „Нашият град“ е записан в Белоградчик, група „Тангра“ е поканена да изнесе концерт в малкия град. Самите музиканти изобщо не са подготвени за фурора, който ги очаква. Вокалистът – наследник на Цветан Владовски-Чочо (изпял оригинала на песента), дори не знае, че клипът е направен в града. Той е еднакво изненадан както от този факт, така и от последвалото предложение директно от сцената на градския площад. Кметът на града се обръща към музикантите да се върнат, за да запишат нов клип на песента, но по-важното – тя да се превърне в химн на Белоградчик, а своите съграждани поздравява, като перифразира последния ред от песента от „просто няма какво да се случи“ във „вече има какво да се случи“ с обещанието градът под негово ръководство да се превърне в „бутиков“ град, център на „фестивален“ туризъм, в който да се случват непрекъснато атрактивни събития. Думите сочат ясна визия за развитието на малкия град, нещо, което до този момент никога не се е случвало, въпреки постоянните заявки през годините, особено след 1989 г., за развитие на туризма като основен отрасъл. В хода на ясно формулираната визия за развитие на Белоградчик, от изследователска гледна точка, веднага изниква въпросът кои са онези градски пространства и какво ще се случва в тях, което да открои мястото като „бутиково“. Или с други думи, основна цел на текста е да бъдат проследени процесите на изграждане на динамичен разказ в градското пространство и как планираните събития се вписват в този разказ.

Град Белоградчик се намира в Северозападна България. Населението на града към 31 декември 2020 г. е 4339 души. По данни на ГРАО към 16 септември 2023 г. в града живеят 4645 души по настоящ адрес и 5482 души по постоянен адрес. Това го прави второто по големина населено място в областта, веднага след областния град Видин. Белоградчик е подходящо място от гледна точка на изследването по три основни причини. Първата е, че е стар гарнизонен град и център на гранична зона от вече повече от 150 години, което е определящо за градския му облик. Важно е да проверим доколко все още е съществена ролята на границите и граничността в градския наратив и какво е присъствието им в

локалната памет. Втората основна причина е скалният феномен *Белоградчишки скали*, който носи на града световна слава и предпоставки за развитие на туристическия му потенциал, като тук любопитни за изследователския поглед са криволичещите през времето възходи и спадове в локалната политика и практика. Трета, но не по важност, е причината, че Белоградчик се намира в Северозападна България, дълги години на челното място в класациите на Евростат по бедност и години наред, особено в последните повече от 30 години, наричана често в публичното пространство „северозападнала“. В контраверсия на последното, неслучайно и съвсем закономерно в последните години се развива тенденцията все повече да бъде налагано определението „северозапазена“ България. Творение, тръгнало като наименование на уебсайт¹ с основна цел да популяризира положителните примери и цялостния потенциал на този регион. То постепенно е все по-експлоатирано в говоренето на местните лидери, жители и хора, свързани по един или друг начин с региона², и добива все по-голяма популярност.

Цел, обект и задачи

Основна цел на изследването е да се проследи създаването и поддържането на градския пространствен наратив в съвременността, като бъдат анализирани отделни случаи на изчезване на колективната памет и създаването на съвсем нови. Изследователят на колективната памет Линке достига до извода, че „индивидуалната памет, колективната памет и наративната история си взаимодействат по изключително сложен начин, като се оформят взаимно, тъй като различните версии на миналото непрекъснато се конструират и реконструират, променят и измислят“ (Linke 2015: 181). Обект на изследването е извеждането на отделни „места на памет“ като своеобразни маркери на колективната памет в разбирането на Пиер Нора, че тя е това, което остава от миналото в преживяването на групите, или онова, което групите правят от миналото (Нора 1997). В случая за целите на изследването са подложени на анализ своеобразни градски знакови места, както и отделни фамилни и обществени сгради в процеса на включването им в изграждането и поддържането на един положителен колективен образ, като според Халбвакс колективната памет е синоним на социална памет, а не на историческа, както често бива разбирана тя (Халбвакс 1996). Има няколко основни въпроса, чийто отговор се търси в текста, като: кои са основните социални участници в конструирането на колективния наратив за памет; коя е паметта, която изчезва; кои са пространствата, които се ползват; как старите пространства придобиват нови функции; как нови пространства заемат своето място в градския пространствен разказ? Предварителната изследователска

¹ <https://severozapazenenabg.com/> (Последно посещение: 13.05.2025)

² Например приятели от Костинброд, които се опитват местоживеенето им да не се свързва само и единствено с „Костинбродската афера“ (2013 г.) – измислен предизборен скандал, свързан с големия работодател „Мултипринт“.

хипотеза е, че това, което в момента наблюдаваме да се случва в Белоградчик, е не просто опит да бъде изграден единствено локален положителен образ, а такъв, с който да се излезе на световната сцена.

Носителите на памет

Аз съм първа, съпругът ми – втора генерация, родени в града. Родителите ми са дошли от близките села през 60-те години на XX в. като част от общия поток техни връстници, населили града в процеса на неговата модернизация, когато се осъществява индустриализацията му. Построен е телефонен завод, отворено е голямо шивашко предприятие и покрай тях още редица по-малки цехове и производства. Във връзка с това е разкрит техникум, в който основно се обучават бъдещи работници за работа с телефонна техника, но има и шивашки профил. Градът се разраства. През втората половина на XX в. броят на населението неколkokратно се увеличава с прииждането на хора от околните близки и по-далечни села, докато старите градски фамилии се изселват насилствено или доброволно. Тези фамилии принадлежат основно към офицерския състав на 15-и пехотен ломски полк, който е разквартируван в Белоградчик веднага след неговото освобождение от османската власт след 1878 г. Годишите до Втората световна война са време на силно културно и социално развитие на града. По време на социализма обаче носителите на това развитие са принудени, под тежестта на политическия и социален натиск на тоталитарния режим, да напуснат града или да бъдат изтласкани в периферията на социума. Подобна вълна на изселване от града се наблюдава през 90-те години на XX в., когато спират почти всички производства, телефонният завод затваря и остава да функционира само една малка част, хората губят масово работата си и са принудени да напуснат (Пилева, Попова 2013). Една голяма част от населението се присъединява към масовите по онова време трудови миграции извън страната – основно в посока Кипър, Гърция, Испания и Италия. В последните години, особено след епидемията от Ковид-19, се очертава постепенно завръщане за постоянно на част от трудовите мигранти. При други все още се наблюдава колеблив краткотраен престой в родното място и заминаване впоследствие без ясна перспектива за трайно установяване. Градът се обезлюдява трайно в последните 30 години, като в него започват да преобладават застаряващото население и нискоквалифицираните работници. Това са онези представители на работническата класа, които през 60-те години на XX в. са залели града и са възприемани като „ново-дошли“, и техните наследници, без дълбоки корени в Белоградчик. Те нито са носители на градската памет, нито под натиска на последвалите динамични политически, социални и икономически промени биха могли да я опознаят или да бъдат приемник на локалната култура под каквато и да било форма. С днешна дата моята генерация и тези след нея сме хора, които получаваме информация за историята на града ни по силата на професионалния и любителския интерес или по други начини, но най-важното тук, според мен, е, че получените данни са фрагментарни. Освен неколцината свидетели, наследници на старите

градски фамилии, чийто глас за целия период на държавен социализъм е бил заглушен, а днес колебливо се чува, професорът по химия Борислав Тошев е този, който поддържа жива социалната памет, като всекидневно излъчва информация, свързана с миналото на Белоградчик. Той принадлежи към онези, напуснали града жители още през 60-те години на XX в. и е наследник на една от старите офицерски фамилии. Професионалният му път е свързан с химията, но интересът му към локалната история го тласка към създаването на онлайн страница³ за миналото на града. Така публикациите му достигат не само до местните хора в града, но и до всички онези, които са извън него, някъде в България или извън нея, родени или свързани по някаква причина с Белоградчик. Първоначално проф. Тошев започва да издава списание „Венец“, което е сред първите индексирани български народоучни списания, като в него може да се публикува на различни езици. Открива се в престижни световни бази данни, може да се чете и в Конгресната библиотека в САЩ⁴. Така, от една страна, местни хора като мен, които професионално или любителски проучват проблемите за паметта, или пък такива, като проф. Тошев, които отдавна са напуснали, но са все още свързани с корените си, заедно с малцината наследници на старите градски фамилии, сме основните актьори в ревитализирането на градската памет. Тук специфична е и ролята на местния Исторически музей, чрез който също се възстановяват частично локалните фрагменти от миналото. Това поставя всички изброени участници в ролята по-скоро на външни, а не просто на носители на локалното. Последното, струва ми се, е особено важно за анализа на изследваните културни и социални процеси, свързани с изграждането на градския пространствен наратив, чиито свидетели сме в последно време. Те са в центъра на този текст.

Етнографското изследване в няколко стъпки

Класическите етнологички методи, които съм използвала, са теренни интервюта, основно полуструктурирани, и включени наблюдения, като те са периодично допълвани с разговори и впечатления на всекидневна база. Тъй като Белоградчик е рождено място на мен и на съпруга ми, в което са преминали детството и юношеството ни, а през последните 15 години се превърна в постоянно място за живеене на нашето семейство, тук ключов изследователски метод се оказва авторефлексията/ автоетнографията с цялата необходима

³ https://thebelograchikjournal.com/2025/03/29/%d1%81%d1%8a%d0%b1%d0%be%d1%82%d0%b5%d0%bd-%d0%bf%d0%be%d0%b4%d0%bb%d0%b8%d1%81%d1%82%d0%bd%d0%b8%d0%ba-%d0%b8%d1%81%d1%82%d0%be%d1%80%d0%b8%d1%8f-%d0%bd%d0%b0%d1%83%d0%ba%d0%b0-106/?fbclid=IwY2xjawJWd2NleHRuA2FlbQlXMQABHff8wh7suOj23SvSRXG7Brz_OhMBqCyWW164BKU8IWtHxpho0REotglMyg_aem_PTXnM9OL6z61710ZvdG8bA (Последно влизане: 13.05.2025)

⁴ <http://www.venets.org/> (Последно влизане: 13.05.2025)

професионална предпазливост. За целите на изследването беше подложен на анализ и съществуващият дигитален архив към Историческия музей – Белоградчик, който включва основно снимков материал. Ползвала съм също така авторски снимков теренен материал. Други важни методи за целите на настоящото изследване са картографирането на локалното културно наследство с цел да се установи динамиката на градското пространство по отношение на социализирането на съхраненото наследство и включването му в колективния наратив.

Разгръщане на пространствения разказ

Известно е, че Белоградчик притежава една характерна в архитектурен план особеност, която не се среща другаде в България, доколкото ми е известно, а именно, че неговият център се намира непосредствено на влизане в града по пътя от столицата София. Този факт съм коментирала много по-рано в друг свой текст (Антова 2015), но е важно да бъде отбелязано отново за целите и на това изследване. Разположен по този начин, градският център е своеобразна граница между природния феномен *Белоградчишки скали* и самия град. Външните посетители на града доскоро бяха насочвани директно към периферията – към крепостта „Калето“, към скалните образувания или още по-далече, към пещерата „Магура“. След последните местни избори през 2023 г. и смяната на градското управление се наблюдава промяна в местната политика в посока това усещане за граница да бъде премахнато. В дългосрочен план се предвижда главната улица, която тръгва покрай градския площад и преминава през ключови обществени сгради, да бъде превърната в пешеходна зона. На някои сгради вече могат да бъдат прочетени табели с основна информация, като целта е да бъде разгърнат един пространствен разказ, в който да бъдат обхванати най-важните обществени фигури, събития и места на памет. Може би не е маловажно в какъв последователен ред бяха поставени табелите – още преди местните избори в края на 2023 г. сегашният кмет, заедно с Иван Трифонов, вече пенсиониран инженер, но с активни граждански позиции, поставиха най-напред възпоменателна табела на къщата, в която е живял англичанинът Йосиф Кенерлиджи, изиграл важна роля в местната история след края на Първата световна война и оставил трайни следи със своето присъствие в обществения живот на града, но за него ще стане дума по-нататък в текста (ил. 1). Неотдавна бяха сложени още две табели по главната улица на града – едната на къщата на „баш княза“ Цоло Тодоров, сочен за основен организатор на Белоградчишкото въстание от 1850 г., и друга на мястото, където е била къщата на още един от организаторите – Вълчо Бочев. Редом с тези две табели, в непосредствена близост до сградата на Общината, бе открита табела на княз Борис I, по името на главната улица и очевидно с просветителска цел по думите на инициаторите – отново активиста инженер Трифонов и кмета Боян Минков. Тук бих искала да вмъкна, че още преди около 15 години съществува намерение да бъдат поставени QR кодове върху ключовите сгради и да се раз-

гърне пространственият разказ. Тогавашното градско управление не позволи това да се случи. В местните медии неотдавна беше отразено участието в конкурс за средношколци, в който идеята за QR кодове на ученици от местната гимназия се бори за своето място на финала⁵.

В края на февруари бе положена първа копка на бъдещ паметник, посветен на Белоградчишкото въстание от 1850 г., като той ще бъде разположен на един от ключовите подходи към Белоградчишката крепост – основно място, посещавано от туристите. Същевременно по инициатива на кмета до светещия надпис на града бе поставена паметна плоча с думи, изречени от френския икономист Жером-Адолф Бланки през 1841 г., посветени на красотата на Белоградчишките скали, който гласи: „Нито прочутите тесни проходи на Олиул в Прованс, нито дефилето на Пинкарбо в Испания, нито Алпите, нито Пиренеите, нито най-дивните планини в Тирол и Швейцария притежават нещо, което би могло да се сравни с това, което видях в България при Белоградчик“⁶.

Надписът е точно на мястото, което отвежда и откъдето се открива гледка към една от знаковите местности на града – Панаирището, където преди повече от 100 години е дадено началото на провеждания всяка година традиционен градски панаир около Петровден (ил. 4). В близост до сградата на Младежкия дом, в градинката срещу него, бе поставен паметник на Васил Левски.

Вероятно тези стъпки са опит за поставянето на Белоградчик в един по-глобален исторически контекст, защото само месеци преди това беше поставен транспарант, предизвикал противоречиви коментари от местните и посетителите на града, посветен на 570 години от съществуването на Белоградчик, като за основание се взема османски извор от 1454 г., в който за първи път Белоградчик се споменава с това име (ил. 2). В подкрепа на инициативата гражданка от Белоградчик пише следното под публикация в най-активната група във Фейсбук – „Белоградчик на гражданите“, създадена от същия човек – инженер Трифонов, преди три години и развивана доста активно до днес (правописът е запазен):

„Първите данни за наличието на град датират от XIII в., но той е бил в местността Зелени град. Името е било Беязчик, Белград, Белградин. То има турски произход. Но документите, хронологично обосновани от изследователи, сочат, че наистина като Белоградчик градът е основан към средата на XV в. – в 1454 г. И в потвърждение на горе написаното за произхода на името окончанието „чик“ е турска дума, означаваща „малък“. Напълно подкрепям тезата на г-н Трифонов“⁷.

⁵ <https://bnr.bg/vidin/post/102135111> (Последно влизане: 13.05.2025)

⁶ <https://colibri.bg/bg/shop/zherom-adolf-blanki-pytuvane-iz-bylgariq-prez-1841-godina> (Последно влизане: 13.05.2025)

⁷ <https://www.facebook.com/groups/234349665356534/search/?q=%D1%8F%D0%B1%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%B0%20%D0%B1%D1%83%D0%B4%D1%83%D0%B%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B0> (Последно влизане 18.05.2025)

През 2023 г. заедно с Исторически музей – Белоградчик създадохме и развихме клуб по етнология, археология и история за ученици от гимназиалния етап, който неслучайно нарекохме „Ловци на градски съкровища“. В него, с наша помощ, учениците успяха да открият важни места в градското пространство, да намерят фактите, свързани с тях, и да участват във възстановяването на изгубената градска памет, което се оказва твърде трудна задача. Доказателство за степента на трудност е една друга инициатива, поета и осъществена от новото ръководство на града, отново с помощта на Историческия музей – Белоградчик. В сградата на Общината по стълбището, водещо към кметския кабинет, бяха сложени портрети на бивши кметове и управници на града, като за целта един от уредниците – историкът Екатерина Каменова, прекара часове на работа в Държавен архив – Видин и въпреки обстойното търсене, за една част от бившите управляващи на града, не бе намерен снимков материал. Така там, където не е възможно да бъде сложен портрет, бе използвана снимка на града от времето, в което е управлявал съответният кмет. Тази инициатива сама по себе си е доказателство за категорично новата посока в местната политика, а именно възстановяването на градската памет и включването ѝ в общия разказ за града, личностите, местата и събитията.

Ако се върнем там, откъдето тръгнахме, а именно на входа на града, малко са хората, дори местни, които знаят, че влизайки в град Белоградчик, човек директно се натъква на много изящно от архитектурна гледна точка здание – на Офицерския клуб, построен през 1894 г. Тази сграда е централна за офицерите от 15-и пехотен ломски полк и техните семейства. До неотдавна историята на полка беше напълно пренебрегната и това не е случайно. Гарнизонен център за десетилетия, в Белоградчик квартируването на 15-и пехотен ломски полк е оставило своя отпечатък в градската среда и е определящо за развитието на градската култура. Целият сегмент от градската история от Освобождението на България до края на Втората световна война през XX в. е съзнателно заличаван от комунистическата власт. Офицерските фамилии и старото градско население са подменени през 50-те години на XX в. от придошлите от околните села работници в новооткритите предприятия. Процес, който се наблюдава на територията на цяла България. Следва нова власт, ново население, нов облик на града. Градът се разраства, двете основни махали – турската и българската, свързвани до онзи момент с една главна улица, обрастват с нови квартали. Редом с еднофамилните градски къщи изникват многофамилни сгради и блокове в духа на социалистическото строителство. Точно срещу Офицерския клуб се намира сградата на Белоградчишката гимназия – внушително здание, построено през 1901 г. Отсреща срещу гимназията и непосредствено до Офицерския клуб се намира градското читалище, чиято сграда е построена през 50-те години на XX в. от новата комунистическа власт. Тя е заменила едно архитектурно бижу, което днес може да се види само на старите фотографии – това на един от първите театри в България – „Пчела“, построен през 1893 г. (ил. 3). Още тогава в Белоградчик започва да се развива читалищна дейност. В сградата е имало кино със собствена киномашина, театрален състав и духов оркестър. Наименованието е „Пчела“, защото строежът е направен със средства от Пчеларското

дружество на града. През 1938 г. Киро Панов пише в своя статия: „Хубав е Белоградчик. Той се гордее със старинната си крепост, която ежегодно се посещава от хиляди туристи. Ние се гордеем със своето театрално здание и то не за това, че то представлява от себе си някакъв грамаден монумент, а за това, че то и красивата му фасада за един малък градец като Белоградчик е много нещо, още повече, че е построено тогава (1894 г.), когато и големите градове не помислюваха даже да строят театри“ (Панов 1938). Проф. Борислав Тошев в своя публикация в социалните медии пише: „Белоградчишките граждани са обичали да ходят на кино. В годините около 1930-та все още повечето филми са неми и прожекцията върви с музикален съпровод от местни музиканти. Прожекциите са в театралния салон на театър „Пчела“. По-бедните граждани в театър „Пчела“ са имали възможност да слушат и радио. По-заможните граждани са имали собствени радиоапарати, най-често *Филипс* или *Телефункен*, с „око“ или без него, най-вече четирилампови. През годините около 1940-та радиоапарати са продавани в магазина за електроматериали на Славчо Иванов на главната улица. А в града е имало много грамофони, по-старите с фуния и по-новите в кутия, използвани широко от стари и млади – старите по лозята, а младите – на журове по домовете“⁸.

По следите на градските балкони

В средата на 2024 г. си поставих за цел да документирам всички съхранени градски балкони, строени от началото докъм 30-те години на XX в. Те се намират изключително в централната част на града, по протежение на главната улица, и след като ги заснех, се оказа, че те всъщност не са чак толкова многообразни и могат да бъдат сведени до три-четири основни модела. Въпреки това са изцяло изработени от ковано желязо, със стилно изпълнени орнаменти. Очевидно функцията им е основно представителна, защото балконите се срещат само в тази част на града. Балконът като архитектурен елемент е вътрешно или външно приложение към къщата. Между четирите стени на къщата хората като цяло се чувстват защитени, усещат уединението на собствения си дом. Така балконът се превръща в граница между града и уединението на дома. Както всяка друга стая в жилището, и балконът е подреден. Начинът, по който той се използва, може да каже много за личността на собственика (Bârloiu, Mocanu 2021: 143). На тях са се показвали собствениците, особено по празници, когато множеството от гражданите са били навън. За сравнение, в страничните улички има запазени фамилни къщи от същия период, но те нямат балкони. За тях са характерни обособени антрета, към които отвеждат стълби с парапети

⁸ <https://severozapazenabg.com/%d0%b8%d0%b7%d0%b3%d1%83%d0%b1%d0%b5%d0%bd%d0%b8%d1%82%d0%b5-%d0%b7%d0%b0%d0%b1%d0%b5%d0%bb%d0%b5%d0%b6%d0%b8%d1%82%d0%b5%d0%bb%d0%bd%d0%be%d1%81%d1%82%d0%b8-%d1%82%d0%b5%d0%b0%d1%82%d1%8a%d1%80/> (Последно влизане: 13.05.2025)

от ковано желязо. Фара Ганъм нарича прозорците и балконите „взаимни пространства“, които свързват вертикалното и хоризонталното, дават възможност за поток от значения и чувства и се свързват с други материални артефакти, за да обединят емоционално и социално тези, които са пространствено отдалечени, и да отдалечат социално и емоционално тези, които са пространствено близки (Ghannam 2023). Архитектурните елементи и всекидневните практики на взаимодействие на гражданите с тях са неразделна част от образа и пространството на града. Ето защо анализът на балкона като социален елемент изисква разглеждането му именно като феномен в множеството му взаимовръзки с градското пространство и социалните практики. Балконите са важни с всекидневната си функция на използване и преекспониране (Петренко-Лисак, Полек 2021: 154).

Това, което напълно е изчезнало в колективната памет, е информацията откъде са дошли тези балкони, не се знае кои и откъде са майсторите, не се знае кои са авторите на архитектурните планове на къщите, нито кои са техните изпълнители. Тези сведения, уви, са напълно заличени в паметта на днешните белоградчишки граждани. Градски легенди разказват, че са били изработени от сръбски военнопленници. Тази информация е любопитна сама по себе си, но няма как да бъде проверена. Най-провокативният пример, на който се натъкнах по време на това проучване, е балконът откъм главната улица на къщата, която се намира на централния градски площад. Тази къща е собственост на един от най-заможните белоградчишки граждани от началото на XX в. – лихваря Коста Конов. От неговите наследници знам, че къщата е строена на три етапа, като частта, която гледа към градския площад, е построена финално, този трети етаж е бил строен с цел да бъде отдаван под наем за хотелска част. Най-долу се е намирал ресторант. Заедно с третия етаж представляват ресторант с хотел „Родина“. Балконът, който се намира на втория етаж откъм главната улица, е най-любопитният елемент на къщата. В центъра му могат да бъдат прочетени два инициала КК – тези на собственика на къщата (ил. 5). След идването на комунистите на власт, през 60-те години на XX в. къщата е отчуждена и в нея години наред се помещава градският общински съвет. Вратата, която извежда на балкона, на който някога е излизал човекът, чиито инициали са изковани в рамката му, е зазидана догоре. През 90-те години на XX в. къщата е реституирана и наследниците на Коста Конов отново могат да я ползват. Те идват от време на време през летните месеци, защото къщата е трудна за поддържане, особено за отопление през зимата. В нея има малко останали наследствени предмети, едни от които са личните печати на лихваря. Случайно или не, но правнучката Камелия Конова носи инициалите на пращядо си.

Вървейки малко по-нагоре по главната градска улица, човек се натъква на ателието на Лъонката. Трудно може да се види къде точно се намира, освен ако не се загледа в лющещата се фасада. Отдолу се чете надписът „Фотографъ“. Фасадата е замазана с бяла боя от братя Палеви, които са били партийни функционери и по думите на местните хора, през времето на държавния социализъм, през 60-те години на XX в., са отчуждили къщата и са се настанили в нея. Лъонката е прозвището на белогвардееца Леонид Иванович Мирошниченко

(1901 – 1984 г.), който е част от белогвардейския Марковски полк⁹. Той е един от малцината белогвардейци, избрали да останат и да прекратят живота си в Белоградчик¹⁰. Тази сграда, освен с това, че в нея се е помещавало ателието на Лъонката, а в съседство е имало друго знаково за Белоградчик място – ресторант „България“, е любопитна сама по себе си, защото в своето изпълнение съдържа доста архитектурни елементи. В Белоградчик до 1950 г. се помещава т.нар. Промишлено училище, в което е имало специалност „Каменоделство“, и има, макар и много малка вероятност, тези елементи да са изработени от някой местен възпитаник на това училище. Но наблюдавайки сходствата със сгради, строени по същото време в градовете Видин, Монтана, Лом, по-голяма е вероятността те, както и типичните балконски ограждения да са внасяни директно от Европа по река Дунав. По-важното тук е, че те са свидетелство за едно ниво на градската култура, сравнимо с това на по-големите градски центрове от началото на XX в.

Вървейки по следите на старите сгради по главната улица с учениците от Клуба по етнология, археология и история, попаднахме на фасада, на която се вижда блед надпис „Хотел Централ“ (ил. 6). Той е собственост на Никола Георгиев, който е бил от най-състоятелните хора в Белоградчик. Това, което на този етап знаем за него, е, че е един от най-големите дарители. Благодарение на него са построени доста обществени сгради в града и околността. Неговите инициали, подобно на инициалите на Коста Конов, могат да бъдат открити на фасадата. Те не са вградени в рамката на балкона, но се четат в рамката от ковано желязо на единия от прозорците. Добре изписани и орнаментирани букви. Те също могат да бъдат видени само, ако някой насочи вниманието към тях. Никола Георгиев е убит през 50-те години на XX в. при неизвестни обстоятелства след идването на комунистите на власт. Сградите му са отчуждени, но фамилната му къща и до днес се посещава от неговите наследници. След 1990 г. част от другите му имоти също са върнати на наследниците. От тях знам за къща, намираща се на гара Орешец. Има още едно свидетелство за споменатата сграда с надпис на „Хотел Централ“ и това е една метална табела на „Народно осигурително дружество Балканъ“. Това, което теренният материал показва, е, че сградите, строени със средства от този тип дружества, след това са били снабдявани с такива табелки.

Бих искала да завърша тази кратка разходка по централната улица с една много любопитна сграда с ъглов балкон, който има много важна от гледна точ-

⁹ <https://bg.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%B8%D1%85%D0%B0%D0%B8%D0%B%D0%9F%D0%B5%D1%88%D0%BD%D1%8F> (Последно влизане 18.05.2025); <https://rusofili.bg/%d0%b1%d0%b5%d0%bb%d0%be%d0%b3%d0%b2%d0%b0%d1%80%d0%b4%d0%b5%d0%b9%d1%86%d0%b8-%d0%b2-%d0%b1%d0%b5%d0%bb%d0%be%d0%b3%d1%80%d0%b0%d0%b4%d1%87%d0%b8%d0%ba/> (Последно влизане 18.05.2025)

¹⁰ <https://bvtoshev.wordpress.com/2020/05/13/%d0%b9%d0%be%d1%81%d0%b8%d1%84-%d1%82%d0%be%d1%80%d0%be%d0%bf%d0%b8%d0%bd%d0%b8%d0%bd/> (Последно влизане 18.05.2025)

ка на градската памет история. На този балкон е посрещнат английският поет Хенри Берлайн, който е личен приятел на Пенчо Славейков и е водач на делегация, която идва в града през 1918 г. със задача да бъде начертана новата държавна граница между България и Сърбия след края на Първата световна война. Неочаквано обаче и за щастие на местните хора, той е посрещнат от друг англичанин, за когото вече стана въпрос по-рано в текста – Йосиф Кенерлиджи. Той пристига в България през 1905 г., за да проучва рудните находища в района, жени се за българка, става собственик и разработва мината за медни руди „Щастие“ в близост до града. Когато Кенерлиджи научава за предстоящото посещение на делегацията, предвождана от Берлайн, той се опитва да научи възможно повече за местните традиции. Неговата дъщеря Роза Кенерлиджи-Томова преди години разказва¹¹, че когато пристигнали, делегатите били посрещнати от момичета със спуснати плитки. Оттатък, в Сърбия, момите ходели с високо събрани коси и на това обърнал внимание пред делегатите като отличителна характеристика на населението, живеещо от двете страни на границата. Така благодарение на неговите усилия, според местната памет, той успява да убеди Хенри Берлайн, че Белоградчик е българска територия. Градът и случилите се в него събития са ключови за съхраняването на старата държавна граница.

Граничното местоположение на Белоградчик винаги е било от съществено значение за неговото развитие. В последните почти две години фокусът на местните политики се измества от това негово гранично положение и произтичащите от това бедност, нисък социален статус на населението и демографски срив към изграждането на нов образ на градчето като място с голям туристически потенциал и по-точно, както бе отбелязано в началото на този текст, като културен център с фестивален характер.

Стари пространства – нови дейности

Всички описани в текста места на памет чертаят уникалната визия на градчето и оформянето на разказа за тях е екстериорът, в който се случват събитията. Любопитното тук е, че добре познати места придобиват нов облик със събитията, които в последните няколко години се случват в тях.

Крепост „Калето“

Така например крепостта „Калето“ – най-знаковата емблема на града, се превръща в сцена за високо изкуство в разгара на лятото вече почти десет години. „Опера на върховете“ е авторска идея на режисьора Пламен Карталов и се провежда през юли и август на открита сцена, строена сезонно в двора на крепостта.

¹¹ <https://bnr.bg/vidin/post/100300556/bylgarskoto-delo-na-edin-anglichanin> (Последно влизане 18.05.2025)

Местност Панаирището

Местността Панаирището, както подсказва и самото име, е мястото, където по традиция се провежда Белоградчишкият панаир всяка година във времето около празника на града – Петровден. Самият панаир е с дълголетна история, като началото му е някъде в първите години на XX в. През времето на социализма е прекъснат, но след 1989 г. е възстановен. Вече пета година в местността се провежда т.нар. „Балонена фиеста“, чиято основна програма включва издигане и полети с балон над Белоградчишките скали и околностите, но събитието добива все по-широка популярност и вече е с характер на фестивал. За сравнение, тридневните досегашни програми, включващи основно полети, през изминалата 2024 г. бяха обогатени с концертни изпълнения и кулинарни удоволствия, а през 2025 г. планираната фиеста бе в рамките на цял месец, с богата културна и забавна програма за най-широк кръг посетители.

Площад „Възраждане“

Градският площад през всички години от историята на града е най-широката сцена за събития от всякакъв характер, но в последните две години е място с особено наситена програма. На него се случват всички празнични дейности от културния календар, освен това се превръща в място за коледен и великденски базар. Характерно за тази богата празничност е, че основна среща на тези събития си правят децата от Детския комплекс и местните училища с хората от третата възраст от особено активния Пенсионерски клуб. С идея за устойчивост се появява едно ново събитие – официалното откриване на туристическия сезон в началото на април. Именно то въвежда по нов начин в публичното пространство заявката на местните власти Белоградчик да присъства сериозно на туристическата и фестивална карта на България.

Летен кинотеатър „Гъбите“

В непосредствена близост до площада се намира едно място, което за времето на целия политически, социален и икономически преход след 1989 г. беше занемарено и изоставено – летният кинотеатър „Гъбите“, който е построен през 60-те години на XX в. и е бил сцена на множество представления, концерти и летни кинопрожекции по времето на социализма. Мястото е разположено сред живописни скални форми и се отличава с акустичните си дадености. Като част от стратегията на новите местни управляващи, то беше възстановено много скоро, след като спечелиха изборите и през 2024 г. през целия месец юли всяка събота и неделя гражданите и посетителите на града можеха да гледат българско кино. На същото място, на сцената на обновения летен кинотеатър се проведе и фестивалът „От Тимок до Искър“. Началото на този фестивал датира от 60-те години на XX в., когато е замислен със състезателен характер. В последните години той беше сведен до еднодневно събитие в рамките на градския панаир, а за сцена служеше градският площад, който е открито и не особено притегателно място по време на летните горещини. През

2024 г. фестивалът се проведе с журиране на летния кинотеатър с повече от 100 участници от цялата страна.

Хотел „Скалите“ и пещерата „Магура“

Четиризвездният хотел „Скалите“ е наследник на хотел от веригата „Балкантурист“ по времето на социализма. Мястото е добре познато на местните хора, но по време на пандемията от Ковид-19 затвори врати за почти две години. Тогава тръгна мълвата, че ако хотелът затвори, градът ще го последва. Заедно с новите управляващи, се появи нов собственик на хотела и той отново отвори врати преди малко повече от две години. Хотелът е основно място, в което се провеждат конференции, бизнес и работни срещи, организирани тържества. Особено впечатление прави организираното домакинство, в партньорство с винарската изба към пещера „Магура“, на две срещи – тази на собствениците на „Порше“ през март 2025 и на „Ферари“ през 2024 г.

Запазена марка

Това, което може да се забележи, е особено интензивното налагане на потребителския пазар на няколко локални запазени марки – споменатата винарска изба „Магура“, другата популярна изба „Боровица“, заедно с две местни мандри – „Боровица“ и „Дубравия“. Вече има няколко места за хранене, които са разпознаваеми и търсени. Хора, които за първи път посещават региона, непременно искат да ги посетят, а някои идват специално заради тях. Такъв е гурме ресторантът „Она“, който се намира в село Стакевци на 17 км от Белоградчик. Предлага многостепенно фajn дайнинг¹² меню, а собственикът му е млад мъж, обиколил света, работил в най-северния ресторант на земята и решил да се прибере по време на пандемията от Ковид-19. Малко по-отдавна съществува в самия Белоградчик ресторант „При Иван“, управляван от сърбин, решил да се установи в града със семейството си. Най-новото допълнение към местата, предлагащи не просто качествена храна, но такава със собствен почерк и характер, е пицарията „Fake Italian“, в която друг млад човек, пообиколил света и България, се завръща с мечтата да успява в родния си град. За отминалите две години Белоградчик и регионът се оказаха притегателен център за редица популярни предавания за кулинария, туризъм, археология и лайфстайл, което се случва не без усилията на местната власт. Тоест в ход е осъществяване на

¹² В интернет пространството може да бъде намерена подробна информация за произхода на концепцията за „Fine dining“. Най-общо това е стил в ресторантьорството, който акцентира на изключително качество, изключителна атмосфера и високо ниво на обслужване. То се фокусира върху добре подбрано, често многостепенно меню с ястия, които демонстрират високи кулинарни умения и първокласни съставки. Тези ресторанти често съчетават културни и артистични влияния, добавяйки ниво на изтънченост, което ги отделя от неформалното или бързото хранене. Вж. на <https://blog.menueviel.com/what-is-a-fine-dining-restaurant/> (Последно влизане: 20.05.2025).

стратегията градът да излезе на туристическата карта не само в България, но и по света. Доказателство за това са и многобройните участия на представителите на местната власт в национални и международни туристически изложения, особено в последните месеци. Не е новост участието в тях, но вече Белоградчик се рекламира по друг начин – като модерен туристически продукт със средствата на съвременните технологии – например виртуална разходка в пещерата „Магура“ с VR-очила е само един от начините за реклама.

Отделно от всичко казано дотук са единичните кампанийни събития, като например изкачването до телевизионната кула над града всяка година на 3 март или новосъздаденият празник на „сокачето“ (ил. 7). Сокачетата, според кмета на града Боян Минков и местния активен гражданин инж. Иван Трифонов, са характерно за Белоградчик архитектурно решение, свързано с неравния терен на града. Това са свързващи стълби между две успоредни улици, или от точка до точка, разположени една над друга. Строени са през 60-те години на XX в., когато градът се разраства. До този момент обаче никой не ги е отбелязвал като нещо специфично. По време на предизборната кампания през 2023 г. за първи път се спомена за тях и бе споделена идеята подобно на кокетните френски, италиански или други европейски тесни улички, да бъдат подобаващо украсени и озеленени, така че да се превърнат в градски акценти и на тях да се случват улични културни събития.

БелоГРАДчик на гражданите

За финал на обхода на важните градски пространства за Белоградчик избрах това, което в последните вече около четири години се оказва най-важното. Това е виртуално обиталище на хората, свързани с града – Фейсбук страницата „БелоГРАДчик на гражданите“. Идеята за нейното създаване е отново на инж. Иван Трифонов и заедно с него в нея най-активно публикуващият е кметът на град Белоградчик – Боян Минков. Това е мястото, в което се съобщават, обсъждат и празнуват всички идеи, свързани с развитието на града. Едва ли създателите на страницата са имали представа в колко популярно място ще се превърне тя, но с днешна дата членовете ѝ наброяват малко повече от 6300, а публикациите се четат и коментират във всяка точка на света, където се намират хора, свързани по една или друга линия с Белоградчик. Няма да е пресилено ако обобща, че без това виртуално пространство нито малка част от новото обживяване на градското реално пространство нямаше да се случи, поне не в такава степен и с такъв интензитет. Истината е, че само по себе си интернет пространството е не просто технологична платформа, а своеобразна културна среда, в която се пренаписват основите на културната комуникация, идентичност и продукция. Както вече бе споменато, членовете на Фейсбук страницата „БелоГРАДчик на гражданите“ споделят общи интереси, естетики и идеологии, свързани с развитието на града. Тук мога да обобща, че вече става дума за това, което Кастелс (Castells 1997:70) нарича „мрежова идентичност“, т.е. в случая локална идентичност, която се изгражда в контекста на гъвкави социални връзки и комуникационни мрежи.

Заклучение

Търсенето и откриването на съкровища в Белоградчик показва, че 60 – 70 години по-късно още могат да се открият както физическите носители на паметта, така и достатъчно наративи, които я поддържат жива. От друга страна, отсъствието на разказ, т.е. заличаването на колективната памет е не просто неопровержимо свидетелство за историческия ход на събитията, но ценен извор за прякото им въздействие върху това, което вълнува нас, етнолозите – личните човешки истории. Макар и заличени от времето и обществените процеси, сградите, построени през 20-те години на XX в., и тяхното функциониране до края на 40-те години на XX в. и до днес определят естетическия и културен облик на Белоградчик. Извличането на разказа, свързан с колективните спомени за тези архитектурни емблеми, е един възможен етнологичен прочит на локалната история и по този начин – социализиране на местното културно наследство. Търсенето на белите петна по картата на паметта е важен извор за реконструирането на локалните и националните политики във времето. Отговорите на въпросите кой, кога, как и защо се опитва да изтрие местната памет чрез различни похвати (физическо унищожение, подмяна на население, силово налагане на нова идеология и пр.) са ключови за академично изследване. Много по-интересно е, обаче, дали и доколко усилията са успешни. Вече разполагаме с необозрим обем от литература, третираща опитите за елиминиране на местата на паметта и тяхното крипто-оцеляване в локалните легенди, вярвания, песни и пр. (напр. Карамихова 2014).

По-важното тук е, че направеното изследване води към един основен извод – в момента Белоградчик търси своята локална автентичност с цел да заеме заслужено място на глобално ниво. Изграждането на градския пространствен разказ е част от тази стратегия, като в него намират място нови места на памет, а старите стават пространство за нови дейности.

Литература

- Антова, С. 2015.** Реконструкция и де-конструкция на градската памет по примера на малък граничен град – В: Троева, Е. (съст.) *Културна и медицинска антропология*. Сборник в чест на проф. Минчо Георгиев. София: Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“, с. 139 – 153.
- Карамихова, М. 2014.** *Динамика на свети места и поклонничества в постсоциалистическа България*. В. Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“.
- Нора, П. 1997.** Колективната памет – В: *Духът на анали*. София: Издателство „Критика и хуманизъм“.
- Панов, К. 1938.** *Белоградчик (Минало и настояще)*. Печатница „Стамен Каменов“; <http://venets.org/getfile.php?id=74> (Последно влизане 18.05.2025).
- Петренко-Лисак, А., Т. Полек 2021.** Балконний простір: антрополого-соціологічна розвідка. – *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*, 2, с. 136 – 155; <https://stmm.in.ua/archive/ukr/2021-2/11.pdf> (Последно посещение 29.03.2025).
- Пилева, Д., М. Попова 2013.** Икономически промени и последвали миграционни движения в Белоградчишко (90-те години на XX и началото на XXI в.). – В: Груев, М.

(съст.) *Преходът в България. Памети и рефлексии*. София: Сдружение „Анамнезис“, с. 255 – 270.

Халбвакс, М. 1996. *Колективната памет*. София: Критика и хуманизъм.

Bârloiu, H., S. Mocanu 2021. Balcony and Intimacy. A Research of Urban Anthropology on the Balconies of Bucharest. – *The Journal of Urban Anthropology*, No. 18, pp. 143 – 151; <https://www.cceol.com/search/article-detail?id=1201291> (последно посещение 29.03.2025).

Castells, M. 1997. *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell.

Ghannam, F. 2023. Reciprocal spaces: The socio-material life of balconies in urban Egypt. Abstract – *City & Society*, Volume 35, Issue 3, pp. 156 – 166; <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/ciso.12471> (Последно посещение 29.03.2025).

Linke, U. 2015. Anthropology of Collective Memory. – In: James D. Wright (editor-in-chief). *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. 2nd edition, Vol. 4. Oxford: Elsevier. pp. 181 – 187; https://www.researchgate.net/publication/360653414_Anthropology_of_Collective_Memory (Последно посещение 29.03. 2025).

ПО СЛЕДИТЕ НА КОЛЕКТИВНАТА ПАМЕТ: КОНСТРУИРАНЕ НА ПОЛОЖИТЕЛЕН ОБРАЗ ПО ПРИМЕРА НА МАЛКИЯ ГРАД

Светлана Антова

Резюме

Основна цел на изследването е да се проследи създаването и поддържането на градския пространствен наратив в съвременността, като бъдат анализирани отделни случаи на изчезване на колективната памет и създаването на съвсем нови. Обект на изследването е извеждането на отделни „места на памет“ като своеобразни маркери на колективната памет. В случая за целите на изследването са подложени на анализ своеобразни градски знакови места, както и отделни фамилни и обществени сгради в процеса на включването им в изграждането и поддържането на един положителен колективен образ.

ON THE TRAIL OF COLLECTIVE MEMORY: CONSTRUCTING A POSITIVE IMAGE THROUGH THE EXAMPLE OF A SMALL TOWN

Svetlana Antova

Abstract

The main objective of this research is to trace the creation and maintenance of urban spatial narratives in contemporary times by analysing specific cases of the disappearance of collective memory and the emergence of entirely new ones. The study focuses on identifying

particular “sites of memory” as distinctive markers of collective remembrance. For the purposes of the research, emblematic urban locations, as well as individual family and public buildings, are analysed in terms of their involvement in the construction and preservation of a positive collective image.



Сн. 1. Откриване на паметна плоча на Йосиф Кенерлиджи на 12.01.2023 г. Източник: <https://www.facebook.com/groups/234349665356534/search/?q=%D0%B9%D0%BE%D1%81%D0%B8%D1%84%20%D0%BA%D0%B5%D0%BD%D0%B5%D1%80%D0%BB%D0%B8%D0%B4%D0%B6%D0%B8> (Последно влизане 18.05.2025)



Сн. 2. Транспарант на главната улица „570 години Белоградчик“.
Източник: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=10219458355367867&set=gm.740066451451517&id=vanity=234349665356534>
(Последно влизане 18.05.2025)



Сн. 3. Театър „Пчела“ и Офицерския клуб. Снимка от 1920 г.
Източник: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=1410894602642289&set=gm.276546521136848&id=vanity=234349665356534>
(Последно влизане 18.05.2025)



Сн. 4. Поглед към местността Панаирището. Източник: <https://www.facebook.com/groups/234349665356534/search/?q=%D0%B6%D0%B5%D1%80%D0%BE%D0%BC%20%D0%B1%D0%BB%D0%B0%D0%BD%D0%BA%D0%B8> (Последно влизане 18.05.2025)



Сн. 5. Балконът с инициалите на Коста Конов. Сн. С. Антова, 2024 г.



Сн. 6. На фасадата се чете надписа „Хотелъ Централъ“ и е запазена монтираната метална плочка, на която пише „Народно осигурително дружество Балканъ“. Сн. С. Антова, 2023 г.



Сн. 7. Новоизобретеният „Празник на Сокачето“ – 01.07.2023. Източник: <https://www.facebook.com/photo?fbid=10159115413505940&set=p cb.560240406100790> (Последно влизане 18.05.2025)

„ДЕИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ“ НА ДЕЦА В БЪЛГАРИЯ – ОТ ДЪРЖАВНИТЕ ДОМОВЕ (ИНСТИТУЦИЯ) КЪМ СЕМЕЙНА ИЛИ БЛИЗКА ДО НЕЯ СРЕДА

Христинка Башева-Николова

През последните години в България се провежда целенасочена политика на поетапно намаляване на специализираните институции за „деца в риск“ и тяхното настаняване в семейна или близка до семейната среда. Голяма част от тези институции са затворени или преструктурирани в други. Официално деинституционализацията в България започва през 2010 г., но идеята се заражда още през XX в., под формата на два експериментални проекта.

Деинституционализацията е процес, свързан с промяна в действащата нормативна база, регулираща грижите за деца, за замяна на институционалната грижа за подрастващите с грижа в семейна или близка до семейната среда в общността, като тя не се ограничава само с извеждането на децата от институцията. Същността на този процес се изразява в предотвратяването на институционалното настаняване на деца, лишени от родителска грижа, и създаването на резидентни социални услуги, където престоят на детето да бъде възможно най-кратък. Друга част от процеса е политиката за насърчаване на приемната грижа и разширяване на социалните услуги в общността, което води до нови възможности за подкрепа за децата и семействата им. Тук се има предвид превенция от изоставяне и работа за реинтеграция в биологичното семейство (Георгиев 2020: 15; Митанкова 2020: 9 – 10). Всичко това е свързано с повишаване на качеството на социалните услуги в страната. Така все по-често се използва терминът *алтернативна грижа* за деца, лишени от родителски грижи. Божи-дара Кривиradeва визира различни тълкувания на изследователите, свързани с термина. За едни това са социално-педагогическите услуги за деца и семейства, които са изградени през последните десетилетия, а за други – всички съществуващи социално-педагогически услуги за деца и семейства, включително специализираните институции и институциите в общността (Кривиradeва 2013: 167). Според Цветелина Берберова-Вълчева терминът *деинституционализация* включва процеса на промяна във формата на предоставяне на социални услуги, свързани с прецизно планиране, управление и мониторинг на дейностите. Според нея деинституционализацията има различни аспекти: психологически, кадрови, инфраструктурен, нормативен, управленски и икономически (Берберова-Вълчева 2019: 68 – 70). За мен деинституционализацията обхваща извеждането на децата от държавните институции и тяхното настаняване в семейна или близка до нея среда. В това разбиране приемам, че семейството също е институция, при това исторически най-ранната, а прием-

ните семейства са създадени от държавата с цел да заменят биологичните, които поради различни причини не могат да изпълняват родителските си функции или застрашават децата си.

Правата на децата са залегнали в два члена от Конституцията на Република България: чл. 14, където се посочва, че „семейството, майчинството и децата са под закрилата на държавата и обществото“, и чл. 47 ал. 1, който гласи, че „отглеждането и възпитанието на децата до пълнолетието им е право и задължение на техните родители и се подпомага от държавата“, както и ал. 4: „Децата, останали без грижата на близките си, се намират под особена закрила на държавата и обществото“ (Конституция на РБ в сила от 13.07.1991 г.)¹.

Документът, залегнал в основата на процеса на деинституционализацията, е „Националната визия за деинституализация“. Той е приет с протокол 8.2 на МС от 24.02.2010 г., като „очертава политическия ангажимент за реформа в системата на грижа за децата и семействата. Този процес е насочен към създаване на среда, в която институциите, гражданските организации, обществото и семействата зачитат правата на децата, осъществяват политики, насочени към развитие, социално включване и участие на всички деца“. Според документа реформата трябва да доведе до предотвратяване на настаняванията на деца извън техните семейства или извеждането от тях и включва създаване на нови услуги, включително замяна на системата от класически институции от интернатен тип с мрежа от услуги в общността. Целта на тези услуги е да осигуряват подходи, които са индивидуално ориентирани към нуждите на всяко дете и неговото семейство и са с по-високо качество на грижата (Национална стратегия „Визия за деинституционализация на децата в Република България“ 2010: 2)². В документа са представени конкретни цели за изпълнение, като разработването на система от услуги в семейна среда (и в общността) на територията на цялата страна, включително затваряне на всички класически институции за деца от интернатен тип в България, като за всяко дете трябва да се осигури дългосрочно или краткосрочно настаняване в среда, близка до семейната. Също така е посочено, че са необходими правна и регулаторна рамка за подкрепа на прехода към грижа в семейството и общността. Последното е нужно, за да се подобри ефективността на системата за грижи за уязвими деца и техните семейства (Актуализиран план за действие за изпълнение на националната стратегия „Визия за деинституализацията на децата в Република България“ 2016: 2)³. Приетата Визия за деинституционализация е мотивирана от международни правни документи на ООН и на Съвета на Европа, но и от самокритична оценка от българска страна за състоянието и резултатите от дейността на наследената мрежа от социални домове за деца (Ананиева 2020: 278).

¹ <https://lex.bg/laws/ldoc/521957377> към април 2025

² <https://sacp.government.bg/sites/default/files/politics/politika-na-zakrila-na-deteto-268.pdf> към май 2025

³ <https://www.sacp.government.bg/sites/default/files/politics/politika-na-zakrila-na-deteto-269.pdf> (май 2025)

Темата за деинституционализацията на децата е особено важна и актуална, защото се намираме в края на заложените в нормативните документи краен срок за затваряне на всички Домове за деца, а именно 2025 г. В този период процесът трябва да бъде теоретично осмислен и научно анализиран с цел постигане на неговата максимална ефективност. Опит за това е настоящата студия, което е резултат не само на теоретични търсения и анализи, но и на личен доброволен и професионален опит в социалната сфера (като педагог) и на теренни проучвания, свързани с приемната грижа в България. Разработката е насочена към самия процес на деинституционализация, който лесно може да се подмени с трансинституционализация, т.е. хората, които са изведени от една институция, да се озоват в друг тип институция.

Обект на настоящото изследване е процесът на деинституционализация на децата в България, а предметът са социалната политика, механизмите и практиките, свързани с този процес – включително приемната грижа, подкрепата на семействата, ролята на местната власт и социокултурните особености в различни региони.

Използвани са два основни метода:

1. Наблюдение в дневна социална услуга – Център за работа с деца и семейства, предоставящ подкрепа на деца в риск и техните семейства;
2. Теренно проучване – интервюта и полеви наблюдения, в това число сред приемни семейства, с фокус върху практиката на приемната грижа. Посетих градовете Враца, София, Пловдив, Смолян и неговите околности. Събраният теренен материал е от периода 2015 – 2019 г.

Разглеждам процеса на деинституционализация, като се спирам на няколко елемента, които смятам за особено важни: историята на институционалната грижа за деца през XX в. Проследявайки процесите, които водят до търсенето на нови модели в социалната сфера свързани с детството в риск; процесите на осиновяване, приемна грижа, реинтеграция, превенция и работа с уязвими групи от населението и ролята на неправителствения сектор. Голяма част от НПО организациите в България са лицензирани доставчици на социални услуги за деца, т.е. са свързани с процесите на приемна грижа, осиновяване, резидентна грижа и превенция.

Обгрижването на деца в нужда до края на XX в.

Още в началото ще маркирам основни моменти в историята на институционалната грижа в България. Съществуват данни за организирана грижа за деца с увреждания още от IX – X в. в лицето на църквата като религиозна, социална и образователна институция през Средновековието (Шошева, Мутафов 1992). Важна роля за грижата и отглеждането на деца в нужда имат също семейството, родът и селската община. Примери за това са традиционните институции на храненичеството и настойничеството, прототипи на съвременната приемна грижа (Цанева, Кирилова, Николова 2010: 50). Тези практики са били неформално регулирани от обичая и моралните норми на селската общност.

Проявите на благотворителност в българските земи започват още преди Освобождението, като се засилват значително по време на Руско-турската война (1877 – 1878 г.) и продължават активно през следващите години. Още през XIX в. се наблюдават отделни благотворителни инициативи, насочени към деца в нужда, като основният акцент на грижата е върху осигуряването на образование – децата са изпращани да учат, често с помощта на дарители и общественици (Попова 2003: 129).

В периода на Възраждането се наблюдава значително развитие на гражданския сектор. Създават се читалища, ученически и женски дружества, които започват да изпълняват не само културни и образователни, но и социални функции. Част от тяхната дейност включва подкрепа за бедни и изоставени деца, предоставяне на дрехи, учебни материали и понякога настаняване или стипендии (Русанова 2012: 86).

След Освобождението през 1878 г. отговорността за децата в неравностойно положение постепенно преминава от семейството към държавата (Жечев 2014: 15). Този преход от неформална към формална социална грижа се ускорява с модернизацията на българското общество и с нуждата от по-организирани форми на закрила за уязвимите групи.

Историческото развитие на институционалната грижа за деца и младежи до наши дни условно е разделено от Б. Кривиradeва на три основни етапа. През първия етап (1878 – 1944 г.) грижата е децентрализирана и съсредоточена в благотворителни дружества, обществени и религиозни организации. Липсва единна държавна политика или координирана система за закрила на деца в риск. Дейността е разнородна, локална и често резултат от индивидуални или общностни инициативи. Вторият етап (1945 – 2000 г.) се характеризира с централизация и институционализация на грижата за деца. След 1944 г., в рамките на социалистическата държава се създава масова мрежа от държавни домове и интернати. Грижата се подчинява на идеологията на колективизма, а детето е възпитавано като „гражданин на социалистическото общество“. Появяват се структури като Семейните детски домове, Домове за деца, лишени от родителска грижа, и др. Третият етап (от 2000 г. до днес) представлява преход към деинституционализация и децентрализация. Реформите, подкрепени от ЕС и международни организации, са насочени към извеждане на децата от институции и развиване на услуги в общността – приемна грижа, центрове от семеен тип, дневни центрове и др. Основна роля играе и неправителственият сектор (Кривиradeва 2009: 48).

Целенасочените грижи за децата и младежите в десетилетията между двете световни войни се осъществяват чрез съгласувани дейности, при които взаимно се подпомагат общество, държава и църква. С особена активност в осъществяването на добротворството и неговото осмисляне съобразно потребностите на хората се проявява Българската православна църква. Тя проявява активна социална ангажираност непосредствено след Първата световна война. Дейността се изразява в милосърдно обгрижване на деца и възрастни, бедни и болни, безработни и социално слаби чрез създаване на специализирани заведения – сиропиталища, домове за стари хора, болници, трапезарии, детски ясли и

детски градини, дневни подслони за деца, летни детски колонии. Същевременно, освен относително добри битови условия за най-нуждаещите се участници, в това ново явление се отделя особено внимание на религиозното образование и морала на подрастващото поколение (Симеонова 2015)⁴.

В края на 40-те години на XX в. в тези заведения условията за живот се различават по отношение на издръжката на децата, но дори в добре уредените домове децата страдат от липса на семейна среда и емоционална връзка. Според запазените архивни материали, проучени от Анелия Касабова, условията през периода на 40-те – 50-те години на XX в. в институциите са мизерни външни тоалетни и чешми, липса на течаща топла вода, спални с по 20 – 30 легла, като в някои случаи са настанявани по две деца на легло, проблеми с отоплението, влага и пр. В този период обстановката в голяма част от семействата е сходна и дори семейства без признат статут на „нуждаещи се“ и „социално слаби“, търсят начини да настанят детето/ тедецата си в държавна институция (Касабова 2011: 96).

До средата на 60-те години на миналия век се разширява мрежата от държавни институции за деца и юноши, усилията на този първоначален период се концентрират върху здравното състояние, необходимостта от повдигане на личната и общата хигиена, профилактиката и борбата срещу заразните болести с тежки социални последици. През целия социалистически период проблемите, свързани с материалната база, остават нерешени: недостатъчни и неотговарящи на хигиенните изисквания сгради, разширяване основно чрез пристройки, надстройки и преустройства, липса или крайно недостатъчно лично пространство за децата, липса или ограничени възможности за спортуване, проблеми със снабдяването не само с инвентар, горива, но и с храна, лекарства, играчки и/или учебни помагала. Тези заведения се оказват недостатъчни и не са в състояние да посрещнат нуждите на лишените от родителски грижи деца от физическо, емоционално, социално и възпитателно естество (Касабова 2010: 99 – 107). Институционалната грижа се характеризира с изолиране на потребителите, деперсонализация, липса на гъвкавост, рутинност в работата: фиксиран график на събуждане, хранене и дейности, независимо от личните предпочитания и нужди; извършване на дейности в група без индивидуалност и личен живот, социална изолация и изработване на пасивно поведение (Жечев 2014: 12).

През XX в. се правят експерименти за въвеждане на алтернативни форми на грижа за деца, попаднали в институции, и тяхното извеждане от тях. Това са: първият опит за приемна грижа от 1936 – 1938 г., патронажът или индивидуалното майчинство, Семейните детски домове.

Първият опит за приемна грижа – той е от голямо значение, защото е крачка, макар и първа, към въвеждането на приемна грижа в България като държавна политика и социална услуга през XX в. Това е плод на съвместната инициатива на американската Близкоизточна фондация, Съюза за закрила на децата в България, Главна дирекция на народното здраве при Министерство

⁴ <https://liternet.bg/publish26/gatia-simeonova/sveta-marina.htm> (март 2025)

на вътрешните работи и народното здраве (МВРHZ) и Отделението за социални грижи при Столична община за „настаняване на изоставени деца по семейства“, осъществена в периода 1936 – 1938 г. (Ангелова 2011: 90). Макар и сравнително кратка, инициативата е емблематичен пример за сработването на няколко институции. Преди всичко експериментът регистрира чувствителността на обществото към група хора, които се нуждаят от подкрепа и към които държавата трябва да прояви ангажираност. Макар и забравен с времето и не получил нужната публичност, този експеримент е пример за адекватно търсене на решение на проблема с нуждаещите се деца и за възможностите за ефективно изграждане на мрежа от мерки и дейности, които да популяризират стандартите за тази грижа (Ангелова 2011: 95; Стоянова 2012⁵).

Патронаж или индивидуално майчинство – забелязва се връзката между опита за патронаж/ индивидуално настойничество, която се въвежда още 50-те и се разширява през 80-те години на XX в. Тази практика се изразява в индивидуалното извеждане на деца извън дома от персонала – на разходка, в собствените им домове през почивните дни, на екскурзия заедно с техните семейства и т.н. Също с цел икономия се разрешава и извеждането на децата не само от персонала, но и от отделни граждани, които са предварително проучени. Но тази система е изградена изцяло чрез безвъзмезден труд, представя се като вид „майчина грижа“ и остава неплатена. Това се практикува в институционалната грижа и в предишния период, където е прието деца от сиропиталищата да се вземат за празници или по други поводи в семейства (Касабова 2011: 223).

Семейни детски домове – през изминалия век се подготвя и осъществява още един експеримент, алтернативен на институционалната грижа. Той започва през 1984 г., когато Министерският съвет възлага на работна група от Министерството на народната просвета, Министерството на народното здраве, Министерството на правосъдието и Комисията по труда и социалното дело да проучи семейните детски домове в Чехословакия и Полша. Избрани са тези две държави, защото там този тип грижа за нуждаещи се деца е широко разпространена (Янева 1987: 15). Със заповед от 15.11.1986 г. на Министерски съвет на тогавашния министър на народната просвета Иван Димитров се нарежда започването на експеримент по „организиране на семейни детски домове“ в няколко български града – София, Плевен, Перник и Враца. За тяхната организация е подготвено „Указание за организиране на семейни детски домове“ (Борисова 2006: 61).

Структурата и статутът на семейния дом са изяснени в Указание № 10 на Министерство на народната просвета, което гласи: „Семейният детски дом е държавно-възпитателно заведение, което чрез формите и средствата на семейното възпитание осигурява условия за отглеждането и възпитанието на децата в неравностойно положение, които трайно са скъсали връзки със собствените си семейства и са лишени от родителска грижа“ (Ганчев 1988: 12). Предвидено е експериментът да продължи само до 1.12.1987 г., но впоследствие е удължен с

⁵ <https://daritelite.bg/blizkoiztochna-fondatsiya/> (януари 2025)

решение на Министерския съвет до 5.08.1991 г. Предвиждат се възможности за създаването на нови Семейни детски домове в системата на социалните грижи (Борисова 2006: 61).

Първите деца са настанени в началото на 1987 г. в Семейния дом в град Перник. За директор на дома е избрана учителката Цветана Донева. Тя води дневник всеки ден до края на експеримента. Той е публикуван като книжно тяло през 1998 г. в разказвателна форма (Донева 1998: 12). Семейните детски домове в София и Плевен отварят врати, но след известно време прекратяват своята дейност. Единствено в пернишкия дом децата остават до своето пълнолетие и част от семейството на тяхната „майка“. Домът във Враца не отваря врати без ясна причина, посочена в архивите.

Изброените алтернативни форми имат различен идеологически и институционален контекст, но и някои сходства. И трите са опит да се даде по-добра грижа на децата извън големите институции, с различна степен на индивидуален подход. Приемната грижа се оказва моделът, наложен по политически причини в България в началото на XXI в., възприет по примера на Австрия и Великобритания и обвързан с членството на страната в Европейския съюз.

През XX в. в България се въвежда и друга идея за обгрижване на децата – SOS-детските селища. Инициатор е австрийският лекар д-р Херман Гмайнер. Първото SOS-детско селище е изградено през 1949 г. край градчето Имст и приютивя десетки деца, които са останали без родители. Характерно за тази форма е следването на четири основни принципа: децата в SOS-детските селища да се отглеждат от майка, а не от родителска двойка; наличието на деца – братя и сестри, на различна възраст; всички да живеят в собствена къща; както и селището да се вписва естествено в цялостната архитектура и социалната структура на населеното място. България се присъединява към програмата SOS-детски селища през 1990 г., като първите две селища се построяват в Трявна и Дрен (Милев 1992: 8 – 12). Тази алтернативна форма за отглеждане на деца в SOS-селища се доказва и дълготрайно се настанява в живота и дейността на социално-педагогическите организации, като продължава да развива дейността си и до днес (Кривиradeва 2009: 65). Според моя информаторка от 2017 г. няма да има вече такива оградени селища: *„Досега бяха къщички, фамилни за майка, която е приемна с деца, тя гледаше 5 – 6 деца. В къща, която е собственост на SOS, но имаше ограда, двор и детска площадка и примерно 5 къщи, което си е затвор“*. Тя споделя, че по социалистическо време се интересува дали може да стане майка в организацията, но ѝ отказали, защото има биологични деца, което тя намира за абсурдно. След това се премахва това ограничение и вече жени с деца могат да са майки в организацията: *„Разбраха, че жени, които са самотни, не могат да се грижат за тези деца, защото те ще „избиват“ своята болка, че нямат свои деца. Като разбраха, че това не е добре, го премахнаха и вече SOS-майката може да е със свои деца“*. *„В момента SOS-детски селища са една от неправителствените организации, които активно обучават приемни родители, като единствената разлика, доколкото зная, е, че ако приемното семейство е под наем, му се плаща наемът“* (Бивш приемен родител от София, 2017).

Институциите за обгрижване на „деца в риск“, „нуждаещи се деца“ възникват като форма на централизираната държавна политика за деца, лишени от родителска грижа, и въпреки някои постигнати резултати, много скоро показват своите недостатъци. Нервно-психическото развитие на децата изостава от нормите за възрастта, поведението им придобива редица специфични особености. Според изследвания след политическата промяна, когато започва политиката на деинституционализация, децата от тези институции се адаптират трудно в приемни семейства или в семействата на осиновяващите (Тодорова-Липчева 2008: 7 – 8). За разлика от децата, отглеждани в семейство, при тези деца липсва механизмът на семейната социализация. Те нямат възможност да наблюдават и интериоризират социалните роли и поведенчески модели в семейното си обкръжение (Първанова 2004: 137 – 138).

Историята на институционалната грижа в България през XX в. е в основата на днешната социална политика, свързана с децата в риск. Макар и критикувана днес, тя е била единствено възможна за онзи период с наченки на развитие и промяна. Пример за това са провежданите държавни експерименти за отглеждане на децата от институция в семейна среда. Така се стига до XXI в., в който се води ясна политика на деинституционализация и развиване на различни социални услуги в общността.

Деинституционализацията като държавна политика – приложение и резултати

Сред стъпките за предоставяне на алтернативна грижа за децата в риск са: приемната грижа, реинтеграцията или връщането на детето в биологичното му семейство и осиновяването. Деинституционализацията обаче е труден процес, неравномерен, среща много трудности на централно ниво и по места. Опитите на приложените формати на деинституционализация на децата показват обаче ясно, че процесът на интеграцията на деца, прекарвали част от живота си в институции, е много по-сложен, изисква целенасочени и обмислени дългосрочни усилия, но е безусловно необходим.

Приемна грижа. Към участниците в процеса, свързан с приемната грижа, се причисляват лицата, пряко ангажирани с нея, а също органи, организации, социални институции, обществени структури, общности, които имат пряко или непряко отношение към взимането на решения за нея и тяхното реализиране (Миланов, Колешева 2014: 34).

Според Виолета Борисова приемното семейство се ползва с междинен статут – между семейство с родени родители на дете и семейство на осиновители (Борисова 2001: 35 – 36). За упражняване на контрол разказват всички социални служители и приемни родители, но единствено една от приемните майки спомена за изненадваща проверка. Обикновено ги правят веднъж месечно след предварително уведомяване: *„Един-единствен път с едното дете имах изненадващо посещение от Отдела. Беше дошла директорката на Отдела и още една жена, сутринта в 9. А бебето беше свикнало с моя режим и в 9 още*

спяхме. И ми се обадиха, че са пред входа, а аз съм с висок диоптър лежи и ми трябва малко време. Помолих ги да изчакат“. Пояснява, че не я е изнервила сутрешната проверка, защото това са задълженията на социалните работници: „Социалните работници работят гадна работа, по цял ден пишат, шефове висят на главата им и аз няма за какво да се карам с тях“ (Информаторка от София, 2017). Наблюдението и контролът са важни за качеството на социалната услуга. Приемните родители и социалните работници са екип: „Ние по принцип всичко, което трябва да кажем на социалните, им го казваме, просто споделяме с тях, много добре се разбираме, не можем да се оплачем, много ни помагат. Сега ги търсим по-рядко, но в самото начало по-често и за Д. Г. [социалната работничка – б.а.], и за „Закрилата“ не можем да кажем нищо лошо“ (М., приемна родител от с. Момчиловци, Смолянско, пенсионерка, 2017). Освен че дългогодишната работа като приемни родители е най-вероятната причина за по-рядкото допитване до социалните работници в случая на това семейство, това не означава липса на контакт между тях, но той е свързан с административните процедури, а не с искане на съвети за справяне с децата.

Всички приемни родители, с които се срещнах, споделят своето чувство на удовлетвореност, че помагат на деца, но получават и критика, базирана на завист и слухове за парите, които получават.

Реинтеграция или връщане на дете в неговото биологично семейство. В условията на динамично променящи се семейни ценности все още се счита, че най-добрият интерес на децата е да живеят със своите рождени, биологични семейства. Изхождайки от правото на всяко дете да живее с биологичното си семейство, когато това е в негов интерес, работата в периода на настаняване в приемно семейство е насочена към запазване и стимулиране на връзката дете – родител като особено значима. В периода на настаняване на детето в приемно семейство на биологичните родители се предоставя подкрепа и се насочват към услуги, които биха подпомогнали процеса на реинтеграция на детето (Методика за условията и начина на предоставяне на социалната услуга „приемна грижа“ 2014: 8)⁶, т.е. биологичното семейство е пълноправен партньор и неговото мнение се взема под внимание във всички решения за детето. Идеята е, че всяко дете има правото да живее със собственото си родно семейство, когато това е в негов интерес. Работата в периода, в който то е в приемно семейство, е насочена към стимулиране и запазване на връзката между тях. Освен обгрижването на детето, основна цел в този период е предоставянето на подкрепа на биологичните родители (Миланов, Колешева 2014: 39). Законно право на биологичните родители е да пожелаят детето да бъде настанено в приемно семейство, да изкажат мнение за приемното семейство, да участват в изработването на плана за отглеждане на детето, да получават регулярна информация за детето, да осъществяват редовни контакти с детето, както и да искат прекратяване на настаняването (Петрова 2015: 146). Всеки човек може да попадне или да преми-

⁶ <https://asp.government.bg/bg/deynosti/sotsialni-uslugi/metodiki-i-metodicheski-ukazaniya/> (март 2025)

не през различни житейски трудности. Но не затрудненията, а невъзможността за преодоляването им е техният мотив детето/ децата да бъде изведено от дома им (Тодорова 2019: 14). Биологичните родители имат право да виждат децата си и да поддържат връзка с тях при режим, договорен в партньорство със социалните работници и приемните семейства. Понякога, когато е възможно, се търси и мнението на самото дете: „... *И тя беше оставена за осиновяване. Майката я беше оставила като бебе, но когато дойде при нас детето, все пак я уведомиха и тогава тя беше поискала да дойде да я види и ако прецени, да си я вземе. Обаче детето не пожела, каза, че не иска да я вижда, щом я е оставила като бебе и досега не я е търсила и дори не пожела да се срещне с нея*“ (Т., приемен родител от с. Момчиловци, 2017). Това приемно семейство полага грижи за по-големи деца и затова приемното дете е имало собствено мнение, а и са били минали повече от 6 месеца от настаняването му. За съжаление, в повечето случаи след настаняване в приемно семейство социалните служби не работят с родните семейства в посока да си вземат децата обратно, или когато работят, това не е достатъчно, както сочат данни на НАПГ.

Позната е тезата, че детето намира в семейството емоционална опора и сигурност. Това означава, че когато се роди, то бива разпознато от родителите си като тяхно: „Това е моето дете!“ и „Това е нашето дете!“. Така, докато расте, то може да се идентифицира с единия и с другия родител, с определени черти и характеристики на майката и бащата. Семейството е тази социална структура, която посреща и включва детето в обществото, независимо от това, дали то е било добре или зле прието, желано или не. Това ще рече, че бащата и майката, отвъд любовта към децата, имат определени функции и родителите ги упражняват, без да ги осъзнават – те не са част от съзнателното поведение (Tsaneva 2020). Това променя възприемането и представянето на биологичното родителство включително и сред интервюираните приемни майки и бащи: „*Аз преди си мислех, че няма по-добро от биологичното семейство, но след като вече имам поглед към нещата, съм съвсем на друго мнение. Смятам, че невинаги при биологичните родители детето е много по-добре*“ (Приемна майка от гр. Рудозем, 2017). Тази приемна майка споделя своите впечатления и причините за промяна на мнението си след запознаването с историята на детето.

Друга информаторка разказва: „*Второто ми дете беше при мен три месеца и някак си, докато се привързах, то вече си отиде при майка си, но по принцип аз харесах майката и си личеше, че е майка, която си гледа децата, просто обстоятелствата бяха такива, че трябваше да замине, но бащата беше малко лош, може би той беше направил така, че тя да замине. Но жената се прибра и си взе детето. Според мен, тя си беше добра майка. Отстрани погледнато, тя си се грижеше за децата, защото имаше други две деца, които бяха хубаво облечени, чистички*“. Информаторката изказа наблюдение върху реинтеграцията на друго от приемните ѝ деца, за която няма информация дали е успешна или не, но тя усеща, че полаганите грижи не са достатъчни: „*Върнаха детето на майката и бащата, аз това нещо не го одобрявам, но са настъпили условия, според социалните работници. Виждаше се, че си я обичат, но като че ли не се грижат толкова за децата, поне аз останах с*

такова впечатление“ (Информаторка от гр. Враца, 2017). Подобно мнение би трябвало да се отрази върху насочването на детето към реинтеграция и да доведе до преосмисляне на тезата за „неразделянето на сиблингите“ и за форсираната реинтеграция във всички случаи към биологичното семейство. В редица случаи реинтеграцията извиква остро негативни реакции и те са за сметка на професионализма на социалните работници: *„Ние ще имаме много повече реинтеграции отсега, за съжаление. Казвам го, защото голям процент от реинтеграциите са несполучливи. Трябва да се работи с психолог, педагог и да се знае, какво се случва. Социален работник, който не е работил тази работа повече от 7 – 8 години, другите са деформирани и повечето със средно образование“* (Информатор от гр. София, бивш приеман родител, 2017). Според последната информаторка причината за многото несполучливи реинтеграции се крие в неправилната преценка на социалните работници, дължаща се на тяхната недостатъчна информираност и липсата на подходящо образование. Според нея те са с други разбирания за социалните услуги, които не са адекватни на днешните динамични процеси.

Успешната реинтеграция изисква предварителна социална работа с родителите и детето. За тази цел се изготвя и индивидуален план на детето от Отдел „Закрила на детето“. Вземат се под внимание социалният и здравословният статус на семейството и дали са преодолени проблемите в живота им, довели до извеждането на детето в институция (Жечев 2014: 52). Това, с което се мотивират социалните работници при извеждането и връщането на детето в неговото семейство, е оценката на родителския капацитет. За реинтегриране в биологичното семейство социалните работници изискват подобряване на условията за живот и наличие на доходи (Тодорова 2019: 14 – 23). Особено важни са причините, които са накарали родителите да се откажат от своето дете или социалните служби да го изведат. Бедността не е единствения мотив, много често е комбинация от няколко фактора. Страх, притеснение, здравословен проблем на детето, липса на подкрепа от бащата на детето или от близки роднини. Пример за подобен случай е 19-годишна майка, изоставена от бащата на детето и предупредена от своето семейство, че ако не остави детето, никога няма да бъде приета в техния дом. Този пример е от практиката на Ирина Тодорова. По нейни данни тази майка малко по-късно развива психично разстройство (Тодорова 2019: 39). В основата на успешната реинтеграция са откриването на причината, която е в основата, и съответната подкрепа на родителите, когато я желаят. Има примери обаче, когато социалните работници преценяват, че родител/ родителите имат нужда от психологическа подкрепа и им е осигурена такава социална услуга, но те отказват да посещават психолога.

Тук мога да се позова на единствения подробно разказан ми случай за реинтеграция на информаторка (тя е била и телевизионен герой от поредицата „Да бъдеш родител“), където се показва връщането на детето на неговата биологична майка, след като ѝ е помогнато да си намери общинско жилище. Конкретният случай е идеален пример за приемната грижа като временно решение и последвалата реинтеграция на детето при връщането му на биологичната майка. *„В крайна сметка добра реинтеграция може да има, когато биологичните*

родители осъзнаят, че когато си партнират и приемат отсрещната страна, нещата тръгват“ (Приемна майка от Смолянско, 2017).

Международното право потвърждава, че грижата в семейна среда (като приемната грижа) е най-добрата форма на алтернативна грижа за осигуряване на защитата и развитието на децата. Това се потвърждава от Насоките на ООН за алтернативна грижа за децата и Конвенцията на ООН за правата на хората с увреждания (КПХУ), по която ЕС е страна. КПХУ изрично посочва, че „държавите – страни по Конвенцията, са длъжни, когато близките членове на семейството не са в състояние да се грижат за дете с увреждания – да предприемат всички възможни усилия, за да се осигури алтернативна грижа в рамките на разширеното семейство, а ако това е невъзможно, в семейна обстановка в рамките на общността“. При преценката на възможностите за реинтеграция от първостепенна важност е именно оценката на качеството на връзката между майката и детето. Родителският капацитет са способността и възможността на майката, бащата и близките да разбират потребностите на детето, да забелязват проявите му на душевно страдание, да си задават въпроси за тях, да проявяват гъвкавост и рефлексивност относно детето, потребностите и поведението му. Нарушенията и смущенията във връзката майка – дете трябва да се мислят като сериозна контраиндикация за реинтегрирането на детето в родното му семейство. Пример за такава контраиндикация са многократните раздели и настанявания в Дом, истории за които са изобилно разказани в литературата (Банова, Жупунов 2014: 44).

Реинтеграцията е добра възможност за биологичните родители да докажат, че имат желание да участват в живота на децата си. Мненията на приемните родители за нея са различни. Направи ми впечатление, че запитаните приемни родители са или твърдо против, или я подкрепят в редки случаи. Но като цяло са на мнение, че тя връща с години назад развитието, постигнато в приемното семейство: *„Аз имам добра реинтеграция, но не съм за нея на всяка цена“* (Информаторка от с. Момчиловци, Смолянско, 2017).

Осиновяване. Друга възможност за децата, които не могат да израснат в своето биологично семейство, е осиновяването. Усилията на държавата са насочени към осиновявания в пределите на България. Съгласно Хагската конвенция международно осиновяване се предприема, когато няма подходящи кандидат-осиновители и друга възможност за отглеждане на детето в родната му страна. В регистъра за международно осиновяване се вписват деца, които са получили най-малко три отказа за осиновяване от български кандидат-осиновители или са вписани в националния регистър повече от една година. Вписването в международния регистър не означава отписване от националния (Жечев 2014: 54). В страната има много семейства, които искат да осиновят дете. Важни органи в процеса на осиновяването са Съветите по осиновяване, създадени към всички регионални дирекции за социално подпомагане в страната, и Съветът за международни осиновявания към Министерството на правосъдието (Рашкова 2020: 127 – 128).

Осиновителите заемат мястото на най-важните хора, които полагат грижи за детето. Решението за осиновяване в България, а и навсякъде по света, твърде

често се взема след дългогодишни неуспешни опити за зачеване на собствено дете или пък след загуба на собственото дете. В първия случай осиновителите са склонни да търсят за осиновяване новородено и след това изобщо да не споменават факта на осиновяването. Така те искат някак да заблудят самите себе си, че са единствени и истински родители на детето, да загърбят болката и разочарованието. Или пък се страхуват от това, как тази фрапираща истина ще въздейства върху детето и неговото отношение към тях. И когато решат да не споделят тази истина, това е възможно най-отхвърлящото отношение към рождените родители, което застава като преграда между тях и детето (Стефанов, Симеонов, Бисет 2015: 84 – 85).

Осиновяването крие и много рискове за бъдещето на вече осиновеното дете: разсиновяване, поради различни родителски очаквания или тежестта на тайната на осиновяването. За травмата от „скритото осиновяване“ ми разказа моя информаторка, обучител на осиновяващи и приемни семейства: *„Той ми каза, че травмата при него не е, че е осиновен, а лъжата цял живот. Благодарен е на осиновителите, че го изучили и направили човек. Но лъжата не може да прости, защото няколко пъти ги питал дали не е осиновен и те отричали, а той усещал, че нещо не е наред. Беше много обиден, защото осиновителите са се клели в Бог, че не е осиновен“* (Информаторка от София, 2017).

Все по-разпространено е мнението, че осиновяването е стресово преживяване за детето, независимо откъде е взето то. Отстрани погледнато, всичко приключва добре, щом едно дете е осиновено, но този процес е свързан с много стресови ситуации при адаптирането на осиновеното дете в новото му семейство (Байчинска, Танева 2010: 7 – 8). Това е причината, поради която кандидат-осиновителите предпочитат да осиновяват бебета, защото самото адаптиране в семейството става по-лесно и осиновителите моделират детето; докато отрасналото дете е преживяло повече трудни моменти и е наясно, че е осиновено. Това се онагледява и от теренния ми материал от Смолянско, където приемните деца са предимно бебета. Те не се задържат дълго в приемните семейства. Също така в изследването има и примери с трудна адаптация на по-големи деца, взети от приемни семейства, в осиновителните им семейства и чести описания на кризите, през които са преминали.

Попитах една от информаторките ми, която е доста дейна в сферата на организацията на приемната грижа (освен че самата тя е дългогодишна приемна майка), за това къде смята, че е по-добре да бъдат осиновени приемните деца – в България или в чужбина: *„Аз лично за децата с увреждания предпочитам международно осиновяване, по повод на това, че ние нямаме адекватна политика по отношение на здравите деца, какво остава за болните“*. Споделя го от опита, натрупан от грижите за дете с увреждане, осиновено в чужбина, и покрай контактите с родители на деца с увреждания. Също така има наблюдение върху житейските трудностите на биологичната майка на друго от приемните ѝ деца: *„В България ставаш роб на детето си за цял живот. Докато там [в чужбина – б.а.] цялата общност приема децата, не че няма и там дискриминация, но не е толкова явна, колкото при нас“*. От информацията, която получава от осиновителното семейство, личи, че полагат грижи за пълноценното израстване

на детето: „*Не знам дали това пасторско [на осиновителите в чужбина – б.а.] семейство възприема отглеждането на тези деца като мисия, но ние контактуваме с тях доста активно и е факт, че преди 4 – 5 месеца станаха и приемно семейство, а те имат и биологично дете*“ (Приемна майка от с. Момчиловци, 2017). Осиновяването на по-големите деца предимно в чужбина е регистрирано и в теренния материал, събран от Еля Цанева през 2013 г. в Смолянско: „*Тук скоро станаха две осиновявания на мънички деца от това село от приемни семейства, но останаха в България. А от чужбина поддържат връзка, получават информация за деца и почват процедура. От Дома много деца ги взеха в Америка. От съседните села отиват деца във Франция, Италия и Америка – има тенденция големичките деца да отиват навън. За малките има места в България – едното го взеха от родилния дом, другото беше на няколко месеца. Но всеки си има профил – българите държат наистина на цвета на детето*“ (Р. Б., приемна майка от с. Виево, 2013).

Осиновяването на деца и приемната грижа са двете основни насоки, линии и елементи в официалната държавна грижа за нуждаещите се деца. И двете имат своите корени и близки аналози в подобни практики и институти от така наречения традиционен период в развитието на народната култура, което създава психологически предпоставки и мотивира добрата начална позиция на двете програми в наши дни. В същото време те отразяват изключително ярко социално-политическите нюанси на официалния възглед върху децата в риск и нуждаещите се деца и много внимателно следват международните влияния върху темата. Като елементи на алтернативните грижи за децата, както осиновяването, така и приемната грижа влизат в специфични взаимоотношения и показват сходства и области на взаимно покритие, но също и на противоречия, които могат да попречат на успешната им реализация (Tzaneva, Basheva 2019: 119).

Очевидно е, че социалните служители полагат постоянни усилия да не смесват двете практики – осиновяването и приемната грижа. На всяко ниво – като се започне от приемните родители, мине се през местните социални служби и до централната законодателна и изпълнителна власт, ясно се подчертава разграничението между тях. В социалната практика обаче това разграничение е твърде деликатна и чувствителна материя. Все пак регистрирах примери за по-големи деца, които са осиновени от приемните си родители, за да не бъдат вписани в регистъра за международно осиновяване. Така, според случая, и в полза на емоционалното състояние на детето и желанието на приемните родители се допуска осиновяване от тях на приемното дете. Въпреки че социалните работници по време на обучението за приемни родители настояват да не се смесват осиновяването и приемната грижа, все пак има ситуации и законов път, по който осиновяване на приемно дете от приемен родител може да се случи и това е известно и познато в сравнително комплицираната му обстоятелственост: „*Има разпоредба, която позволява на приемното семейство да осинови приемното дете и тази разпоредба се появи след промените в „Семейния кодекс”. Но това е правна възможност, а не право. Първо приемният родител трябва да е вписан в регистъра, като може и в процеса на приемна грижа да си подаде документите. Има Съвет по осиновяването, на който се разглежда*

съответното дете и предвид обстоятелствата, че приемният родител има готовност и желание да го осинови, Съветът по осиновяване би могъл да го определи като подходящ за осиновяване“ (Експерт по приемна грижа в Социалното министерство, 2017).

Осиновяването е също продължителен процес, както и приемната грижа, която ще бъде разгледана по-долу. Има законова процедура за вписване на децата за осиновяване и процедура, свързана с обучението на кандидат-осиновителите. Според полевите ми наблюдения бебетата си намират по-бързо осиновители от по-отрасналите деца. Децата с увреждания или със здравословни проблеми се осиновяват предимно в чужбина.

Големите домове за деца са заменини с по-малки къщички/ центрове или така наречените ЦНСТ (Център за настаняване от семеен тип), в които остават децата, които не могат да се върнат в биологичните си семейства, докато се намери осиновител или приемен родител за тях.

Превенция от изоставяне и ролята на неправителствения сектор в процеса на деинституционализация

Значима роля за деинституционализацията, освен водената държавна политика, има и активната намеса на национални и международни неправителствени организации.

Развитието на неправителствения сектор привлича научния интерес от 80-те години на XX в., първоначално в САЩ, а след това и в Западна Европа. Водещи специалисти в тази област свеждат НПО до доброволните самоуправляващи се и автономни граждански организации, които не се стремят към печалба и обслужват интересите на обществото. Тези организации са наречени „трети сектор“, за да се направи разграничение от „първия сектор“, който е държавния, и от „втория сектор“ – стопанския (Аврейски 2005: 151 – 152).

В България още преди Освобождението се появяват обществени организации – т.нар. днес неправителствени организации (женски дружества, благотворителни дружества, отделни благотворители). Съвременното състояние на неправителствения сектор в България е резултат на дълго историческо развитие на гражданското общество и на законодателството в областта на нестопанското право. Основата на този сектор е създадена в периода на Българското възраждане, когато гражданските организации имат неофициален характер. С развитието на държавните и административни структури в страната след Освобождението през 1878 г. правото на гражданите да се сдружават става конституционно право и е уточнено в специални закони. Периодът на държавния социализъм повлиява негативно върху развитието на неправителствения сектор. Стриктният контрол на правителството и ограниченията по отношение на вида дейност на неправителствените организации водят до деформации в сектора и в неговите възможности за развитие. По-късно, с преминаването към демократично управление се налага активното участие на гражданските организации в обществените процеси. Периодът след 1990 г. се характеризира с големи трансформации в зако-

нодателството, структурите на публичната администрация и възможностите за сътрудничество и взаимодействие на правителството с гражданското общество. Днес членството на България в Европейския съюз дава нова насока на развитие на неправителствения сектор в съответствие с европейските приоритети и възможностите за финансиране от Европейския съюз (Куртев 2013: 32). Според Закона за юридическите лица с нестопанска цел (ЗЮЛНЦ) юридическите лица се делят на две категории – работещи в частен интерес и работещи в обществена полза. Последните се концентрират върху: духовните ценности; подпомагане на инвалиди и социално слаби, нуждаещи се от грижа; подпомагане на социална интеграция и личностна реализация; защита на човешките права, на околната среда или други цели, определени със закон (Русанова 2012: 94 – 95).

В Европейския съюз деинституционализацията се разбира като развитие на мрежа от услуги в общността – алтернативи на институционалната грижа – дневни центрове, защитени жилища, мобилна работа.

Процесът на деинституционализация е цел на ЕС. Тя се осъществява с предоставяне на целенасочена финансова помощ за закриване на институции и подкрепа на услуги в общността, работи се за повишаване на капацитета на заетите в сферата на социалните услуги, за промяна на обществените нагласи по отношение на институционализираната грижа (НаН).

За да бъде успешна реализацията на деинституционализацията, е важно да се знае профила на децата, за които съществува вероятност да попаднат в институция. Основните причини са две – крайна бедност или здравословни причини на родител/ дете. Моите наблюдения са от една неправителствена организация – „Конкордия“, в София⁷ (ил. 1).



Сн. 1. Децата в предучилищна възраст, посещаващи ЦРДС „Захарна фабрика“. Източник: concordia.bg

⁷ <https://www.concordia.bg> към април 2025

Дейността на „Конкордия“ се осъществява на международно ниво и е насочена към подкрепа на деца, младежи и семейства в нужда. Това се осъществява в няколко различни центъра към организацията, с различна възрастова група от потребители. В периода, когато бях доброволец, организацията беше ориентирана към работа с ромската общност. Към момента нейната дейност е насочена към всички граждани, но ромите продължават да са по-голямата част от нейните потребители. Помощта, която получават децата и семействата, се изразява в няколко направления: битова – храна, дрехи и подслон; здравна, психологическа и образователна подкрепа. Осъществява се по два основни начина: в центрове за подкрепа през деня, където се организират различни занимания за свободното време след училище, и в центрове, в които децата живеят и за тях се предлагат различни занимания за организиране на ежедневието им. Моето включено наблюдение е от един от дневните центрове на Фондацията, който работи с деца и семейства от уязвими групи. Основната цел е превенция от изоставяне на децата чрез материална и психологическа подкрепа, а образователната е с цел интеграция в обществото. Основно се провеждат индивидуални и групови занимания с деца и с родителите. Имам и наблюдения върху организацията още от 2015 – 2016 г., когато бях доброволец и посетих един от нейните центрове от семеен тип, днес затворен.

Много от организациите имат и център за настаняване от семеен тип, в който се настаняват деца, когато няма при кого да останат или докато се намери подходящо приемно семейство. Моя информаторка, запозната с историята на друга фондация, сподели за създаването на първата къща от семеен тип: *„Първата в България като проект е от 2001 г. Най-първата е малко по-различна и тя се създаде от „Фондация за нашите деца“ и беше за големи деца – 1999 г. в. Коматев, Пловдив. Там идеята беше проектът да поеме деца, които ще се реинтегрират, да не попадат в институционална среда, а да се работи с тях в среда близка до семейната и с родителите, нещо, за което са смятали, че имат капацитет, но се оказа неефективно и фондация „За нашите деца“ се оттегли от този проект“* (Информаторка от гр. Пловдив, 2017).

Качеството на предлаганите социални услуги зависи от кадровия потенциал в социалната система, а мотивацията на социалните работници е обвързана със заплащане и обучения. Впечатлението ми е, че ангажираните с осъществяването и доказването на правилността на социалната политика служители са добре осведомени, задълбочено образовани и поне тези, с които се срещнах или за които прочетох, са успешни посланици и защитници на мисията на приемната грижа и деинституционализацията. Например в Центъра за обществена подкрепа към Комплекса за социални услуги за деца и семейства в Пловдив казаха, че това е национална политика и е нужно да се разбира и отстоява: *„От 2010 г. се заформи визията за деинституционализация, оформи се като проект към Държавната агенция за закрила на детето, едното беше по проект „Детство за всички“, който имаше за цел да закрие специализираните институции за отглеждане на деца с увреждания. Но като започна закриването на институции, трябва да има някой да поеме децата, защото тези деца трябваше да бъдат настанени някъде, в семейна среда. И оттам се мина през този проект*

„И аз имам семейство“, минаха и няколко други проекти“. Друг социален работник от същата организация допълва: „Идеята беше да се намали до минимум броят на децата в институциите в България, защото ние в един момент бяхме втори след Румъния по брой деца в институции. Само в Пловдив имаше 3 дома за деца от 7 до 18 години; един дом за медико-социални грижи от 0 до 3 години и една детска къща, която пак беше нещо като център за временно настаняване на деца от 3 до 7 години. И всъщност каквото и да си говорим, някъде около 5 – 6 хиляди бяха настанени в тази система за грижи. Така или иначе, тази система си даваше някакво отражение върху децата, разбира се не в положителен смисъл и затова държавата предприе точно тази политика – максимално да сведе до минимум броя на децата в институциите. В Пловдив специално беше единият от домовете, а другите малко смениха своята визия и всъщност се реструктурираха в различен вид услуги“ (Служители от КСУДС, гр. Пловдив, 2017).

Социални услуги от резидентен тип – това е последният възможен етап в процеса на деинституционализиране на едно дете от институция. В Центровете за настаняване от семеен тип децата живеят в малка къщи, посещават училище, срещат се с приятели от квартала (Рашкова 2020: 129).

За дейността на друга НПО и за първото им утвърдено семейство при стартирането на услугата приемна грижа ми разказаха и в гр. Смолян. *„Първото приемно семейство беше утвърдено през 2007 г. Това се случи съвсем случайно, една жена, която е от с. Кутела живяла със съпруга си в Пловдив и в един момент тя получила информация по пилотните проекти, които вървяха тогава 2006 – 2007 г. в градовете Пловдив и Хасково“. Информаторката пояснява, че „там бяха първите пилотни проекти в системата на приемната грижа и се набираха бедни семейства. Елка Малбалтова беше първата. Фондация „За нашите деца“ също управлява приемна грижа. ... Живеейки в Пловдив, приемната жена беше научила за приемната грижа и дойде тук, за да се поинтересува, защото смятали със съпруга си да се върнат да живеят в Кутела и иска да опита да бъде приемен родител. Така тя беше първият случай, подаде се заявлението, търсеха се варианти за обучение и затова я пратихме в Пловдив и така през 2007 г. ние се сдобихме с първия приемен родител в областта“ (Социален работник от гр. Смолян, 2017).*

Неправителственият сектор оказва позитивно влияние върху процеса на деинституционализация, защото често е двигателят и иноваторът, още преди държавата да поеме ангажимента формално.

Заклучение

В началото на XXI в. се забелязва промяна в потребностите на обществото относно институционалната грижа за деца в България. Това води до изменение на социалните институции за деца, които са в неравностойно положение.

Процесът на деинституционализация пренасочва грижата за „децата в риск“ към алтернативна грижа, ориентирана към семейна или близка до нея

среда. А това е свързано с много предизвикателства: нови звена, необходимост от огромен финансов ресурс за поддържане и развитие на мрежата, остра потребност от специализирана подготовка на социалните работници, приемни родители, а в много случаи и на биологичните родители или роднини, на медицински специалисти, възпитатели, психолози и др.

За да бъде успешен процесът на деинституционализация, не е достатъчно само да се извеждат децата от социалните институции за деца, необходимо е и да се ограничи входът към тях. Затова е необходимо да се инвестира освен в материалната база, и в човешкия ресурс.

Официалната политика на България за деинституционализация е многокомпонентен процес, базиран на институционната политика през XX и началото на XXI в. и изискванията към страната като членка на Европейския съюз. За изпълнението на тази политика се разчита на специалисти от държавния и неправителствения сектор, свързан с децата в риск.

Литература

- Аврейски, Н. 2005.** Българските неправителствени организации – възникване и утвърждаване на традициите. – *Юридически сборник*, т. 14, с. 151 – 175.
- Ананиева, А. 2020.** Деинституционализацията – цели и практика на една европейска директива. – В: *Правото и бизнесът в съвременното общество*. Сборник с доклади. Съст. Галина Йолова. Варна: Наука и икономика, с. 278 – 283.
- Ангелова, М. 2011.** Приемната грижа, наблюдение, контрол – първи опит за настаняване на сираци в приемни семейства в България (1936 – 1938 г.). – *Балканистичен форум*, кн. 1/2, с. 89 – 97.
- Байчинска, К., Т. Танева 2010.** Стресът при осиновени деца – фактори и стратегии за справяне. – *Психологични изследвания*, кн. 1, с. 7 – 19.
- Банова, В., Л. Жупунов 2014.** *Връзки, раздели, срещи*. Наръчник с текстове за работа с деца от специализирани институции и техните родители (родни, приемни, осиновители, близки и роднини). София: Държавна агенция за закрила на детето.
- Берберова-Вълчева, Цв. 2019.** Актуални нормативни промени и икономически аспекти на деинституционализацията на социални услуги за деца в България. – *Икономическа мисъл*, кн. 3, с. 67 – 84.
- Борисова, В. 2001.** Социално-педагогическа помощ при мотивиране на приемното семейство. – *Обществено възпитание*, кн. 6, с. 35 – 39.
- Борисова, М. 2006.** Семейните домове в България – първообраз на професионална приемна грижа. – *Бюлетин издание на Фице България*, кн. 9, с. 59 – 64.
- Ганчев, С. 1988.** Семейно положение: МАЙКА. Семейните детски домове. Експериментът продължава. – *Народна младеж*, бр. 101, 30 април.
- Георгиев, Г. 2020.** *Проблеми на деинституционализацията и социалната интеграция на деца и младежи от СУПЦ*. Велико Търново: ИВЕС.
- Донева, Цв. 1998.** *Жадни за обич*. София: ГАЛ-ИКО.
- Жечев, Ж. 2014.** *Ролята на НПО за деинституционализацията в България*. Шумен: УИ „Епископ Константин Преславски“.
- Златкова-Дончева, К. 2014.** Центърът за настаняване от семеен тип за деца и младежи в риск – елемент от системата за социалнопедагогическа подкрепа. – *Педагогически алманах*, кн. 2, с. 152 – 173.

- Касабова, А. 2010.** „Държавното дете“. Етатизиране на грижата за децата в социалистическа България. – В: *Детството през социализма. Политически, институционални и библиографични перспективи*. Съст. Иван Еленков, Даниела Колева. София: РИВА, с. 94 – 107.
- Касабова, А. 2011.** „Свои? в големия дом“. За (не-)решените проблеми на домовете „Майка и дете“ в социалистическа България. – В: *Архиви на жени и малцинства*. Съст. Кристина Попова, Нурие Муратова. Благоевград: ЮЗУ „Неофит Рилски“, с. 171 – 225.
- Кривирадева, Б. 2009.** *Организация и дейност на социално-педагогическите институции за деца (минало и настояще)*. Габрово: Екс-прес.
- Кривирадева, Б. 2013.** Правата на децата, лишени от родителска грижа, в алтернативни форми за отглеждане и възпитание. – *Стратегии на образователната и научната политика*, кн. 2, с. 165 – 171.
- Куртев, Р. 2013.** Правни аспекти и историческо развитие на неправителствения сектор в България. – *Теза*, бр. 7, с. 26 – 33.
- Миланов, А., В. Колашева 2014.** *Книжка за приемната грижа*. София: НАПГ.
- Милев, П. 1992.** На добър час, SOS-детски селища. – *Начално образование*, кн. 2, с. 9 – 14.
- Митанкова, Е. 2020.** *Социална политика в България от началото на XXI век за деинституционализация на децата, лишени от родителски грижи: анализ и оценка*. София: Интел ентранс.
- Петрова, К. 2015.** Четири случая на приемна грижа. – *Педагогически алманах*, кн. 1, с. 41 – 156.
- Попова, Кр. 2003.** „Спасяване на децата“ или „Спасяване на племето“? Децата в полето на обществените грижи в Югославия и България между двете световни войни. – *Балканистически форум*, кн. 1 – 2 – 3, с. 123 – 149.
- Първанова, Й. 2004.** Социализация и ресоциализация в специализираните институции за отглеждане и възпитание на деца, лишени от родителска грижа. – *Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“*, т. 97, кн. „Социални дейности“, с. 129 – 147.
- Рашкова, Л. 2020.** *Теоретични аспекти на социалнопедагогическата дейност в базите на социалната система*. Шумен: Университетско издателство „Епископ Константин Преславски“.
- Русанова, Л. 2012.** *Неправителствен сектор – същност, тенденции, развитие*. Габрово: Екс-Прес.
- Стефанов, Л., Г. Симеонов, Г. Бисет 2015.** *Социална работа по законите на семейната система (ОКМД в ролята на добрия възрастен)*. София: „Ес принт“ ООД.
- Тодорова, И. 2019.** *Родени в България: социални и психологически аспекти на отделянето на детето от семейството по произход в България и неговия път към осиновителското семейство в чужбина*. Варна: Стено.
- Тодорова-Липчева, И. 2008.** *Децата в институция. Трудности в процеса на деинституционализация на децата, лишени от родителски грижи*. Варна: Сдружение „Съучастие“.
- Цанева, Е., А. Кирилова, В. Николова 2010.** *Осиновяването в българската културна традиция*. София: Етнографски институт с музей – БАН.
- Шошева, В., С. Мутафов 1992.** *Общопедагогическа и дефектологична деонтология*. Стара Загора: ИПКУ „Анастасия Тошева“.
- Янева, К. 1987.** Семейният дом. Тънкото равновесие. – *Семейство и училище*, кн. 6, с. 15 – 17.

Архивни материали

- Архив на Етнографския институт с музей при БАН:** АЕИМ (днес Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей при БАН)
- № 973 – III – (17 – 23 юли 2013) – теренен материал, събран от доц. Еля Цанева по време на студентско теренно проучване на СУ;
- № 999 – III – (от 2015 – 2016) – теренен материал, събран от Хр. Башева в градовете София, Пловдив, Враца, Лом и селата Средногорци (Смолянско) и Хубавене (Врачанско);
- № 1001 – III – (януари – юли 2017) – теренен материал, събран от Хр. Башева в градовете София, Пловдив, Перник;
- № 1005 – III – (10 – 14 август 2017) – теренен материал, събран от Хр. Башева в градовете Смолян, Мадан и село Момчиловци;
- № 1006 – III – 22 – 23 август 2017 г. – теренен материал, събран от Хр. Башева в град Враца;
- 1018 – III – 8 октомври 2017 г. – май 2018 г. – теренен материал, събран от Хр. Башева на тема „Приемна грижа“ в градовете София и Рудозем.

Онлайн източници

- Анализ на социално-икономическото развитие на Република България. 2011.** – <https://www.eufunds.bg/archive/documents/1307003645.pdf> (Последно посетен ноември 2019 г.)
- Българската деинституционализация – провал или успех?** (Резултати от национално изследване на процеса, проведено в периода 2020 – 2021 г.). – <https://knowhowcentre.nbu.bg/balgarskata-deinstitucionalizacia-proval-ili-uspeh/> (Последно посетен септември 2024)
- Наръчник за интегрирани ползи за цялото общество:** „Добри европейски практики и модели за ефективно сътрудничество и координирани съвместни действия между социалните НПО“. 2013. – <http://ubbsla.org/ubbsla/bg/m9/Narachnik.pdf> (Последно посетен декември 2024 г.)
- Наръчник по европейско право в областта на правата на детето.** 2015. – https://www.echr.coe.int/Documents/Handbook_rights_child_BUL.pdf (Последно посетен декември 2018 г.)
- Симеонова, Г. 2015.** *Относно добротворчеството в минало време и възможното му възкресение днес.* – <https://liternet.bg/publish26/gatia-simeonova/sveta-marina.htm> (Последно посетен март 2025 г.)
- Стоянова, Р. 2012.** Близкоизточна фондация (daritelite.bg). Енциклопедия „Дарителството“ (януари 2025).
- Актуализиран план за действие за изпълнение на национална стратегия „Визия за деинституционализацията на децата в Република България“, 2016 г.
- Закон за закрила на детето
- Закон за социално подпомагане
- Закон за юридическите лица с нестопанска цел (ЗЮЛНЦ)
- Конституция на Република България – <https://lex.bg/laws/ldoc/521957377> (Последно посетен април 2025 г.)
- Методика за условията и начина на предоставяне на социалната услуга „приемна грижа“. 2014. – <https://asp.government.bg/bg/deynosti/sotsialni-uslugi/metodiki-i-metodicheski-ukazaniya/> (Последно посетен март 2025 г.)

Националната стратегия „Визия за деинституционализация на децата в Република България”, 2010. – <https://sacp.government.bg/sites/default/files/politics/politika-na-zakrila-na-deteto-268.pdf> (Последно посетен май 2025 г.).

Семеен кодекс на Република България

Теренни материали

1. Бивш приемен родител, София. Интервюто е взето през лятото на 2017 г.
2. Приеман родител, София. Интервюто е взето пролетта на 2017 г.
3. Приеман родител, с. Момчиловци (Смолянско). Интервюто е взето през лятото на 2017.
4. Приеман родител, с. Момчиловци (Смолянско). Интервюто е взето през лятото на 2017.
5. Приеман родител, Рудозем. Интервюто е взето през лятото на 2017.
6. Приеман родител, Враца. Интервюто е взето през лятото на 2017.
7. Приеман родител, с. Момчиловци (Смолянско). Интервюто е взето през лятото на 2017.
8. Р. Б., приемна майка, с. Виево (Смолянско), 2013.
9. Ц. Б. Експерт по приемна грижа в МТСУ. Интервюто е взето през зимата на 2017 г.
10. Приеман родител от град Пловдив. Интервюто е взето през лятото на 2017
11. Приеман родител, с. Момчиловци (Смолянско). Интервюто е взето през лятото на 2017.
12. Социални работници от КСУДС в град Пловдив. Приеман родител, с. Момчиловци (Смолянско). Интервюто е взето през пролетта на 2016.
13. Социален работник от град Смолян. Приеман родител, с. Момчиловци (Смолянско). Интервюто е взето през лятото на 2017.

„ДЕИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ“ НА ДЕЦА В БЪЛГАРИЯ – ОТ ДЪРЖАВНИТЕ ДОМОВЕ (ИНСТИТУЦИЯ) КЪМ СЕМЕЙНА ИЛИ БЛИЗКА ДО НЕЯ СРЕДА

Христинка Башева-Николова

Резюме

През последните години в България се провежда целенасочена политика за постепенно намаляване на броя на специализираните институции за „деца в риск“ и настаняването им в семейна или близка до семейната среда. Голяма част от тези институции са закрити или реструктурирани в други. Официално деинституционализацията в България започва през 2010 г., но идеята се заражда още през XX в. под формата на два експериментални проекта.

Публикацията разглежда историята на институционалната грижа за деца и процесите на осиновяване, приемна грижа и реинтеграция. Засегната е и темата за превенцията и ролята на неправителствения сектор в протичащата деинституционализация в наши дни.

„DEINSTITUTIONALIZATION“ OF CHILDREN IN BULGARIA – FROM STATE HOMES (INSTITUTION) TO A FAMILY OR CLOSE-TO-FAMILY ENVIRONMENT

Hristinka Basheva-Nikolova

S u m m a r y

In recent years, Bulgaria has been pursuing a targeted policy to gradually reduce the number of specialised institutions for “children at risk” and transition them to family or family-like environments. A significant number of these institutions have been closed or restructured into others. Officially, the deinstitutionalisation process in Bulgaria began in 2010, though the idea originated from the 20th century, in the form of two experimental projects.

This publication examines the history of institutional child care in Bulgaria, and the processes of adoption, foster care, and reintegration. It also touches on the topic of prevention and the role of the non-governmental sector in advancing deinstitutionalisation efforts nowadays.

ЗА АВТОРИТЕ

Д-р Евгения Троева е доцент в секция „Историческа етнология“ на Института за етнология и фолклористика с Етнографски музей – Българска академия на науките. Изследванията ѝ са фокусирани върху проблеми на религиозността, идентичностите, културната памет и културно-историческото наследство. Автор е на монографиите „Демоните на Родопите“ (2003) и „Религия, памет, идентичност: българите мюсюлмани“ (2011).

E-mail: troeva@abv.bg

Д-р Ивайло Марков е главен асистент в секция „Историческа етнология“, Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей – Българска академия на науките. Автор е на монографията *Миграции и социо-културна динамика: албанците от Република Македония*. София: Гутенберг, 2015, и съавтор на колективната монография *Moving to the Village. Aspects of Contemporary Rural Migration in Bulgaria*. Sofia: Paradigma, 2023 (с Д. Пилева, В. Периклиева и Н. Жечкова). Научните му интереси са в следните полета на етнологията: миграционни процеси, балкански общности и идентичности, семейство и родство, културно и природно наследство, туризъм и местно развитие и др.

E-mail: ivaylo.markov@iefem.bas.bg

Д-р Галин Георгиев е доцент в секция „Историческа етнология“ на ИЕФЕМ – Българска академия на науките. Научните му интереси са в областта на семейната обредност, етнологичките аспекти на инструменталната музикална традиция, културата и идентичността на българите от Украйна и Молдова, проблемът за т.нар. етнографски групи и т.нар. събори за народно творчество. Изучава също така и произхода, традициите и културната памет на гагаузите от Източна Тракия. Автор е на множество разработки върху различни аспекти от всекидневния живот и междуетническите взаимоотношения между българите и останалите групи население в историко-културните области Бесарабия, Таврия и Приднестровието. В рамките на няколко проекта, както и при свои лични посещения е провел редица теренни етнографски експедиции в посочените райони, както и в Румъния, Сърбия и Русия. Г. Георгиев е автор на монографията „Традиции, памет, идентичност на българите в Украйна и Молдова. Динамика на културата в диаспора“. София, 2022.

E-mail: etnologia@mail.bg

Д-р Милена Маринова е главен асистент в секция „Историческа етнология“ в Института за етнология и фолклористика с Етнографски музей – Българска академия на науките. Завършила е специалност „История“ със специализация по „Етнология“ в СУ „Св. Климент Охридски“. От 2005 до 2008 г. е редовен докторант в секция „Историческа етнология“. През 2014 г. защитава дисертация на тема: „Българската сватба през XX век. Динамика на промените“. Научните ѝ интереси са в сферата на българската семейна обредност в нейните традиционни и съвременни форми, различни аспекти на градската култура в България през XX в., новата празничност и културното наследство.

E-mail: milena.marinova@iefem.bas.bg

Д-р Методий Рождественски е завършил НГДЕК „Св. Константин-Кирил Философ“, „Международни отношения“ в СУ „Св. Климент Охридски“, а докторската си степен защитава през 2011 г. във Философския факултет на същия университет. Като гл. ас. в ИЕФЕМ – БАН в секция „Историческа етнология“ работи по широк спектър проблеми в полетата на историческата антропология и фолклор: антропология на войната и култура на героическите общества, архаична митология и космология, героическа словесност и др.

E-mail: metodiy.rozhdestvenskiy@iefem.bas.bg

Д-р Мария Маркова е историк и етнолог, доцент в Института по етнология и фолклористика с Етнографски музей – Българска академия на науките. Автор е на монографиите „Храна и хранене: между природа и култура“ (2011) и „Българите в Западна Тракия – граници и идентичност (XIX – 30-те години на XX век)“ (2021). Част от научните ѝ интереси и изследвания са свързани с функциите на храната и кулинарните технологии във всекидневието, обредността, представите, митологията на българина от предмодерния период.

E-mail: m_tarnovska@abv.bg

Д-р Светлана Антова е главен асистент в секция „Историческа етнология“ в Института за етнология и фолклористика с Етнографски музей – Българска академия на науките. Автор е на монографично изследване за етнокултурната идентичност на българите в Словакия. Научните ѝ интереси обхващат българите в чужбина, етнокултурните групи, миграции, граници и гранични зони, изследвания на социализма и постсоциализма, оброчни паметници, каменна пластика.

Email: svetlana.antova@iefem.bas.bg; svetlinata@abv.bg

Д-р Христинка Башева-Николова е главен асистент в секция „Историческа етнология“ на Института за етнология и фолклористика с Етнографски музей – Българска академия на науките. Завършила е Софийския университет

„Св. Климент Охридски“ – бакалавър по „История“ и магистър по „Етнология и културна антропология“ от Историческия факултет; магистър по „Начална и предучилищна педагогика“ от Факултета по науки за образованието и изкуствата. Защитила е докторска степен в ИЕФЕМ – БАН на тема „Приемната грижа в България в началото на ХХІ в. – европейски модел и национална специфика“. Научноизследователските (и практически) ѝ интереси са в сферата на обгрижването на деца в риск, приемна грижа, детство; работа с деца от масовите детски градини; работа с деца от малцинствата.

E-mail: hristinka.basheva@iefem.bas.bg

**ЕТНОГРАФСКИ ПРОБЛЕМИ
НА НАРОДНАТА КУЛТУРА**

ТОМ 14

Българска
Първо издание

Редактор **Светлана Филчева**
Художник на корицата **Константин Жеков**
Графичен дизайнер **Ваня Кривокапова**

Формат 70 × 100/16
Печатни коли 15

Печатница на Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“
1113 София, ул. „Акад. Г. Бончев“, бл. 5

www.press.bas.bg

ISSN 2815-5319

ISSN 2815-5319



www.press.bas.bg

Цена 10 € / 19,56 лв.