



Институт за етнология и фолклористика
с Етнографски музей при Българската академия на науките

СЪВРЕМЕННИ ТЕРЕННИ ИЗСЛЕДВАНИЯ НА КУЛТУРНОИСТОРИЧЕСКОТО НАСЛЕДСТВО

Сборник с научни статии

Съставители:

Йелис Еролова

Петьо Кръстев

Юлия Попчева





Институт за етнология и фолклористика с
Етнографски музей
при Българската академия на науките

СЪВРЕМЕННИ ТЕРЕННИ ИЗСЛЕДВАНИЯ НА КУЛТУРНОИСТОРИЧЕСКОТО НАСЛЕДСТВО

Сборник с научни статии

Съставители:

Йелис Еролова

Петьо Кръстев

Юлия Попчева

Съвременни теренни изследвания на
културноисторическото наследство.
София: ИЕФЕМ – БАН / Парадигма

Йелис Еролова, Петьо Кръстев и Юлия Попчева
(съст.)

Сборникът се издава с подкрепата на Министерството на образованието и науката на Република България по Национална научна програма „Културноисторическо наследство, национална памет и обществено развитие“, одобрена с Решение на Министерски Съвет № 577 от 17 август 2018 г.

Научни рецензенти:

доц. г-р Мила Маева

доц. г-р Наталия Рашкова

© Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей –
Българска академия на науките, 2021

© Издателство „Парадигма“, 2021

ISBN 978-954-326-470-4

*Този сборник се разпространява безплатно
и не може да бъде продаван под никаква форма.*

СЪВРЕМЕННИ ТЕРЕННИ
ИЗСЛЕДВАНИЯ НА
КУЛТУРНОИСТОРИЧЕСКОТО
НАСЛЕДСТВО



София
2021

СЪДЪРЖАНИЕ:

От съставителите	6
Мултипликации на сакралния първообраз: по примери от Троянския манастир „Успение Богородично“	8
<i>Вихра Баева</i>	
Някои елементи от традиционната семейна обредност като възможни/ оспорвани/ отхвърлени отговори на въпроса за произхода на кумството	23
<i>Еля Цанева</i>	
Към историята на етнографското картографиране в България	32
<i>Ивайло Първанов</i>	
Калуш – между лечението, културното наследство и сцената	43
<i>Анна Щърбанова</i>	
Съвременни форми на приемственост на старата тамбурджийска традиция от Югозападна България	51
<i>Петьо Кръстев</i>	
Българска и циганска група гагаузи в Ямболско – някои теренни наблюдения, констатации и хипотези	61
<i>Галин Георгиев</i>	
Евангелска конверсия и полова принадлежност	74
<i>Магдалена Славкова</i>	
За съвременната религиозна идентичност на ромите мюсюлмани в България	85
<i>Йелис Еролова</i>	

Изграждане на общност в софийското училище „Йордан Йовков“ в квартал „Княжево“ в спомените и преживяванията на учителите.....	99
<i>Ваня Иванова, Николай Михайлов, София Бисеринска</i>	
Селищна култура и дейността на читалище „Атанас Манчев – 1920“, град Каблешково, община Поморие	111
<i>Галина Луканова</i>	
Новият виртуален терен – събития и срещи по време на криза.....	121
<i>Юлия Попчева</i>	

От съставителите

Настоящият сборник е резултат от дейността на учени от Института за етнология и фолклористика с Етнографски музей при Българска академия на науките, обединени в работна група „Теренни изследвания“ в рамките на Националната научна програма „Културноисторическо наследство, национална памет и обществено развитие“. В изданието са включени единадесет научни разработки, представени на семинара „Съвременни теренни изследвания на културноисторическото наследство – 2020“, който се провежда на 10 ноември 2020 г. Изследователските търсения на авторите са изключително разнообразни в тематично отношение, което отразява различната им подготовка, професионален опит и интереси. Чрез разностранните им подходи и техники на работа се въвеждат нови данни в научно обръщение в сферите на историята, етнологията, антропологията, етномузикологията и етнохореологията.

Вихра Биева анализира възпроизвеждането на свещените образи в религиозното изкуство по примери от Троянския манастир „Успение Богородично“. Еля Цанева задълбочава научната дискусия по отношение на кумството в семейната обредност. Ивайло Първанов разглежда възникването на метода на етнографското картографиране в работата на българските учени. Анна Щърбанова анализира обредния комплекс „Калушари“ и неговите трансформации в съвременността. Петър Кръстев дискутира устойчивите форми на приемственост на старата тамбургийска традиция от Югозападна България. Галин Георгиев обобщава наблюденията си върху загазките групи в Ямболско. Магдалена Славкова извежда някои полови специфики в религиозната конверсия на ромите евангелисти. Йелис Еролова обръща внимание върху съвременните процеси на реислямизация сред малка част от ромската общност и влиянието им върху груповата идентичност. Галина Луканова представя ролята на читалище „Атанас Манчев – 1920“ в живота и културата на общността в град Каблешково, община Поморие. Юлия Попчева дискутира предизвикателствата пред теренната работа по време на пандемия сред българи емигранти в Испания, Италия и Франция. Ваня Иванова, Николай Михайлов и София Бисеринска бяха поканени да се включат в семинара на работната група „Теренни изследвания“ през 2020 г. и да популяризират изследването си, свързано с ролята на софийското училище „Йордан Йовков“ при формирането на локална общност в квартал „Княжево“.

Общият фокус на пъстрата тематична палитра на сборника са теренните изследвания, които обединяват учените в усилията им да анализират проучваните от тях въпроси. *Работата на терен* има различни времеви и пространствени измерения и включва разнообразни методи и техники като дълбочинно интер-

влю, наблюдение, аудио и видеодокументиране и др. Тя е съпроводена с изучаване на архивни документи, закони, медийни и интернет публикации, както и с вече направени научни изследвания. По този начин се задълбочава и разширява научното познание по съответните проблеми. При всички представени изследвания, теренната работа обхваща продължителен период от време, а резултатите от нея са основа за проследяване на процеси, сравнение и развитие на теоретични концепции. Авторите носят индивидуална отговорност за съдържанието и твърденията си, използваните литературни източници и илюстративни материали.

Ние като съставители сме благодарни, че имаме възможност първи да се запознаем с резултатите от направените проучвания. Признателни сме и на научните рецензенти доц. д-р Мила Маева и доц. д-р Наталия Рашкова от ИЕФЕМ – БАН за изключително полезните препоръки по съдържанието на текстовете, включени в сборника. Не на последно място и от името на авторите благодарим на респондентите, представителите на различни институции и всички останали, подпомогнали теренната ни работа!

Приятно четене!

Мултипликации на сакралния първообраз: по примери от Троянския манастир „Успение Богородично“*

Вихра Баева**

Резюме: Текстът стъпва върху идеята за възпроизвеждането на свещените образи в религиозното изкуство. Тази обща за религиозното мислене характеристика проследявам на основата на конкретен пример – изображенията на Св. Богородица Троеручица Троянска. Чудотворната икона от Троянския манастир всъщност е реплика на „оригинала“ от Хилендарския манастир на Атон, а от своя страна се възпроизвежда в многобройни реплики: стенопис, щампи, репродукции върху снимки и ръчно рисувани икони, та дори коливо със свещения образ, което богомолците изяждат „за здраве“. Проследяването на тази верига от реплики позволява да се открият някои характерни за популярната религиозност механизми като мултипликацията на сакралния първообраз, локализация на универсалния архетип, стремеж към телесна близост със свещеното и др.

Ключови думи: религиозно изображение, реплика, Света Богородица Троеручица, Троянски манастир, чудотворна икона

Характерна черта на митологичното мислене, както и на религиозния светоглед, е представата за сакралния смисъл на повторението. За разлика от модерния човек, който се стреми към оригиналност и индивидуален подход, традиционният човек ценя неизменното, познатото, онова, което е проверено във времето и което повтаря съвършения божествен първообраз или *сакралния прецедент* (вж. Елиаде, 1994). Тази особеност на митично-религиозното мислене е особено видима в плана на изкуството. В диахронна перспектива изследователите разграничават два типа изкуство: *изкуство на канона* и *изкуство на нарушения канон*. Към първия тип се причислява изкуството на традиционните общества, а към втория – индивидуалистичните търсения на модерния човек. Както отбелязват многобройни изследователи, съществуват цели културни епохи (към

* Авторът благодаря за подкрепата на Министерството на образованието и науката на Република България по Национална научна програма „Културноисторическо наследство, национална памет и обществено развитие“, одобрена с РМС № 577 от 17 август 2018 г.

** Доц. д-р Вихра Баева, Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей при Българската академия на науките

тях се отнасят например вековете на фолклора, средновековието и класицизма), когато актът на художествено творчество се състои в *изпълнението*, не в нарушаването на правилата (Лотман, 1990, с. 334).

Идеята за сакралния смисъл на повтореното на съвършения божествен образец води до появата на един културен механизъм, за който предлагам названието *мултипликация* – репродуцирането на сакралния първообраз в множество реплики, някои от които на свой ред биват репродуцирани, след което и техните реплики пораждат нови реплики – процесът е практически безкраен. Добра илюстрация на този механизъм е християнското изкуство от епохата на средновековието, когато сакралните изображения (особено иконите) заемат централно място както в богословските прения, така и в църковната практика и в ежедневиите неформални прояви на религиозна почит. Изследователите на средновековното изкуство изтъкват един основополагащ негов постулат – разбирането, че свещените изображения, изработени от човешка ръка (както и тези, които се приемат за *неръкотворни*) са само реплики, копия на небесните архетипи: триединният Бог, Богородица и светците, които обитават трансцендентната отвъдност (вж. напр. Grubaker, 1995; Лидов, 2009; Бакалова, 2016).

Макар по тази причина всички икони да се смятат за свещени, все пак има такива, на които се придава по-особена стойност, заради извършените от тях многобройни чудеса. Това са т. нар. *чудотворни икони*, които обикновено са притежание на влиятелни култови средища. За православния свят такива са основно храмовете във византийската столица Константинопол, а по-късно и светогорските манастири, както и някои емблематични *лаври* в Русия. Всяка такава икона от своя страна започва да функционира като първообраз и се мултиплицира в многобройни реплики, възпроизвеждащи оригинала с по-големи или по-малки вариации. Независимо от различията, се приема, че копията по мистичен начин „наследяват“ чудотворната сила на първообраза. Тяхната сакралност не намалява, а по парадоксален начин се повишава, именно защото те символично повтарят един свещен оригинал. Така механизъмът на мултипликация води до появата на реплики на репликите или „образи на образи на образи“, според сполучливата фраза на Лесли Брубейкър (Grubaker, 1995, p. 213).

Понякога репликите следват оригинала не само с иконографските си особености, но и с разказите за извършени чудеса, които боравят с общи „топоси“ – повтарящи се, традиционни мотиви, близки до фолклорното (вж. Grubaker, 1994; Бакалова, 2016). В отделни случаи, освен реплики на чудотворния образ и свързаните с него разкази, се появяват и своеобразни „реплики“ на култа към него – местни форми на почит, които отразяват и развиват по специфичен начин „големия“ култ, поддържан обикновено на Света гора, а в по-ранни времена – в Светите

земи и Константинопол¹.

В настоящия текст разглеждам механизма на мултипликация на сакралния първообраз, добре познат на изследователите на средновековното изкуство, като го поставям в съвременен контекст. Така смятам да проверя доколко той запазва своята валидност до днес и по какъв начин се проявява в настоящата постмодерна ситуация. Като конкретен пример използвам чудотворната икона на Св. Богородица Троеручица от Троянския манастир, нейния атонски първообраз и многобройните ѝ реплики в миналото и особено в наши дни. За отправна точка ми служат собствените теренни наблюдения, направени през юли и август 2019 г., както и допълнителни източници, като публикувани научни изследвания и интернет материали. Проследяването на една *верига от реплики* на чудотворния образ позволява да се открият някои характерни за религиозната култура² особености и механизми в комуникацията със свещеното, които ще открия в хода на анализа.

Първообразът: Св. Богородица Троеручица от Хилендар

Към днешна дата в православните среди се приема, че оригиналното изображение на Троеручицата се намира в манастира Хилендар на Атон и е свързано със сръбската традиция. Става дума за иконата, известна със сръбското название *Богородица Тројеручица* (гр. *Παναγία Τριχερούσα*), съхранявана в главната манастирска църква „Въведение Богородично“. Светинята се датира около 1350 г. Изобразява Богородица с младенца, приседнал на дясната ѝ ръка. Към края на XIX в. върху изображението е поставена позлатена ризница, инкрустирана с множество скъпоценни камъни. Остават открити само лицата на Богородица и младенца и двете ръце на Божията майка. Малко под дясната ѝ ръка върху ризницата е прикрепена допълнителна, трета ръка, която сякаш подкрепя дясното стъпало на детето (Бенчев, 1996; Janковиќ, 2001, pp. 122-123 и цит. лит.).

Църковното предание свързва появата на иконата на Св. Богородица Троеручица с периода на иконоборството във Византия през VIII в. и с личността на св. Йоан Дамаскин – богослов и химнограф, защитник на иконопочитанието. По време на преследванията срещу иконите той бил министър на халифа на Дамаск. Наклеветен несправедливо от императора иконоборец, Йоан бил жестоко наказан: дясната му ръка била отрязана до китката. След горещи молитви пред домашната икона с лика на Богородица ръката му чудотворно зараснала. В знак на благодарност той поръчал да изковат сребърна ръка и я прикрепил към

¹ Изследвания върху конкретни случаи на „големи“ православни култове и тяхното разпространение в православния свят вж. напр. у Лихачев, 1985; Баева, 2012, с. 71-117.

² Понятието „религиозна култура“ обосновавам и прилагам в предишно изследване (Баева, 2012).

иконата, поради което тя получила името Троеручица³. След извършеното чудо Йоан се оттеглил в манастира „Св. Сава Освещени“ край Йерусалим, като взел със себе си и чудотворната икона. През XIII в. там дошъл на поклонение св. Сава Сръбски, който получил иконата като дар в изпълнение на старо пророчество (Чудотворни икони, 2006, с. 52-54)⁴.

Съществуват различни версии за по-нататъшната съдба на иконата (вж. обобщение у Бенчев, 1996 и цит. лит.). Според най-популярните варианти иконата се появила по чудесен начин в Хилендар около XIV-XV в. Тогава в Сърбия имало смутове и вражески нашествия. За да се спаси, иконата била натоварена на осел (муле, магаре), който сам стигнал до Хилендарския манастир на Света Гора. Братството приело тържествено светинята и в памет на чудото започнало ежегодно да провежда литийно шествие до мястото на явяването ѝ – традиция, запазена и до днес. Патронният празник на Богородица Троеручица се чества на 12 (25) юли с всенощна тържествена служба.

Както става ясно, съществува голямото разминаване между преданието, според което иконата е нарисувана най-късно през VIII в., когато тя извършива чудото с отсечената ръка на св. Йоан, и историците на изкуството, които датират настоящата Троеручица в Хилендар към XIV в. Това обстоятелство, както и косвени данни от групи изображения, насочват към извода, че настоящата чудотворна икона всъщност е копие, което замества по-ранен, изгубен оригинал. Това обаче не намалява символичната му стойност. Хилендарската Троеручица оказва огромно влияние в православния свят и произвежда множество реплики, разпространявани в различни страни, включително и по българските земи.

Реплика от втори ред: Троянската Троеручица

У нас почитта към Троеручицата идва директно чрез влиянието на Хилендар, с който българите имат интензивни връзки. Култът се утвърждава тук през XVIII-XIX в., главно чрез печатните издания за светогорските манастири и устните разкази на монаси таксидиоти. Броят на познатите изображения е огромен, като най-много реплики се откриват в Самоков и околните селища, както и на север от Стара планина. Образът на Троеручицата се появява в графиката (под формата на щампи), в златарството, в украсата на ръкописната книга, стенописта и особено в иконописта (Гергова, 2011). Докато някои от тези изображения остават частно притежание и служат за „домашно“ почитане, то други си спечелват широка популярност и „чудотворна“ репутация, а около тях се разгръщат специфични местни култове.

³ Съвременните проучвания обаче показват, че тази версия е сравнително късна, формирана едва през XVII-XVIII в. и заменила по-стара легенда за произхода на Троеручицата (вж. Гергова, 2018 и цит. лит.).

⁴ Подобен сюжет в устна форма съм записала от настоящия игумен на Троянския манастир дяко Сионий. Вж. също Janковиќ, 2001, pp. 116-117; Хиландар инфо, 2013; Бакалоба, 2016, с. 99.

Такъв пример е Троянският ставропигиален манастир „Успение Богородично“ – безспорен център на култа към Света Богородица Троеручица в България⁵. Той е третият по големина у нас след Рилския и Бачковския и най-посещаваният поклоннически център в Северна България. За ранната история на манастира няма достатъчно данни. Не е доказано дали манастирът е съществувал през средновековието, макар да има такива хипотези. Повечето изследователи приемат, че е възникнал около 1600 г. Според манастирския летопис (за съжаление иззубен към началото на ХХ в.) манастирът е основан по това време от неизвестен монах отшелник и неговия послушник, които първоначално построили дървена хижа в „троянската пустиня“, а впоследствие и малка църква, която днес не е запазена (Прашков, 1992; вж. също Харитон, 1958). Сегашната главна църква „Успение Богородично“ е построена през 1835 г. и е изписана от Захарий Зограф (Прашков, 1992).

Главна светиня на храма и основен притегателен център за многобройните вярващи е Троянската чудотворна икона на Света Богородица Троеручица. Иконата е с големи размери и е поставена на резбован проскинитарий в дясната част на нефа. Богородица и малкия Исус са заобиколени от допълнителни изображения. Централното изображение възпроизвежда с някои изменения модела на Хилендарската Троеручица. Върху нимбовете има сребърни обкови с корони; обкови са поставени и върху дланите на Богородица, като е добавен и трети обков с форма на ръка. По стилови белези и исторически сведения Троянската Троеручица се датира към началото на ХІХ век, като най-вероятно неин автор е Симеон Цонюв, един от ранните представители на известния род Витановци – потомствени зографи от Трявна. Тъй като според преданието иконата е донесена в началото на ХVІІ в., може да се допусне, че е имало по-ранна троянска Троеручица, която е изчезнала при нападенията и грабежите в светата обител (вж. Гергова, 2012, с. 156-158). Оказва се, че и Троянската Троеручица, подобно на хилендарския си прототип, е реплика на изчезнал оригинал.

Самото предание за появата на чудотворната икона и възникването на Троянския манастир е записано сравнително късно, към началото на ХІХ в. в манастирската хроника (Харитон, 1958). С малки изменения то се разпространява и до днес. Според него монах от Света Гора минал по тези места на път за Влашко, като носел със себе си и една чудотворна Богородична икона. Светогорецът останал за известно време при троянския отшелник за обща молитва, а светата икона започнала да чудотвори. Като дошло време за тръгване, гостът оседлал коня си и поел на път. Не след дълго обаче конят се препънал и паднал. Духовникът се върнал, а след няколко дни потеглил отново, но на същото място ко-

⁵ Други местни култове, свързани с чудотворна икона на Св. Богородица Троеручица, съществуват в Арбанашкия манастир „Успение Богородично“ край гр. Велико Търново и Соколския манастир „Успение Богородично“ край гр. Габрово. Тези местни култове са по-малко известни и са обект на изследване по проекта, който разработвам по програма КИННПОР.

ням паднал пак. В това отците провидели знак, че иконата желае да остане в троянските предели. Научили за чудото, скоро се присъединили и други монаси и така възникнал Троянският манастир (вж. Троянски манастир)⁶. Макар че е възможно цитираното предание да съдържа следи от реални исторически събития (вж. Гергова, 2012, с. 153-155), то има характер на етиологичен разказ – разказ за сакрален прецедент, за свръхестествена намеса, чрез която възниква култов обект⁷. Както е обичайно за този тип текстове, троянското предание борави с познати фолклорни топоси – утвърдени, повтарящи се мотиви от фонда на т. нар. монашески фолклор и на традиционната култура като цяло. Такъв топос очевидно е участието на коня, чрез който чудотворната икона проявява волята си да остане именно на това място⁸. Този „троянски“ кон видимо кореспондира с осела (мулето) от хилендарската легенда. Така не само Троянската Троеручица се явява реплика на Хилендарската, но чрез сходния етиологичен разказ, Троянският манастир се утвърждава като своеобразно „копие“ на Хилендарската света обител, което изначално задава неговия чудотворен потенциал. Мултиплицирането се проявява и на ритуално ниво. Подобно на хилендарската традиция, в Троянският манастир се прави ежегодно шествие с чудотворната икона до мястото, където се смята, че е била намерена и където в ново време е изграден малък открит параклис. Ритуалът се извършва на Успение Богородично (15 август), патронния празник на светата обител, когато тук се стичат най-голям брой вярващи от цялата страна и особено от Старопланинието и Северна България. Другият по-важен празник, посветен на самата икона на Богородица Троеручица, се отбелязва на 12 юли с всенощно бдение, което започва в навечерието на празника.

Образи на образи на образи

Утвърждаването на почитта към Св. Богородица Троеручица у нас дава импулс за мултипликацията на нейния чудотворен образ – процес, който започва още през Възраждането и протича и в нашето съвремие под различни форми. Един от ранните примери е стенописът над входа към нефа на манастирски храм, дело на Захари Зограф. Изображението на Троеручицата на това ключово място в храмовата архитектура ясно показва емблематичната ѝ роля в светата обител. То по символичен начин посреща поклонниците в храма и ги „подготвя“ за срещата със самата светиня. Други ранни реплики са няколкото щампи, които се изработват в манастира и се разпространяват из страната като ранна форма на религиозни сувенири (Гергова, 2012, с. 158-160).

⁶ Вариант в устна форма съм записала в интервю с изумена гяго Сионий.

⁷ По-подробно на функциите и спецификата на този тип разкази на основата на конкретни примери се спирам в монографиите си (Басва, 2012; Басва, 2013 и цит. лит.).

⁸ Това сходство вече е отбелязано в изследванията (вж. Гергова, 2012, с. 153; Бакалова, 2016, с. 99). Иваница Гергова привежда и паралел със сходна легенда за мощите на св. Димитър Басарбовски.

В първите десетилетия на XIX в. се наблюдава и още една форма на мултиплициране – създаването на *нов местен култ* към Троееручицата. През 1832 г. троянският монах Йосиф Соколски основава манастир над родния си град Габрово, като видимо следва троянския модел. Една от първите икони, които поръчва, е Богородица Троееручица, смятана за чудотворна и до днес. Тя става и основният притегателен център, около който възниква Соколският манастир (Темелски, 2004, с. 24; Гергова, 2011, с. 397). В този случай можем да открием още един механизъм, характерен за религиозната култура – стремежът към *локализация на сакралното*, към вписването му в местния културен пейзаж и превръщането му в част от символния капитал на общността. В тази посока е и понятието за *пренасяне* или *набавяне на сакралност*, предложено в работите на Росен Малчев (вж. напр. Малчев, 1999, с. 29). Локализацията на сакралното се извършва именно чрез реликвата на Троянската Троееручица, която „пренася“ сакралната сила на първообраза в габровския край, а заедно с това символично „дублира“ култа към нея и така го легитимира.

Като наследници на възрожденските шампи, в по-ново време се появяват многобройни копия на иконата на Троянската Троееручица върху религиозни сувенири – един процес, който можем да означим като *комодификация на сакралния образ*, т.е. превръщането му в стока⁹. В двата църковни магазина в Троянския манастир, както и по многобройните сергии и щандове по пътя към него, може да се открие богато разнообразие от артикули с реплики на Троееручицата. Тя се възпроизвежда в множество домашни икони, предназначени за окачване у дома или поставяне на домашния иконостас. Сред тях има и ръчно рисувани копия в различни размери, но най-многобройни са фотографските репродукции на хартия, залепени върху дървена или пластмасова основа, понякога с „позлатени“ елементи. Предлагат се и малки портативни икони във вид на диптихи или триптихи със събъеми „крила“, където Троееручицата е „придружена“ от други сакрални персонажи, като напр. св. Климент Охридски и св. Неделя. Има и евтими репродукции върху картички или малки ламинирани листчета, които могат да се носят в портмонето или в джоба на грехата с апотропейна цел. Предлагат се и икони – стикери, предназначени за залепяне към различни повърхности, магнити за хладилник, ключодържатели, висящи двустранни икони за кола (за окачване на огледалото), медальони и гривни. От една страна, това производство на религиозни стоки, предназначени за продажба, отразява комерсиализирането на сакралното и превръщането му в икономически ресурс, от който печели както църквата, така и частни предприемачи. От друга страна търговското предлагане отговаря на потребителското търсене на предмети, които съчетават религиозното и утилитарното, като изпълняват едновременно култови и практически функции. Наред с това

⁹ Терминът обосновавам и прилагам спрямо конкретен материал в едно свое изследване за религиозните стоки (Ваева, 2009).

религиозните сувенири се свързват и с една характерна черта на популярната религиозност: стремежът за *присвояване на сакралното*. Чрез придобиването на реплики на сакралния образ, той може да бъде направен „собствен“, „личен“, „домашен“, и така вярващият да си осигури постоянен достъп до неговата благодатна сила и закрила – не само в сакралното пространство на храма, но и в частните пространства на дома, автомобила и пр. Така се осъществява и друг характерен аспект на популярната религиозност – стремежът към *пряк телесен контакт със свещеното* под формата реплика, която вярващият носи близо да себе си (в портмонето или дрехата) или буквално върху тялото си (на врата или китката).

Друга посока на мултиплициране е чрез създаването на *дигитални реплики*. През последните години наблюдавам на терен как поклонниците усилено снимат различни чудотворни изображения с мобилните си телефони, а понякога и с фотоапарат. Подобна тенденция регистрирах и в Троянския манастир при посещенията си през 2019 г. Някои поклонници правеха снимки на иконата в храмовото пространство, въпреки обичайната забрана на църковните власти да се снима в храма. Още по-активно се снимаше по време на шествието с иконата до мястото на чудотворната ѝ поява на 15 август, когато тя се изнася от храмовия интериор, няма ограничения за снимане и светлината е по-подходяща. Вероятно и самият момент на шествието се схваща като по-особен, ритуално натоварен и затова „чудотворен“. Тази нова практика естествено отразява бурното развитие на технологиите, в резултат на което фотографията вече не е скъпо и специализирано занимание, а възможност, достъпна за всеки. Същевременно, тук отново можем да открием механизма на *присвояването*, макар и под по-различна форма: вярващият създава собствена дигитална реплика на чудотворния образ, която може да носи винаги и навсякъде със себе си в мобилния си телефон, а също и да я споделя в социалните мрежи.

Към тенденцията „направи си сам“ се причислява и още един вид реплика, която открих при интернет проучванията си. Става дума за *гоблени с образа на Троянската Троеручица*, които се предлагат като търговски продукт (наред с репликите на други известни икони). Купувачът получава схема на гоблена, както и комплект от необходимите конци за ушиването му (вж. Троянската Св. Богородица Троеручица (гоблен)). Така се оформя един вид реплика на сакралния образ, която човек не получава наготово, а изработва сам, като влага в нея време, труд и специфични умения. По този начин религиозното изображение се свързва с твърде далечните на пръв поглед сфери на *ръкоделието, хобито, свободното време*. Наред с това, поне в някои случаи, ушиването на подобен гоблен може да се разглежда и като акт на религиозна почит, близък до традиционния оброк за безвъзмезден труд в полза на църквата, означаван понякога в разговорната реч с фразата „да работиш като харизанин“ (вж. Басва, 2013, с. 114-115). И тук влагането на доброво-

лен труд в бродирането на гоблена може да се разглежда като форма на жертвоприношение, направено с надеждата за изцеление или събдяване на молитви. Още повече, че подобни икони – гоблени могат да се видят в някои храмове, оставени като дар от създател(к)ите им.

Наблюдавах на терен и една нова практика, която в последните години прониква у нас: създаването на своеобразни *кулинарни реплики* на сакралния първообраз. Става дума за приготвянето на *коливо* – ритуална храна от варено жито и различни добавки като захар, канела, стафиди и др. Според българските традиции подобно коливо се раздава при погребение и по време на последващите поменални обреди в памет на починали родственици (вж. Генчев, 1985, с. 198). Вярва се, че мъртвите ще „получат“ раздаденото на онзи свят, а символиката на житните зърна насочва към идеята за нов живот след смъртта. В случая обаче практиката е заимствана от светогорските манастири, където подобно коливо се приготвя не само за мъртвите, но и за съответните патронни празници, вероятно като символична жертва на светеца, под чието покровителство се намира обителта. Там се развива и практиката коливето да се украсява със сложни изображения на светеца патрон, изработени от канела и оцветена захар (вж. Двери на православieto, 2014). Следвайки светогорския модел, група жени, редовни поклоннички в Троянския манастир, започват да изработват украсено коливо под ръководството на Невена – вярваща млада жена, студентка по богословие. Наблюдаваната от мен реплика на Троянската Троеручица беше изработена на 11 юли, в навечерието на нейния празник. Тъй като не може да рисува като атонските монаси, Невена предварително беше поръчала в сладкарска фирма малка репродукция на иконата от захарен фондан. Жените я поставиха върху поръсеното със захар коливо и около нея оформиха рамка с цветя от фондан, захарни пръчици и мъниста. Към края на службата така украсеното коливо беше тържествено внесено в храма и поставено пред чудотворната икона, а после осветено от свещениците и раздадено на вярващите „за здраве“ в специално подготвени пластмасови чашки. По подобен начин бе изработено и коливо за патронния празник на манастира, но принтираното изображение беше на Успение Богородично. В „сладката“ реплика на Богородица Троеручица почитта към чудотворния образ се преплита с елементите на лично участие, ръкоделие и хоби в изработването на рамката, която вече откроихме и при гоблена. Тук обаче се включва и кулинарният код, като стремежът към присвояване и телесна близост със свещеното е доведен до крайност: то буквално се *поглъща*, ставайки част от тялото на вярващия. Този модел впрочем не е чужд на християнската традиция, където причастие с хляб и вино символизира Христовата плът и кръв, поглъщани ритуално от вярващите.

Заклучение

Направените наблюдения върху почитта към чудотворната икона на Св. Богородица Троеручица убедително показват, че механизмът на мултипликацията на сакралния първообраз е дълбоко залегнал в основанията на религиозната култура и в частност на православната почит към иконите. Насочена към повторението на свещени образци, тази култура оценява високо репликите като символни еквиваленти на свещения първообраз, които по мистичен начин придобиват чудотворните качества на оригинала и дори могат да го заместят. Така в хода на времето настъпва своеобразно размиване на границите и репликите на свой ред се превръщат в оригинали, мултиплицирани в нови реплики. Важни механизми, които движат този процес, са свързани със стремежа към присвояване на сакралното и неговото локализиране в собствения религиозен и културен пейзаж на общността, което понякога води и до появата на нови местни култове около реплики на утвърдени светини. Желанието за приобщаване към свещеното намира израз и на материално-телесно ниво: вярващият човек се опитва да бъде в постоянен контакт със свещения образ, да го носи *близо до, върху* и дори *вътре в* тялото си, за да бъде пропит със свещената му сила.

Оказва се, че процесът на мултипликация не е ограничен в рамките на Средновековието, а получава бурно и разностранно развитие и в съвременността. Този процес влиза във взаимодействие с някои специфични аспекти на постмодерната ситуация. Характеристиките на консуматорското общество рефлектират и върху сферата на религиозното. Макар и в предишни епохи да са се изработвали религиозни сувенири, в съвременната ситуация на масово и евтино индустриално производство процесите на комодификация и комерсиализация на свещените образци отбелязват бурен разцвет. Сакралното все повече се сближава с битовото, ежедневно, утилитарното. Развитието на технологиите дава възможност за дигитализация на религиозните образи, като поражда една нова „поклонническа практика“ – снимането с мобилни телефони. Развитата в модерността култура на свободното време, личното участие и заниманията по интереси също взаимодействат с религиозната сфера и така се пораждаат специфични активности, които могат да се определят като „религиозно“ или „девоционално“ хоби.

Мултипликацията на сакралния прототип е устойчив процес, който преминава през вековете в различни форми, мотивиран от изконната жажда на вярващия човек за сливане със свещеното.



Сн. 1. Света Богородица Троеручица Хилендарска. Източник: <http://www.pravoslaviето.com/ikonopis/Bogorodica/hodegetria/troeruchica.htm>



Сн. 2. Почит пред чудотворната икона на Св. Богородица Троеручица Троянска. 14 август 2019 г. Автор: В. Баева.



Сн. 3. Стенописно изображение на Св. Богородица Троеручица над входа към нефта в храм „Успение Богордично“ на Троянския манастир (фрагмент). 1847 г., Захари Зограф. Автор: В. Баева.



Сн. 4. Св. Богородица Троеручица от Соколския манастир. Ок. 1832 г., тревненска иконописна школа. Автор: В. Баева.



Сн. 5. Щанд с ръчно рисувани икони пред Троянския манастир в навечерието на Успение Богордично. 14 август 2019 г. Автор: В. Баева.



Сн. 6. Присъстващи снимат иконата по време на тържественото шествие с нея на храмовия празник Успение Богородично. 15 август 2019 г. Автор: В. Баева.

Solaria Gallery

Троянската Св. Богородица Троеручица

по православна икона модел на Стоянка Иванова ©

Прочетете повече...

Размери на goblena:
24.8 x 36.0 см, с детайл 50 цвята

Поръчайте

тип комплект	к-т с конци DMC + Anchor сълджание	к-т с конци Venus сълджание
с детайл	код 1113-56D цена 65 лв.	код 1113-56V цена 49 лв.

Може би ще се заинтересувате от:

Гласвайте за нас!

Сн. 7. Търговски продукт – goblen „Троянска Св. Богородица Троеручица“. Източник: <http://www.solaria-gallery.com/gobleni/gob/i56.htm>



Сн. 8. Коливо с изображение на чудотворната икона на Св. Богородица Троеручица, изработено в навечерието на патронния ѝ празник. 11 юли 2019 г. Автор: В. Баева.

Използвана литература:

Баева, В., 2012. *Нишката на живота. Между коланчето за рожба и Богородичния пояс*. София: АИ „Проф. Марин Дринов“.

Баева, В., 2013. *Разкази за чудеса. Локална традиция и личен опит. Второ разширено и допълнено издание*. София: АИ „Проф. Марин Дринов“ (1 издание 2001).

Бакалова, Е., 2016. В търсене на чудото: поклонничество при чудотворни икони. Исторически аспекти и съвременни практики. В: Е. Бакалова. *Култът към реликвите и чудотворните икони. Традиции и съвременност*. София: Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“, с. 88-102.

Бенчев, И., 1996. Икона Богоматери Троеручицы в Хиландарском манастире на Афоне. В: *Византия и византийские традиции. Сборник научных трудов посвященный XIX Международному конгрессу византинистов. Копенгаген 18–24 августа 1996*. С. Петербург: Эрмитаж, с. 175-183. Достъпно на: https://www.icon-art.info/book_contents.php?lng=ru&book_id=41 [Посетено на 28 ноември 2020]

Генчев, Ст., 1985. Семейни обичаи и обреди. В: Ст. Генчев, (отг. ред.), *Етнография на България*, т. 3, София: Издателство на БАН, с. 159-213.

Гергова, И., 2011. Почитанието на Богородица Троеручица сред българите през 18-19 век. *Црквене студии*. Ниш, с. 387-403.

Гергова, И., 2012. *Чудесата на Пресвета Богородица в културата на българското Възраждане*. София: Фондация „Покров Богородичен“.

Двери на православие, 2014. Задушница на Света гора. Достъпно на: https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100724/catid,19/id,18832/view,article/ [Посетен на 8 ноември 2020]

Елиаде, М., 1994. *Митът за вечното завръщане. Архетипи и повторение*. София: Христо Ботев.

Лидов, А., 2009. *Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре*. Москва: Феория.

Лихачев, Д., 1985. Градозащитная семантика успенских храмов на Руси. В: Э. Смирнова, ред. *Успенский собор Московского кремля. Материалы и исследования*. Москва, 1985, с. 17-23. Достъпно на: <http://rusarch.ru/lihachev1.htm> [Посетен на 26 ноември 2020].

Лотман, Ю., 1990. Каноничното изкуство като информационен парадокс. В: Ю. Лотман. *Поетика. Типология на културата*. София: Народна култура, с. 333-340.

Малчев, Р., 1999. *Фолклор и религия (по наблюдения върху културните пространства на Рилския и Бачковския манастир)*. Автореферат на дисертация за присъждане на образователната и научна степен „доктор“. София.

Прашков, Л., 1992. Троянският манастир. В: Л. Прашков, Е. Бакалова, Ст. Боя-

Джидев. *Манастирите в България*. София: Издателство Спектър, с. 98-107.

Темелски, Хр., 2004. *Соколският манастир „Св. Успение Богородично“ край Габрово*. Велико Търново: Фабер.

Троянската Св. Богородица Троеручица (гоблен). Достъпно на: <http://www.solaria-gallery.com/gobleni/gob/i56.htm> [Посетен на 29 ноември 2020]

Троянски манастир. Иконата „Св. Богородица Троеручица“. Достъпно на: <https://www.troyanmonastery.com/ikonata-sv-bogoroditsa-triraka/> [Посетен на 2 декември 2020]

Харитон, Драговитийски епископ, 1958. *Троянският манастир „Успение Пресв. Богородици“*. История и документи. София: Синодално издателство.

Хиландар инфо 2013: Икона Пресвете Богородице „Троеручице“. Достъпно на: http://www.hilandar.info/strana.php?strana_id=179 [Посетен на 1 декември 2020].

Чудотворни икони 2006. *Чудотворни икони на Пресвета Богородица: Сказания за по-известните атонски и руски чудотворни икони и албум с 97 чудотворни икони на Пресвета Богородица*. Света Гора, Атон: Славянобългарски манастир „Св. Вмчк Георги Зограф“.

Baeva, V., 2009. Packaging Sacredness. A View on the Market of Religious Goods in Present – Day Bulgaria. In: A. Svetieva, ed. *Social and Spiritual Aspects of Material Culture*. Skopje: University of Ss. Cyril and Methodius, pp. 475-485.

Brubaker, L., 1995. Conclusion: Image, Audience and Place: Interaction and Reproduction. In: R. G. Ousterhout, L. Brubaker, eds. *The Sacred Image East and West (Illinois Byzantine Studies)*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 204-220.

Janković, V. The Chilandariou Icon ‘Mother of God Tricheirousa’: History, Cult and Tradition. In: C. Hawkesworth, M. Heppell and H. Norris, eds. *Religious Quest and National Identity in the Balkans*. London: Palgrave, in association with School of Slavonic and East European Studies, University College, London, pp. 113-124.

Някои елементи от традиционната семейна обредност като възможни/ оспорвани/ отхвърлени отговори на въпроса за произхода на кумството*

Еля Цанева**

Резюме: В текста се предлага интерпретиране на две комплексни и на множество откъслечни практики от осиновителната и следродилна традиционна обредност на българите, чиято символика и логика ги свързва с остатъци от убедително отречения в науката стадий на матриархални отношения в стопанската и социална организация на обществата и общностите. Издирени и подложени на съответното тълкуване са обичаи, аналогични или представящи българския вариант на „кувада“-та, както и ранни практики на осиновителни ритуали от България и Балканите – т. нар. „второ раждане“ и „имитация на природата“. Чрез тях произходът на кумството допълнително се свързва със зората на патрилинейната дуално-родова организация.

Ключови думи: кумство, кум, полова асиметрия, дуално-родова организация

Обръщането за пореден път към произхода на кумството и предлагането на още един възможен поглед към него ангажира авторската гледна точка с най-малко два мотива. Първо, зададената тема е захранена от нещо като „литературно-архивен извор терен“, а не от такъв в резултат на настоящо проведено събиране на теренни данни – с това се доказва широтата на програмата КИН-НПОР и възможността тя да се използва не само за натрупване на материали за съвременни събития, но и за издирване, допълване и осветляване на феномени от миналите история и култура, които все още вълнуват научното въображение. Второ, темата е значима, защото в последните десетилетия е интерпретирана по новому в контекста на актуалните идеологически парадигми и това практически предизвиква базисното знание за нея. Тя е фундаментална, историко-идео-

* Авторът благодарни за подкрепата на Министерството на образованието и науката на Република България по Национална научна програма „Културноисторическо наследство, национална памет и обществено развитие“, одобрена с РМС № 577 от 17 август 2018 г.

** Доц. д-р Еля Цанева, Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей при Българската академия на науките

логическа и занимава целия спектър на обществените науки: става дума за това, че убедително и приемливо се развенча възгледът за последователност на двата ранни стадия в първобитното развитие – матриархален и патриархален, с които в науката се обясняваха множество социални и културни феномени, а и много явления се разглеждаха като начална поява и следваща динамика съобразно протичането на тези стадии; между тях е и първообразът на ритуалната фигура на кума в християнските култури по света. Ако се съгласим с идеята за „митологичния характер“ на матриархалността като част от социално-общественото устройство (добро обобщение на контрастните тези у: Кирова, 2011), се питаме, какви черти от половата двойственост (биполяриност) все пак са играли историческа роля за напредъка на малките и големи общности и как това касае традиционното културно статукво по българските земи? Убедих се в съществуването на подобна двойственост и противоборство на мъжките и женски роли особено по отношение на заявените права към създаването и появата на децата и семейното общуване, когато имах шанса да наблюдавам – лично!, а не просто да се оставя да ми бъде внушено от авторитета на класическите описания на ред знаменити проучватели на родството, комплекса на т. нар. *walking marriage* (нещо като „брак с прихождане“, „брак чрез визити“) в китайската провинция Юнан по време на един световен антропологичен конгрес в Китай¹.

Явлението е една вече комерсиализирана практика, но почиваща върху истинско доминиране на матриархални отношения в контекста на предходното разбиране за това – налична матрилокалност, матрилинейност и центрирана около майката организация на живота и управлението. Въпреки граматичния обем от текстове върху този конкретен феномен, те не дават отговор, защо в едни общества до ден днешен все пак преобладава безспорна матрилинейност на правата, защо в други ролята на майчиното право е развита и проявена в коловоза на водещата позиция и роля на мъжа, а в трети тази матрилинейност не позволява изобщо дори бегло „промъкване“ на явления като матрилокалност на брачното поселение или матрилинейност на наследствените права. Където в културите има подобни примери, те обикновено се обозначават като „екзотични“ и като такива се описват, а не като реални явления в хода на социалната еволюция във властта, стопанството, семейството и наследяването.

В резултат реших да издиря в българската културна традиция някои при-

¹ The 16th Conference of International Anthropological and Ethnological Union (IUAES), Kunming, China, July 27-31, 2009, по време на който на участниците беше предоставена възможност да наблюдават посочената известна реликтна практика в района на селището Лиджюан до езерото Лузу в провинция Юнан. В културата на народността Мосуо, живееща в Юнан и Сечуан, жените избират и канят партньорите си, които ги посещават вечер и напускат сутрин; децата, родени от подобни връзки, се отглеждат в семействата на майките им с пълно спазване на описаните в етнологичната литература матриархални отношения (Sanday, 2002).

мери на СЪ-поставяне и ПРОТИВО-поставяне на ролите на мъжа и жената в появата на децата и къде тези примери биха се наместили в едно историко-социално обяснение: в хода на икономическото обществено развитие, в историята на семейството и брака или другаде. Цялата работа идва от моя интерес към това, откъде все пак се взима фигурата на кума, той наистина ли е с прототип в авункулуса, който неоспоримо е един матриархален силует (идва от линижда на майката и от нейните права и авторитет) и защо това е допустимо, щом матриархатът е илюзия, създадена от Бахофен на базата на гръцки митологични интерпретации...? Веднага ще споделя, че работата се сведе в крайна сметка до съвсем различно поле – това на т. нар. „полова асиметрия“ като една непропорционална представителност на социалните и културните роли на двата пола или на идеите за тях в различни сфери и ситуации на живота и търсенето на начини тя да се балансира в културно отношение – аргументацията на тази теза, както и възможната връзка на авункулуса-кум с нея, са тема на следващите редове.

Тъй като тази връзка има деликатна историографска оценка, заради факта, че интерпретационните тези досега са все още от идеологическия арсенал на отречени методологически постановки (Wagner-Hasel, 2017), представям накратко адептите на тази връзка: в съвременната българска книжнина това са поне трима уважавани учени – Стоян Генчев (следвайки М. Косвен), Петко Христов (следвайки Ст. Генчев) и Мария Иванова, която разширява тезата и времето на поява на практиката, макар и в същата концептуална насока. Тя предлага една хипотетична историческа реконструкция в защита на тезата, че е по-вероятно корените на кумството да възникнат в условията на древното патрилинейно дуално-родово общество и открива косвени сведения за това в старобългарските правни паметници от епохата непосредствено след приемането на християнството (Иванова, 2008, с. 252-264).

Бях мотивирана да потърся доказателства за нейната теза, въпреки че българската обредност е доста късна като време на събиране на материалите. Стигнах до извода, че тя дава сведения не за матриархат като обществена система от икономически и социални отношения, не за матрилокалност и матрилинейност (както е в споменатата китайска традиция), или дори не за формати на наследяване по майчина линия, а по-скоро свидетелства за тенденция към доближаване или изравняване на статутите на двамата партньори в брака с произтичащите от това права, отговорности и дължности. Това е в синхрон с идеята за модел на еднолинейна перспектива на родовата организация, но при настъпила вече патриархалност на обществото, която обаче запазва отгласи от ролята на майчиния брат и тя започва да се прехвърля към бащата. Данните са свързани с отношението на мъжа-баща към появата на детето, при разни възможни

ситуации: когато е родено по естествен път от майката, когато е дошло в семейството „по неприроден път“ – при осиновяване, както при разни реални или имитационни практики за доказване или демонстриране на съпричастност към детето. Защото появата на дете и изобщо на нов член на групата по какъвто и да е начин, е един от онези най-критични периоди, „чийто изход е винаги зареден със стратегическа стойност за групата“ (Доја, 2005, р. 57). Към тези данни, които вече съм описала в едни много далечни публикации (Цанева, 1990; 1991), добавям нови и ги отнасям към приносите на програмата КИННПОР с изходни тези: 1. Матриархалността следва да се разглежда от гледна точка на културното, не на политико-икономическото развитие на дадена общност; 2. Половата асиметрия е едно универсално явление в социума, при което всеки член на половата двойка легитимира равнопоставено другия.

Как те са проявени в българската културна традиция проличава от някои записи от XIX в. за участие на единия, другия или двамата родители в осиновителни церемонии. По това време вече симулирането на раждане на дете с цел неговото осиновяване е обозначавано в етнографската литература с две специални понятия – имитация на природата (*naturae imitatio*), и вторично раждане (*second birth*), като несъмнено и двете възхождат към майчината активност. На по-широко балканско равнище разполагаме с една балада, публикувана още през 1845 г. от Вук Караджич – баладата за Наход Момир. Тя разказва как сръбският цар Стефан от Призрен по време на лов намерил в планината малко момче, увито в листа. Взел го у дома си и го дал на жена си – царица Роксанда, която „прометну га кроз недра свилена, да б'се дет' од срца назвало“ (стих 65), за да бъде детето „като родено от нея“. В забележката под линия към песента нейният издател Вук Караджич пише: „Като че ли тя [царицата] му дава живот. Днес казват, че това се прави от онези, които си осиновяват дете“, т. е. обичаят би трябвало да е съществувал в Сърбия през 40-те и 50-те години на XIX в. Още Станислау Чижевски в края на XIX в. изказва убеждение, че имитирането на раждане се е практикувало и все още съществува по негово време и в българските земи. Позоваванията му този път са върху данните на В. Балджиев (който пък използва собствени непубликувани записи) и се отнасят до районите на Тетевенско, Русенско, Ловешко и Белоградчишко. Актът на осиновяването се извършва от съпругата, която „по подражание на природата“ прокарава осиновяването дете под ризата си от краката нагоре и го изважда откъм гърдите – ритуалът е некоректен към истинността: посоката на имитацията е различна от тази на истинското раждане. Според сведението, така проведенният осиновителен акт е задължителен за мъжа и извършен по негова поръчка, майката е само инструментът (Балджиев, 1894, с. 1, с. 256). Във Варненско при извършване на церемониалното осиновяване, детето се прекарва три пъти под ризата на втората майка и се кръщава пов-

торно от осиновителите си (Тодорова, 1988, с. 145). В логическа връзка с формата на промушване на осиновяваното дете под дрехата на осиновителите му или между краката им са и онези практики на осиновяване, при които детето влиза в съприкосновение само с части от краката на новите си родители. Те са описани от В. Балджиев, от Н. Попов, от Ст. Чижевски (Цанева, 1990, с. 23-31).

Независимо от характера на родовата организация, жената като потенциално даваща живот естествено излиза на преден план и това проличава още в най-стария посочен балкански извор от митологичен характер – в мита за обождествяването на Херакъл идеята за майчиния принцип се проявява особено ясно: не Зевс е осиновителят, той самият се обръща с молба към съпругата си да даде сина му от земна жена с майчина любов чрез осиновяване и после да предаде осиновения (или повторно родения) син в ръцете на новата му съпруга Хеба. Типологично същите са онези случаи на осиновяване на Балканите, но вече от народната практика, в които главно действащо лице е майката осиновителка – нейният авторитет я извежда на преден план, но само той не е достатъчен, за да обезпечи двоятния социален и психологически преход на детето към нови родители и на осиновителите към родителски статут. Макар фоново, като основна фигура виждаме и бащата – дали ще се каже, че актът след това се извършва и от него, или че майката имитира раждането на осиновяваното дете по негово заръчка, или самият баща ще извърши тези действия, но тук очевидно присъства той като невъзможен за игнориране персонаж. Примерите показват съществуването на известен полов дисбаланс, израз на междуполова асиметрия, а също така и смесване на онези роли, които биологично, но не социокултурно, се приписват на единия или другия родител. Дали именно противопоставянето и агресивното налагане на доминанта между биологичното и социалното в половата характеристика не обуславя това дублиране на участия и статуси за основните актьори?

Може да се допусне, че рожденият баща не е отстъпил доброволно ритуалната битка за свързването му с биологично създадените от него деца, както личи от остатъците в традиционната култура на нещо, което напомня за обичая „кувад/кувада“. Особено интересни тук са сведенията, намекващи за ритуални физически страдания на бащата, свързани с демонстрирано осъзнаване на бащинството – един обичай от Чирпанско, според който жените от къщата се нахвърляли върху бащата на детето, когато той влизал за първи път при жена си след раждането, и го удряли силно с юмруци по гърба, „за да почувствува и той болки от раждането, защото детето е и негово“ (Марчев, 1939, с. 121). Бащата не само търси признание за ролята си на съзидател, но иска да предаде личните си характеристики на детето или да го предпази от зловредие: освен целия спектакъл с практики с бащината риза, който е добре познат, подобна логика се внушава почти физически осезаемо от един много показателен, макар и единичен,

пример от Шуменско – веднага след отрязването на пъпната връв бащата бързал да си я сложи в джоба, за да предаде така на новороденото своите качества и способности (Стефанов, 1942, с. 93). От същия регион е информацията, че плацентата – а това е материалната връзка между майката и детето! се заравяла в трапче, предварително и скришно изкопано от бащата на детето (Иванова, 1939, с. 22).

Тези записи от XIX в., където майчината активност се замества или дублира от бащина, не говорят контекстуално за матриархални отношения: няма никакви данни за водещото положение на жената в социалния и стопански живот (с изключение на някои домакински сфери), за матрилинейна родова организация, за матрилинейно наследяване на статус и имущество, за матрилокалност на брачното поселение – всичко онова, което е налице в съществуващата и днес практика в Юнан. Паралелното участие на майката и бащата като символично „раждаци“ или като осиновители в ритуала с еднаква цел и действия би могъл да се тълкува като един преходен момент към бащиния принципат. Но след като е неясно от какво точно положение се прехождат към него, по-вероятно изглежда тези следи да са оставени от процеси на полово-ролево балансиране в условията на патрилинейна дуална форма. Периодът е очевидно трансформационен, време, когато в културата настъпват качествени изменения, засягащи стереотипните полови представи или време, в което културата показва кризисен характер. В подобни условия неизбежно се формират нови полови модели на поведение и съответно неравенството по полов признак може ритуално както да се конструира, така и да се деконструира и да позволи еднакво въвличане на актьорите в сходна ритуалистика.

Прибавянето на едно символично бащино раждане към това на майката изразява идеята за свързване на детето с определен мъж родител, т. е. деклариране на билатералното зачеване и раждане на детето. Подобен поглед позволява да тълкуваме дори някои ритуали по време на самата сватба като „догонване“ от страна на младоженеца на социалния статут на невестата: обличането на някой от момковите зетьове или на самия младоженец като родилка в женски грехи, забраждането му с кърпа и лягането му, ограден с малки животни, неговите стениания и молби да му дадат пари, за да отгледа „децата“ си (записи от Пернишко и Софийско), както и обикалянето от него на сватбарите, закачен с люлка, със същата молба (Габровско). В тези ритуали, както и при символичното участие на бащата при раждането, всеки член на половата партньорска двойка практически наистина легитимира другия. Като че ли с тях се търси нещо като „биологична еквивалентност“ на двамата и това е мястото на споменатите практики в жизнения цикъл на индивида.

Едно приемливо осветление на този въпрос по български материал ни дава

разглеждането на практиките като стадии в личностната социализация на съпружата баща. Без да се навлиза подробно в ритуалите, асоцииращи индивидите от двата пола към различните възрастово-социални групи от раждането до социалната им зрялост – създаването на челяд, може да се твърди, че за двамата родители те вървят паралелно, макар и отделно за всекиго; съществуват отличия в пола на участниците и в някои специфични действия или реквизит, но винаги в жизнения цикъл е запазено равновесието в социалните статуси на двата пола. След сватбата семейството се превръща в колективен, единен субект на социална еволюция – мъжът и жената имат общи светци, общо име, получават общ родов корен и т. н. Оттук нататък създаденото семейство ще „прескача“ социалните прагове заедно и единно, за което са нужни и общи инициални ритуали. Тогава настъпва нарушаване еквивалентността на социалните статуси на двамата партньори – жената върви ритуално към своя биологичен и социален апогей – майчинството, към квинтесенцията на своята биологична и социална същност, което по неотменните природни закони е недостижимо за мъжа. По тази причина в жизнения цикъл на оженения мъж се налага появата на практики, които ще бъдат ритуален аналог на раждането на дете и които според конкретните културни особености могат да бъдат разгърнати в по-широка обредност.

Отивайки още по-напред в жизнения цикъл на българина, можем да проследим линията на своеобразна „биологична еквивалентност“ на бъдещите съпрузи чрез фолклорна регистрация още от стадия на полово съзряване: според една легенда от Царибродско някога менструация имали само мъжете. Но на един селянин му дошъл месецът на нивата, той изцапал ризата си и, като я окачил за остена на колата, тръгнал за дома. По пътя го срещнал Господ, засрамил се заради селянина и наредил само жените да имат *месец*, защото били по-срамежливи и щели да се крият. Легендата е твърде показателна: известна е ролята на т. нар. *менструален символизъм*, залегнала в основата на „теорията на менструалното табу“ и по-късно – на символичната концепция за „омърсяването“. За културните антрополози именно тези табу като универсален пример за ирационалност на мирогледа са тълкувани като средство за мъжко доминиране в традиционните общества, още една находка за наличието на патрилинейност в дуално-родовите отношения. От западните покрайнини е записана и друга легенда, която подкрепя посочената, но вече засяга самия акт на раждането: някога раждали само мъжете, но Господ променил това, защото един мъж не могъл да изтърпи болките, качил се на високо дърво и там родил, ала детето паднало и се убило – оттогава той наредил да раждат само жените, защото били по-всеотдайни и щели да мислят за децата си. Легендите визират един мъжки приоритет на способността за раждане пред женския – това би могло да отразява едно по-ранно митологично възраване в сравнение с изразеното чрез разглежданите практики, които вероятно

се разгръщат в една утвърдила се патриархова организация на обществото. Но фолклорните източници не са еднозначни. Според вариант на втората легенда от Босилеградско, Господ решил, че не е право да раждат само жените, защото много се мъчели, и наредил това да правят мъжете, а жените да орат; но като дошло време за първото раждане на един мъж, той от болка изскубнал всички млади дръвчета по пътя и Господ отново определил жените за раждане като по-търпеливи (Цанева, 1991, с. 41-52). Изглежда логично, че в тези примери не става дума за нито едно от споменатите направления на женски приоритет, а се касае за културна модификация на една биологична (осмислена като социална) даденост с участието на бащата, която има за цел да балансира семейните статуси на двамата и съответно е свързана с еволюцията на семейството, а не на обществения строй, с локалността и наследяването, касае се явно за ритуално уравняване на половата асиметрия.

Така че идеята ми е да се впишат тези примери в търсенето на историческо съотношение на биологичното и социалното в ранните стадии на развитието, това е пак една еволюционистична гледна точка, но върху различни поанти; търсят се мотивите за промяна в йерархията на социалните роли по полов признак – без това да е единствен или определящ фактор в процесите на развитие. В литературата има предложена подобна теза – тази на П. Сандей (Sanday, 1981), която следва да се проучи и апробира върху български материал. Това предполага да се потърси отговор, доколко подобни на посочените епизодични сведения и в българската културна традиция и мислене открояват значения, при които „матриархалните символи се свързват със социални практики, които влияят върху двата пола [като представят интересите им и им осигуряват социални предимства – б.а.] и в които жените играят централна и главна роля“ (Sanday, 2002). В тази насока може да се търси евентуално и наместване ролята на майчиния брат, на авункулуса, която впоследствие ще породи такива сложности в контекстите на духовното родство.

Използвана литература:

Балджиев, В., 1894. 1: Студия върху нашето персонално съпружествено право. *СбНУ*, X, с. 236-267.

Думанов, Х. М. и Першиц, А. И., 2000. Матриархат: новий възгляд на старую проблему. *Вестник Академии наук*. Т. 70. № 7, с. 621-627.

Иванова, Ст., 1939. *Етнографско описание на с. Кривня, Разградско*. РКС, № 170.

Иванова, М., 2008. Още веднъж за произхода на кумството у българите. *Балканите – език, история, култура*. 1(1), с. 252-264.

Кирова, М., 2011. Матриархатът и неговите бащи. Марксизмът, еволюционистката антропология и „Женският въпрос“ от втората половина на 19 век. *LiterNet* [Електронно списание], 11(144). Достъпно на: <https://litenet.bg/publish2/mkirova/matriarhatyt.htm> [Посетен на 7 март 2021].

Марчев, К., 1939. *Етнографско изследване на с. Омурово, Чирпанско*. РКС, №90.

Стефанов, В., 1942. *Етнографско изследване на с. Магара, Шуменско*. РКС, № 78.

Тодорова, Д., 1988. *Народното обичайно право при гагаузите от Варненско*. Дипломна работа в катедра „Етнология“ – Великотърновски университет „Св. Св. Кирил и Методий“, №125.

Цанева, Е., 1990. Една старинна балканска практика при осиновяване на дете. *Българска етнология*, 2, с. 23-31.

Цанева, Е., 1991. Българската „кувага“ – културна реалност или фикция. *Българска етнография*, 3, с. 41-52.

Doja, A., 2005. Rethinking the Couvade. *Anthropological Quarterly*, 78(4), pp. 917-950.

Sanday, P. R., 1981. *Female Power and Male Dominance. On the Origins of Sexual Inequality*. New York: Cambridge University Press.

Sanday, P. R., 2002. *Women at the Center: Life in a Modern Matriarchy*, Cornell University Press.

Wagner-Hasel, B., 2017. Das Matriarchat und die Krise der Modernität, pp. 80-95. Достъпно на: <https://www.degruyter.com/view/journals/fs/9/1/article-p80.xml?language=dep> [Посетен на 3 септември 2020].

Към историята на етнографското картографиране в България*

Ивайло Първанов**

Резюме: Настоящата статия разглежда идейните ядра, довели до употребата на карти в полето на етнографията и фолклористиката до 30-те години на ХХ в. Изложението е базирано на многоспектърния анализ по темата, направен от Йеньо Барабаш, но погледнато през призмата на българския опит в областта. Интересът към това изследване е провокиран от необходимостта да бъде концептуално моделиран и експериментално реализиран модул за картографиране¹, като част от компютърно-базираната етнохореоложка информационна система (К-БЕИС) – Дигитален атлас на българския танцов фолклор.

Ключови думи: картографиране, фолклористика, етнография, история

Въведение

Картографията е „част от човешка дейност“ и като такава тя има „има дълга и интересна история“ (Thrower, 2008, p. 1). От стенописа от Чаталхюйюк (*Çatalhöyük*), който е датиран към 7500 – 5700 г. пр. Хр. (*Çatalhöyük Research Project*, 2020; Меесе, 2006) или от картата от Бедолина, северна Италия (2000 – 1500 г. пр. Хр.) (Thrower, 2008, p. 3) до географските информационни системи (ГИС) и уеб картографията, като Google maps®, Apple maps® и др., картите и картографирането съпътстват развитието на човека от Античността до наши дни.

* Авторът благодарни за подкрепата на Министерството на образованието и науката на Република България по Национална научна програма „Културноисторическо наследство, национална памет и обществено развитие“, одобрена с РМС № 577 от 17 август 2018 г.

** гл. ас. д-р Ивайло Първанов, Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей при Българската академия на науките

¹ Този модул е част от разработената в периода 2018-2020 г. компютърно-базирана етнохореоложка информационна система (К-БЕИС), концептуалното моделиране и експерименталната реализация на която са цели на дисертационния труд „Дигитален атлас на българския танцов фолклор. Зони на разпространение според теренните проучвания в етнохореологията.“ (Първанов, 2020)

В тази хилядолетна история своето място има и използването на картите с цел представяне на данни, получени от инстанцията на хуманитарните и социалните науки. Картографирането като „форма на представяне“ (Hettner, 1910, pp. 14-15) е нов похват в полето на българската етнохореология. За да бъде адаптирана тази форма на представяне към спецификите на етнохореоложките емпирични данни, са необходими познания както по отношение на принципите и методите за визуализация на тематичната картография, така и на специфичните особености на формираната се във времето етнографска и фолклористична картографска практика.

Настоящата статия е посветена на историческото развитие на „картографското представяне, като средство за изразяване“ (Kretschmer, 1965, p. 7) на фолклористичния (*der volkskundlichen Methode*) (Kretschmer, 1965) / етнографския (*néprajzi módszer*) (Barabás, 1963) метод. Изложението е базирано на многоспектърния анализ по темата, направен от Йеньо Барабаш (Jenő Barabás) в „Kartográfiai módszer a néprajzban“ (Barabás, 1963, pp. 11-45), но погледнато през призмата на българския опит в областта. Статията разглежда идейните ядра, довели до употребата на карти в полето на етнографията и фолклористиката до 30-те години на XX в.

В терминологично отношение следва да направя някои уточнения. Изследването се позовава на различни научни трудове в областите на етнографията (*Néprajz*) и фолклористиката (*volkskundlichen Forschung*). Термините „етнографска карта“ (*néprajzi térkép*) и „фолклористична карта“ (*volkskundliche Karten*) указват само типа на данните, получени от съответния метод, които трябва да бъдат картографираны. Самият процес на картографиране се ръководи основно от принципите на тематичната картография и при двете направления в науката той е един и същ.

Картографирането като форма на представяне. Характеристики и специфики.

Според Йеньо Барабаш картографското представяне като изразно средство е пряко повлияно от „развитието на пространствения подход ... в европейските етнографски изследвания“ (Barabás, 1963, p. 13). Историята показва, че ранните изследователи не винаги са записвали местоположението на събрания материал. Водени основно от „романтични и патриотични цели“ (Арнаутов, 1968, с. 60) да „покажат на народа си ...славното му минало“ (Раковски, 1859, с. v), те са смятали за „достатъчно да се определи националността“ (Barabás, 1963, p. 12). Идеите за „политическо и духовно възраждане“ (Арнаутов, 1968, с. 60) съпътстват и българската действителност от XIX в. За това свидетелстват, както писмата на Юрий Венелин до Васил Априлов (Венелин, 1889, с. 176-190), така и издаденият от

Раковски „Показалец или ръководство, как да се изисквътъ и издирятъ най-стари черти нашего бытия, языка, народополчения, стараго ни правления, славнаго ни прошествия и прч.“ (Раковски, 1859), които повлияват в голяма степен на развитието на етнографските и фолклористичните издирвания в България от този период.

Картографирането изисква точна локализация на явленията, а материалите, събрани от изследователите от полето на „народоуката като национална наука“ (Вагабас, 1963, р. 12; Арнаутов, 1968, с. 57), не отговарят в една немалка част на този критерий. Според Барабаш, огромна крачка към преодоляването на този проблем е използваният от Вилхелм Манхард подход „за отчитане вариациите в ландшафта и тяхното сравняване“. Въпреки че изследванията на Манхард са продължение в областта на „немската сравнителна митология“ (Mannhard, 1877 цит. от Арнаутов, 1968, с. 34) и въпреки че „по принцип митологичната тенденция е противоположна на мисленето в пространство“, той успява да улови пространствените „вариации на явленията, независимо от националната рамка“ (Вагабас, 1963, рр. 12-14). В България за първи път тази посока на развитие на научната мисъл е отбелязана от Иван Шишманов в студията „Значението и задачите на нашата етнография“ (Шишманов, 1889, с. 1-64). В нея авторът обръща внимание на научните теории за „произхождението и разпространението на народните умотворения“ (с. 12). Той сравнява работата на братя Грим за моделите на „образуване на приказките“ и теорията на Бенфей за „начина на разпространението“ на умотворенията, които по своята същност носят идеите на „пространствения подход“ (с. 8). В заключение на общирния сравнителен анализ, който прави, Шишманов въвежда пространствения подход: „Във всеки случай, досегашните изследвания са достатъчни да ни убедят, че трябва да престанем да гледаме на всички умотворения на известен отделен народ като на негови съвсем оригинални произведения“ (с. 12).

Успоредно с промените в начина на мислене в народоуката от края на XIX и началото на XX в. географите по света поставят човека в центъра на изследванията си и започват да изучават връзките и взаимоотношенията между него и природните компоненти (Стоянова и Методиева, 2015, с. 174). Това направление в географията се развива в няколко основни школи – немска, където носи името „антропогеография“, френска, където е наричана „география на човека“, англоамериканска (енвайръментализъм, географски детерминизъм), руска и др. (Стоянов, 2015; Стоянова и Методиева, 2015, с. 174).

Значителна роля в развитието както на пространствения подход, така и на картографския процес изиграва немският етнограф и картограф Фридрих Ратцел, който въвежда в обръщение идеята, че „вкореняването и разпространението на културата се осъществява в някаква рамка, която е определена от

някакви географски особености“ (Ratzel, 1912 цит. от Barabás, 1963, p. 17). В неговата теория за миграцията, изведена във втория том на „Anthropogeographie: Die geographische Verbreitung des Menschen“ (Ratzel, 1891) се анализират причините, които пораждаат ландшафтното разпределение на културните блага. Освен огромното значение за развитие на антропогеографията като цяло работата на Ратцел е повлияла силно върху разбиранията в България за географска и антропогеографска наука.

Навлизането и развитието на антропогеографията в България е свързано с името на проф. Анастас Иширков. През 1892 г. проф. Иширков специализира славянска филология в Лайпциг, където посещава и лекции по география, водени от Фридрих Ратцел, а през 1895 г. защитава докторска теза на тема „Южна България“ при него (Стоянов, 2015, с. 7, Българското географско дружество, 1933, с. VII). В редица свои изследвания проф. Иширков обръща специално внимание на географско-етнографските особености на различни райони в България (Вж. Българското географско дружество, 1933, с. IX-XX). Може би най-значим сред антропогеографските му трудове е издаденото през 1906 г. „Упътване за изучаване селищата в българските земи“. Неговите идеи достигат до няколко поколения географи, тъй като през 1898 г. той е назначен за доцент по „география и обща етнография“ в новооткритата през 1889 г. катедра „География и етнография“ (Стоянова и Методиева, 2015, с. 180) в създадения година по-рано Софийски университет „Св. Климент Охридски“. Негови последователи са Йордан Захариев, Крум Дрончилов, Иван Батаклиев, Димитър Яранов и др.

В края на XIX в. успоредно със навлизането в България на антропогеографската наука, на европейската сцена се появява „географско-историческия метод“ (Barabás, 1963, p. 19). Този метод, познат още като „финландски метод за фолклорни изследвания“ (Krohn, 1909, p. 33), е въведен от Юлиус Крон в „История на финландската литература, първа част: Калевала“ (Krohn, 1883). Според Барабаш този подход „има историческо значение при признаването на възможностите за изследване, които могат да бъдат изградени върху пространствената диференциация на явленията“ (Barabás, 1963, p. 19) и е една от основните причини за навлизането на картографското представяне в етнографията и фолклористиката. След няколко десетилетия идеите на Юлиус Крон са доразработени от неговия син Каарле Леополд Крон, който ги публикува в „Die folkloristische Arbeitsmethode: Begründet von Julius Krohn und weitergeführt von nordischen Forschern, erläutert“ (Krohn, 1926).

До Първата световна война (1914 – 1918 г.) изключително важна роля в развитието и разпространението на идеята за картографско представяне на етнографски данни в Европа изиграва немският фолклорист и културен историк Вилхелм Песлър. Още с първия си значим труд „Старата саксонска ферма в гео-

графското си разпространение“ (Pessler, 1906) той извежда метод за изследване на ландшафтната диференциация (Pessler, 1906, pp. 103-111). Близо 30 години след тази първа статия Песлер ще развие идеите си за картографското представяне в обширната студия „Географският метод във фолклора“ (Pessler, 1932, pp. 707-742). Неговите идеи за „географския метод“ играят формираща роля за развитието на етнографското картографиране в цяла Европа. За това свидетелства и позоваването на негови издания в статии по темата картографиране на Христо Вакарелски (Вакарелски, 1933, с. 128), Бранимир Братанич (Brananich, 1959), Гюнтер Виегелман (Wiegelmann, 1961), и мн. др. Въпреки че години след това Песлеровото „надевяване на географската среда“ (Barabás, 1963, p. 24), както го определя Барабаш, ще бъде отхвърлено, за редица автори Песлер е „истински пионер в областта“ (Kretschmer, 1965, p. 6).

В този период картите с етнографско съдържание са спорадично явление и имат основно илюстративен характер. Те се свързват с имената на А. Ерман (Erman, 1870, p. Taf. IX), Йохан Жерар Фридрих Ридел (Riedel, 1872, p. 197), Хайнрих Шуриц (Schurtz, 1900, p. 13), Йоханес Леман (Lehmann, 1904, pp. 52-53) и др. Голяма част от тези карти не са съпътствани от обяснителни бележки за означенията, направени върху тях. Основна тяхна черта е, че са изградени върху много малък обем от факти и доказателствената им стойност е почти нищожна, тъй като не се опират на статистически достатъчен събран доказателствен материал.

След Първата световна война ситуацията се променя коренно. Картите в полето на етнографията и фолклористиката придобиват функцията на научноизследователски инструмент, чрез който изследователите от различни дисциплини могат да „правят обективни научни заключения и техните фактически основи и правилност да бъдат проверявани по всяко време“ (Brananich, 1959, p. 44). Според Барабаш първата такава карта е на Нилс Лидберг (Barabás, 1963, p. 25). Тя е публикувана в статията „Хаванчета и трошачки за пипер сред шведския фолклор“ (Lithberg, 1918) и наистина се отличава от всички издадени карти до момента, с които успях да се запозная (Сн. 1). За означаване на различните типове хаванчета Лидберг използва система от „картографски условни знаци“ (Дюлгеров, 1976, с. 75), което е характерно за тематичното картографиране, като всеки знак е дефиниран в легенда към картата. Картографските знаци са позиционирани с относителна точност около изследваните селища, без да бъдат очертавани зони на разпределение, което дава възможност за точна локализация на предметите и явленията.

Три години преди картата на Нилс Лидберг в най-старото немско специализирано списание по география „Petermanns Geographische Mitteilungen“ (1855 – 2004), проф. Анастас Иширков публикува своята статия „Етнографска карта на българизма на Балканския полуостров през 1912 г.“ (Ischirkoff, 1915). Приложената

карта към статията (Сн. 2) е изработена в съавторство с Любомир Милетич, Беньо Цонев, Йордан Иванов и Стоян Романски. Тя отразява „разпределението на българите по време на Балканската война (през 1912 г.)“ (Ischirkoff, 1915, p. 342) и е създадена на базата на проведените преброявания на населението през 1905 и 1910 г. (р. 342). Милетич, Цонев, Иванов и Романски допълват данните за всички населени места в Царство България в старите му граници, чрез допълнителни проучвания² на Източна Тракия, Македония, Румъния и Добруджа, Българска Моравя и Български Тимок (р. 342). За да бъде направена правилна оценка на тази карта и да се докаже нейния принос в етнографското картографиране в европейски мащаб, е необходимо допълнително проучване в Държавния архив и Архива на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Поради усложнената епидемиологична обстановка заради COVID-19, за съжаление такова проучване не бе направено, но предстои.

В същата 1915 г. от печат излиза и „Народописна карта на нова Румънска Добруджа“ (Сн. 3), изработена от акад. Стоян Романски. По своята същност тя е етнографска карта и включва всички народности, които населяват Южна Добруджа (Пейков, 2019).

До 30-те години на ХХ в. в България картографирането като средство за изразяване на етнографски данни е използвано основно по антропогеографската линия. Карти можем да открием в студияте: „Българите в Македония. Издирвания за тяхното потекло език и народност“ (Иванов, 1915, с. CVII-CVIII), „Българите в Серско поле“ (Георгиев & Шишков, 1918, с. 89-90), „Кюстендилско краище“ (Захариев, 1918), „Македония в образи“ (Милетич, 1919 с. 336), „Тракия преди и след Европейската война“ (Шишков, 1922, с. 180) и др. Всички тези карти имат основно илюстративен характер, като допълват изказаното в студияте съдържание. Тяхната точност и доказателствена стойност, както на повечето карти от този период в цяла Европа, е много ниска. Макар те да носят етнографски привкус, не трябва да забравяме, че са изработени от специалисти по антропогеография, която е част от географската наука. Антропогеографската парадигма е много ясно определена от Иван Батаклиев, който казва: „Географът ще разглежда един исторически или етнографски елемент не заради самия него, както това става в историческата или етнографската наука, а за нуждите на географията, което значи не по-подробно и по-друг начин“ (Батаклиев, 1929, с. 334).

² Според статията на Иширков става въпрос за проведени интервюта от Милетич с „бежанци от всички български села в Източна Тракия“, данни от „многократните пътувания“ на Йордан Иванов в Македония, теренни проучвания на Стоян Романски по „експанзията на българите в Румъния“ и лингвистичните изследвания на Беньо Цонев сред „турлаците“ от двете страни на Българо-Сръбската граница (Ischirkoff, 1915, p. 342). Повече информация за изследването на Беньо Цонев е публикувана в същата статия на Иширков, в частта „Езикова граница между българи и сърби“ (Ischirkoff, 1915, pp. 342-343).

Започнатата от антропогеографите линия води до развитието на широка краеведска работа в посока поселищно-географски проучвания в България, които в голямата си част съдържат етнографски данни. В тези краеведски издания могат да бъдат открити карти, но за съжаление такова проучване от мен не е направено. Обширен преглед на литературата в тази посока е изготвен от Петър Стефанов в поредицата от статии „Приноси на българските географи за развитието на краезнанието“ (2007; 2008), както и в статията на проф. Марин Ковачев „Поява и развитие на краезнанието в България“ (2007).

Заклучение

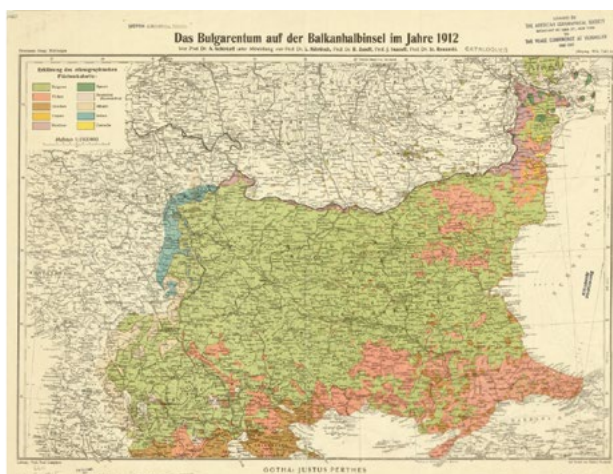
Както бе споменато още в началото поради ограничения в обема на настоящото издание, статията разглежда само идейните ядра, довели до употребата на карти в полето на етнографията и фолклористиката до 30-те години на XX в. Преодоляването на антропогеографската парадигма идва едва в края на 20-те и началото на 30-те години на XX в. и се свързва с името на Христо Вакарелски. Неговите идеи изложени в програмната статия от 1933 г. „Проект за български фолклорен атлас“, поставят началото на етнографското картографиране в България. От тогава до сега са минали близо 90 години, но те и до днес остават нереализирани. Въпреки това, етнографското картографиране става широко употребявана практика сред етнографи, етномузиколози и фолклористи. Приложението на идеите на Христо Вакарелски в изследванията на Мария Велева, Вера Венедикова, Васил Маринов, Мария Самоковлиева, Елена Стоин, Николай Кауфман, Славка Гребенарова, Наталия Рашкова, Румян Коларов, Николай Колев, Тошо Спиридонов и други остава предмет за бъдеща научна дискусия.



Сн. 2. Етнографска карта на българизма на Балканския полуостров през 1912 г. (Ischirkoff, 1915, p. taf. 44)



Сн. 1. Карта на типовете хаванчета и трошачки за типер сред шведския фолклор (Lithberg, 1918, 7)



Сн. 3. „Народописна карта на нова Румънска Добруджа“ (Романски, 1915)

Използвана литература:

- Арнаутов, М., 1968. *Очерци по българския фолклор*. София: Български писател.
- Батаклиев, И., 1929. Към въпроса за антропогеографските изследвания в България. *Училищен преглед*, XXVIII(3), с. 322-342.
- Българското географско дружество, 1933. Проф. д-р Атанас Тодоров Иширков. *Известия на българското географско дружество. Сборник в чест на Анастас Т. Иширков по случай 35-годишната му професорска дейност*. София: Държавна печатница.
- Вакарелски, Х., 1933. Проект за български фолклорен атлас. *Известия на българското географско дружество. Сборник в чест на Анастас Т. Иширков по случай 35-годишната му професорска дейност*. София: Държавна печатница, с. 127-138.
- Венелин, Ю., 1889. Две писма от Юрий Иванович Венелин до Васил Априлов. *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, Кн. I*. София: Държавна печатница, с. 176-190.
- Георгиев, Й. и Шишков, С., 1918. *Българите в Серско поле*. Пловдив: Печатница „Хр. Г. Данов“.
- Дюлгеров, С., 1976. *Картография*. София: Държавно издателство „Техника“.
- Захариев, Й., 1918. Кюстендилско краище. *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина*, Том XXXII.
- Захариев, Й., 1928. Упътване за Антропогеографски изследвания в България. *Приложение към сп. „Училищен преглед“*, XXVII (6).
- Иванов, Й., 1915. *Българите в Македония. Издирвания за тяхното потекло език и народност*. София: Държавна печатница.
- Иширков, А., 1906. Упътване за изучаване селищата в българските земи. *Училищен преглед*, XI (2), с. 217-226.
- Ковачев, М., 2007. Поява и развитие на краезнанието в България. *География* 21, 6, с. 20-24.
- Милетич, Л., 1919. *Македония в образи*. София: Държавна печатница.
- Пејков, С., 2019. *Морски вестник. За морска политика, бизнес и култура - Карти и лоци*. Достъпно на: http://www.morskivestnik.com/mor_kolekcii/karti_i_locii/romanski.html [Посетен на 29 октомври 2020].
- Раковски, г. С., 1859. *Показалец или ръководство, как да се изисквътъ и издирятъ най-стари черти нашего бытия, языка, народопокорения, старого ни правления, славнога ни прошествия и прч*. Одеса: Типографіи П. Францова.
- Романски, С., 1915. *Народописна карта на нова румънска Добруджа*. Бургас: ДА „Тракия“ – МТКЦ „Геопан“.
- Стефанов, П., 2007. Приноси на българските географи за развитието на

краезнанието. *География*'21, 6, с. 25-30.

Стефанов, П., 2008. Принос на българските географи за развитието на краезнанието. *География*'21,1, с. 13-20.

Стоянова, В. и Методиева, г., 2015. История и развитие на Антропогеографията във водешите географски школи и България. *Електронно списание „Онгъл“*, VII (11), с. 174-186.

Стоянов, П., 2015. Съвременно развитие на Антропогеографията. *Електронно списание „Онгъл“*, VII (11), с. 1-44.

Тумангелов, Б., 1976. Етнографското картографиране и Историко-Етнографския атлас на България. *Българска етнография*, 2 (1), с. 5-18.

Шишков, С., 1922. *Тракия преди и след Европейската война*. Пловдив: Печатница „Хр. Г. Данов“.

Шишманов, И., 1889. Значението и задачите на нашата етнография. *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина*, кн. I, с. 1-64.

Varabás, J., 1963. *Kartográfiai módszer a néprajzban*. Budapest: Akadémiai Kiado.

Bratanic, B., 1959. Bericht iiber die volkskundliche Kartographie in Jugoslawien. In: *Konferenz für volkskundliche Kartographie in Linz a. d. D. 11.-13. Dezember 1958*. Linz: Zentralstelle für den Volkskundeatlas in Österreich, 1959, pp. 44-49.

Çatalhöyük Research Project, 2020. *Çatalhöyük Research Project*. Достъпно на: <http://catalhoyuk.com/site> [Посетено на 13 абеуем 2020].

Erman, A., 1870. Ethnographische Wahrnehmungen und Erfahrungen an den Küsten des Berings-Meerer. *Zeitschrift für Ethnologie*, Issue 2, pp. 369-393.

Hettner, A., 1910. Die Eigenschaften und Methoden der kartographischen Darstellung. *Geographische Zeitschrift*, 16, pp. 12-28.

Ischirkoff, A., 1915. Ethnographische Karte des Bulgarentums auf der Balkanhalbinsel im Jahre 1912. In: *Petermanns Geographische Mitteilungen*, 61, pp. 339-343.

Kretschmer, I., 1965. *Die thematische Karte als wissenschaftliche Aussageform der Volkskunde. Eine Untersuchung zur volkskundlichen Kartographie*. Bad Godesberg: Bundesanstalt für Landeskunde und Raumforschung.

Krohn, J., 1883. *Suomalaisen kirjallisuuden historia, Ensimmäinen osa: Kalevala*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Krohn, K., 1909. Über die finnische folkloristische methode. In: *Finnisch-ugrische Forschungen*, 10, pp. 33-43.

Krohn, K., 1926. *Die folkloristische Arbeitsmethode: Begründet von Julius Krohn und weitergeführt von nordischen Forschern, erläutert*. Oslo: Aschehoug.

Lehmann, J., 1904. *Die Pfahlbauten der Gegenwart, ihre Verbreitung und genetische*

Entwicklung, mit 2 Karten und 14 Abb. Wien: Druck Von Friedrich Jasper.

Lithberg, N., 1918. Mortlar och pepparkrossare hos svensk allmoge. In: *Fataburen: Kulturhistorisk tidskrift*. Stockholm: Nordiska museets förlag, pp. 1-20.

Meece, S., 2006. A bird's eye view - of a leopard's spots. The Çatalhöyük 'map' and the development of cartographic representation in prehistory. *Anatolian Studies*, Vol. 56, pp. 1-16.

Monmonier, M., 1993. *Mapping it out: expository cartography for the humanities and social sciences*. Chicago, USA: The University of Chicago Press.

Moszyński, K., 1934. *Atlas kultury ludowej w Polsce*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.

Pessler, W., 1906. *Das altsachsische Bauemhaus in seiner geographischen Verbreitung*. Braunschweig: Druck von Friedrich Biemeg und Sohn.

Pessler, W., 1932. Die geographische Methode in der Volkskunde. *Anthropos*, 27(5/6), pp. 707-742.

Ratzel, F., 1891. *Anthropogeographie: Die geographische Verbreitung des Menschen*. Stuttgart: Verlag Von J. Engelhorn.

Riedel, J., 1872. Nord-Selebesche Pfahlbauten. *Zeitschrift für Ethnologie*, 4, pp. 193-197.

Schurtz, H., 1900. *Das afrikanische gewerbe*. Leipzig: B.G. Teubner.

Thrower, N., 2008. *Maps and civilization: cartography in culture and society*. Chicago: University of Chicago Press.

Wiegelmann, G., 1961. *Arbeitstagung über Fragen des Atlas der deutschen Volkskunde im Institut für geschichtliche Landeskunde der Rheinlande an der Universität Bonn vom 27. April bis 29. April 1961. Protokollmanuskript (10 Karten u. Abb.)*. Bonn: Arbeitsstelle des Atlas der deutschen Volkskunde.

Калуш – между лечението, културното наследство и сцената*

Анна Щърбанова**

Резюме: Обредът „Калуш“ е сред тези фолклорни явления, чието изучаване поражда повече въпроси, отколкото отговори. Това е така заради строго пазените тайни в миналото, периодичните прекъсвания на практиката и условността на възстановките след средата на XX в. Калушарска игра можем да видим днес, макар и на сцена. Повод за поредно преосмисляне е „Първи събор на калушарските дружини, 2019“, който се провежда през август 2019 г. в село Хърлец, община Козлодуй, област Враца. В текста са проследени трансформации в миналото и съвременността, както и някои паралели с румънската калушарска игра. Обект на внимание са устойчивите елементи на обредния комплекс в променящия се контекст и функционалност.

Ключови думи: Калуш, обред, танц, контекст, събор, нематериално културно наследство

Изследователският ми интерес към калушарите датира от 80-те години на XX в. За първи път имах шанса да наблюдавам изпълнение на калушари на сцена на Националния събор на народното творчество в Копривщица през 1985 г. Веднага изтичах да правя интервюта с участниците на поляната зад сцената. За съжаление, в онези години не разполагах с видеокамера. Навлизането на съвременните технологии в изследователския терен впоследствие даде възможност за натрупване на емпирични материали, които позволяват сравнителен анализ на изпълненията през годините. Като етнохореолог фокусът ми е насочен главно към танца и проявленията на смислово натоварените движения като елемент на обредния комплекс.

През 1988 г. опитах да направя теренно проучване в с. Златия, общ. Вълчегръм, откъдето беше групата и с разочарование открих, че вече не поддържат

* Авторът благодари за подкрепата на Министерството на образованието и науката на Република България по Национална научна програма „Културноисторическо наследство, национална памет и обществено развитие“, одобрена с РМС № 577 от 17 август 2018 г.

** Доц. д-р Анна Щърбанова, Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей при Българската академия на науките

практиката, дори и като читалищна дейност. Все пак успях да поговоря с един *лаутар* (местно название за цигулар от ромски произход), който им беше свирил, както и с едно семейство. Впоследствие е създадена нова група, която представя сценична адаптация на обряда „Калуш“ на различни събития и фестивали. Според мен има връзка между съживяването на тази практика и нейното популяризиране в книгата „Русалийски обред „Калуш“: история и преживявания“ на местния краевед Веселин Патрашков, който е наблюдавал обряда като дете през 30-те години на ХХ в. (2015).

През 2001 г. организирах международно теренно изследване на калушарите в България в селата Лиляче и Хърлѐц, област Враца по молба на Анка Джуркеску, изключителен познавач на румънския танцов фолклор и в частност на калушарските танци. Тогава тя ръководеше нашата работна подгрупа за теренни изследвания. На терен бяхме 9 участници от Англия, България, Дания, Италия, Канада, САЩ, Украйна. Резултатите представихме през следващата година на панел на 22-рия симпозиум на Изследователската група по етнохореология към Международния съвет за традиционна музика (ICTM) в Сегед, Унгария. По-късно с Анка Джуркеску публикувахме свои изследователски интерпретации на терена (Giurchescu, 2005, Щърбанова, А., 2005).

Следващата ми среща с *Калуша* на Хърлѐц, този път по документи, беше във връзка с тяхната кандидатура за вписване в Националната представителна листа на нематериалното културно наследство на България през 2008 г. Това беше първата селекция по националната програма „Живи човешки съкровища“. Представителният списък с елементи на нематериалното културно наследство в България се изготвя от 2008 г. насам и попълва въз основа на Национална система „Живи човешки съкровища“. Селекцията за Представителния списък протича на два етапа – регионален и национален и се прави на базата на Регистъра на нематериалното културно наследство в България. Регионалният включва преглед на номинации с елементи на нематериалното културно наследство, постъпили във всяка от 28-те области на страната и излъчване на една областна кандидатура за участие на национално ниво. *Калушът* на с. Хърлѐц беше избран на областно ниво. От достигналите до втория етап кандидатури се излъчват пет, които се вписват в Представителен списък с елементи на нематериалното културно наследство. И така кандидатурата на с. Хърлѐц, озаглавена „Калуша – стародавен обред, запазен за поколения“, подадена от местното народно читалище „Никола Йонков Вапцаров – 1927“, стана една от първите пет равностойни елемента вписани в него.

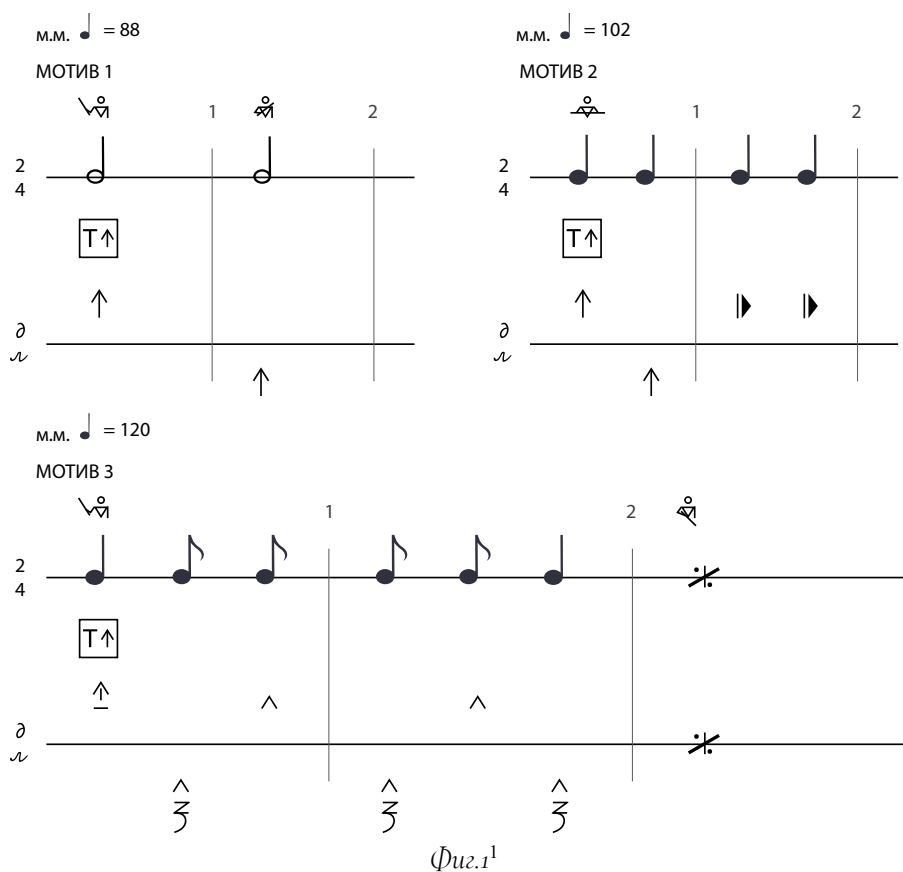
Вероятно интересът от представител на БАН и на чужди изследователи е изиграл някаква роля за потвърждаването на важността в поддържането на обряда, макар и като танцова практика. Официалното признание на тази дейност

като културно наследство, наградите от участия по фестивали, а и дълбокото усещане за практиката като част от локалната идентичност им дава енергията да се заловят с организацията на „Първи събор на калушарските дружини, 2019“. Тази среща е конкретното събитие провокирало настоящото изложение. Тя се проведе на 23 август 2019 г. в с. Хърлѐц под надслов „Калуш – танц за здраве“, който подказва съвременното възприятие, осмисляне и афиширане на явлението като танц.

Към настоящия момент сценична интерпретация на обреда се практикува от групите на селата Златия и Хърлѐц. Във времето сме били свидетели, а и от разкази знаем, че дружините се разпадат и пак се събират в променен и подмладен състав. Организаторите и аз се надявахме на следващата среща групите да са повече. Изданието на събора през 2020 г. отпадна заради пандемията от COVID-19, а за август 2021 г. няма записани нови участници от България.

През 2019 г. в програмата на събитието участва детска градина „Слънчице“ от с. Остров и Детска градина №3 от гр. Александрия, Румъния. В стремежа си да издирят всички, изпълняващи калушарски игри състави, организаторите бяха поканили детско-юношески танцов ансамбъл „Пламъче“, гр. София, с ръководител Ивайло Първанов. Музикално-танцовото произведение „Калушари“, музика Иван Мечкаров, хореография Ивайло Първанов (Atanas Piriakov, 2017), е създадено през 2017 г., въз основа на писмени описания (Арnaudов, 1972; Маринов, 1994) и наблюдение на групата от с. Хърлѐц на Национален фолклорен събор „Леденика“ през същата година.

Основен акцент в програмата бяха двете „действащи калушарски дружини“ – фолклорен танцов състав „Калушари“, с. Златия (Калина Николова, 2019) и състав за автентичен фолклор „Калушари“, с. Хърлѐц (Калина Николова, 2019а). Понятието „действащи калушарски дружини“ е още в употреба, въпреки че сегашните състави са възприели сценичната адаптация и не са виждали изпълнение на цялостния обред в оригинален контекст. В основата на играта са три танцови мотива, които характеризират обреда „Калуш“ (Фиг. 1).



Фиг.1¹

Тези основни танцови мотиви изпълняват двете групи от с. Хърлѐц и от с. Златия, като ги редуват в различна последователност и пространствена ориентация. В с. Хърлѐц вторият мотив се изпълнява и в посока назад. И в двата случая се придържат към основната форма на игра в кръг около „болния“. Тук дори „разходката“ – първият мотив е в кръг, въпреки че в някои сценични адаптации, които съм наблюдавала през годините по фолклорни събори, се проигрва и ходене в редици по двама. Спазва се правилото да не се ловят за ръце. В други селищни варианти е имало хващане през тояга, за уше (ухо), или лява за лява ръка, но различно от обичайното ловене на хоро.

Оригиналната игра на калушарите е част от обреден комплекс, който включва подготовка, изолация от общността, спазване на мълчание, клетва и обиколка на къщи, в които има болни от *русалска болест*. Вярвало се, че през русалската неделя (седмицата след Петдесетница), когато ходят калушарите, те са във връзка

¹ Кинестенограмите (по системата за описание на телодвиженията Кацарова-Илиева) на танцовите мотиви са изработени от Ивайло Първанов чрез К-БЕИС (Компютърно-базирана етнохореоложка информационна система) (Първанов, 2021).

с *русалиите* (локална разновидност на самодивви), които причиняват, но и лекуват тази болест. Те се описват като момци, починали преди да се оженият и затова нощем се чува самодивска сватба (Маринов, 1994; Георгиева, 1983). Самодивите много обичали да танцуват. Танцът им се описва като летене, вятър, вихър, водовъртеж. Самодивското хорище, мястото където играят самодивите, е очертан кръг от изгоряла, пожълтяла трева. Човек не бива да стъпва там – ще изгуби разсъдък, ще го *маносат*. Калушарите също очертават своя неприкосновен кръг с играта си. Който наруши забраната и влезе да оскверни кръга се разболява, а може и да умре. Вярва се, че болестта получена от русалките и самодивите, е наказание за неспазване на забрани през Русалската седмица.

Играта в кръг около болния става основен „сюжет“ на сценичното представяне на обреда. В центъра на този кръг има паничка с оцет, вода, зърна, сол, може да има и вълна, конски амуниции или каквото стопаните желаят. Обикновено слагат стръкове чесън и пелин, тъй като хората вярват, че *обиграният* чесън и пелин имат чудодейна сила и калушарите им раздават по стръкче за здраве.

За танцуването, като елемент на обреда, се изисква сръчност и издръжливост. Калушарите играят с часове и дни интензивно, поддържайки ритъм, темпо, динамика, с изразходване на огромна енергия – физическа и психическа. Затова допринася предварителната подготовка, клетвата, мълчанието, изолацията, различни техники за съхраняване и умножаване на енергията.

Характерно за калушарската игра е многократното повторение на един мотив – музикален и танцов. Това е дъвен способ за изпадане в състояние на променено съзнание, което осигурява връзка между видимия и невидимия свят – основна функция на калушарския танц в неговия запазен по-старинен вариант в България. Цялата игра, смяната на стъпки и темпо, процесът на ускоряване, момента на счупване на гърнето с вода – всичко това се командва от водача и чрез музиканта. Днес на сцената като че ли водачът на групата, наречен *ватаф* просто присъства, но няма особена роля в комуникацията, тъй като всичко е уточнено по време на репетициите. При сценичната адаптация се пресъздават обредните роли в калушарската дружина и „болния“, който ще бъде подложен на лечение чрез калушарска игра. Избира се един от калушарите, който да припада в момента на оздравяване на болния. В миналото това е преценявал ватафът по време на самата игра. Изборът се е правил според моментното състояние на калушаря. Но той е и някак предопределен, тъй като е свързан с индивидуалната податливост към „припадане“.

За мен беше много любопитно да установя, че има приемственост/наследяване на ролеви функции при практикуването на обреда в миналото и в съвременното сценично пресъздаване. Съществуват роднински връзки между членовете на калушарските дружини от различни поколения, както в традиционната кул-

тура, така и сега. Това е хипотеза, която ще проверяваме при следващи теренни проучвания. Участниците във възстановката на обряда от с. Хърлец през 2001 г. са споделяли, че сценичната роля на този, който припада е поверена на внук на калушаря, който някога е припадал. Предстои да разберем, дали това е случайно или е правило, с което още се съобразяват.

Устойчиви елементи в пресъздаването на обряда на сцена при двете български групи са поддържането на атрибути и облекло. И двете групи са със знаме и тояги. През 2001 г. участниците в с. Лиляче ми разказваха как си правят звънчетата от бирени капачки, но дори това осъвременяване запазва функционалността, свързана с подчертания от метален звук ритъм на стъпките.

Друг устойчив белег при сценичната адаптация на българските групи е недопускането на жени и деца в калушарската дружина, нещо, което в Румъния отдавна не се спазва. По отношение на полов и възрастов белег лечителният аспект на калушарската игра у нас е по-консервативен и компромис се допуска само с възрастта. Изпълнява се от по-възрастни мъже, но не и от деца.

Според доминиращата семантика в Румъния има два основни типа калушарски танци: лечителни и оплодителни/фалически, свързани с аграрно-оплодителната и предпазна функция. Вера Прока-Чьорта (хореограф, танцьор, изследовател, събирач на румънски народни танци, създава румънска танцописна система и издава събрани от нея колекции с румънски народни танци) приема обряда „Калуш“ главно като акт, осигуряващ плодородието на земята, която се култивира от мъже (Proca-Ciortea, 1978). Голямата част от земеделските празници и обреди по света, както и калушарските игри от втория тип са свързани с фалическият култ/символика. Фалически смисъл имат имитативните движения с гротесков характер в румънската игра *Раца* (Патокът). Те проиграват идеята за съвкупление с движения и с пръскане с вода от устата по четирите посоки на света. Самите стъпки наподобяват патешкото ходене с поклащане и повъртване на задните части. У нас се срещат хора с название *Раца* в Североизточна България. Калушарите в България като че ли са съхранили по-видимо и по-осезателно лечителния аспект.

Калушарската обредност в Румъния е структурно и семантично отношение, много повече развива аграрно-оплодителната линия, докато в българските варианти тя само се загатва от персонажа на *мутия* (немия).

Мутият е маскараден тип гротесков персонаж от калушарската дружина, характерен за Румънските калушари, който се среща и в някои селищни варианти на обряда в България. Движенията му са имитативни, гротескови, комични, но главно със сексуален подтекст и имат фалически смисъл. При румънските калушари ролята на *мутия* е много по-развита и по-значителна. Цялото разиграване на идеята за плодородие и плодovitост е аналогично на това при маскарадите

игри. Поради своята жизненост и адаптивност към осъвременяване карнавалното е по-отворено към импровизационно развитие на танцовата форма при румънските групи за разлика от по-консервативното поддържане на няколко основни танцови мотива, свързани с лечителния аспект на българските локални варианти.

Музиката и танцът с фините си вибрации и трептения спомагат за контактуване с отвъдното и за преминаване между двата свята, между тук и отвъд. Забързването, ускоряването на играта, *запойването* (ватафът дава на всички калушари да отпият от оцета с билки и чесън), билките, вярата, клетвата, довеждат до гранично, подобно на транс състояние с припадане, а с това до магиката на лечителството.

Хората вярват, че по време на игрите, калушарите имат досег със свръхестествени сили, че контактуват с отвъдното, откъдето получават свръхиздръжливост, енергия и лечителна сила.

Избраното време за провеждане на „Първи събор на калушарските дружини, 2019“ в село Хърлѐц, в края на август не е свързано Русалската неделя, а със събора на селото на Св. Богородица. Получава се едно любопитно преплитане на традиция и съвременност.

Теренът днес предлага нови изследователски предизвикателства. При променящия се контекст възникват нови проблеми, различни от тези, които целят реконструкция на традиционния инвариант и локалните му варианти в миналото. За мен съвременната практика провокира редица въпроси, чиито отговори ще продължа да търся при бъдещи проучвания. Те са свързани със съпоставяне на основни правила преди и след сцената. Например: как се прилагат изискванията за избор на ватаф; как се разпределят или наследяват „обредни роли“ при сценична адаптация; ще се възстановят ли дружини от други селища; ще се поддържат ли възстановките в същия вид или ще се намеси хореографска интерпретация, както виждаме това при румънските детски групи – гости на празника; какво се случва с танцовия стил; какво се случва с музикалната тъкан на обряда, когато традиционните за времето си цигулка и гудуче се заменят с акордеон и тъпан; Съчиняват ли се нови танцови мотиви или се забравят и старите и др.

В крайна сметка от цялата мистична обредност днес е останала сценично представената калушарска игра. На много места липсата на музикант е довела до отмиране на танцовите традиции. Засега в с. Хърлѐц са решили този проблем с тъпан и акордеон, а това влияе на етоса на танца.

В публиката имаше много деца. Говорих с някои от тях и те споделиха, че не са виждали калушари преди. Така се оказва, че съборът не е само повод за концертна изява, а и шанс на общността да се запознае със собственото си културно наследство.

В миналото калушарската игра е повлияла и в структурно и в стилово от-

ношение танцовия фолклор на Северозапада. Танцовият мотив от обредната калушарска игра се отделя като самостоятелна единица и се превръща в основа за трансформиране в празнично хоро, наречено *Калуша* и *Калушарската*. Този тип промяна се случва в рамките на селищната култура и междуселищния обмен и е различен процес от сценичната адаптация.

Използвана литература:

Арнаутов, М., 1972. *Студии върху българските обреди и легенди. Том 2: Кукери и русалии. Вградена невеста*. София: Издателство БАН.

Георгиева, Ив., 1983. *Българска народна митология*. София: Издателство „Наука и изкуство“.

Калина Николова, 2019. *Първи събор на калушарските дружини, 2019*. [YouTube] Достъпно на: https://www.youtube.com/watch?v=DdKtI6yуq_I [Посетен на 22 юни 2021].

Калина Николова, 2019а. *Първи събор на калушарските дружини, 2019*. [YouTube] Достъпно на: [https://www.youtube.com/watch?v=2\]o62XxIfFE](https://www.youtube.com/watch?v=2]o62XxIfFE) [Посетен на 22 юни 2021].

Маринов, Д., 1994. *Народна вяра и религиозни народни обичаи*. София: Издателство на БАН.

Патрашков, В., 2015. *Русалийски обред „Калуш“: история и преживявания: Златия. В. Търново: Фабер*.

Първанов, И., 2021. *Дигитален атлас на българския танцов фолклор. Зони на разпространение според теренните проучвания в етнохореологията. Дисертационен труд за присъждане на научно образователна степен доктор*. ИЕФЕМ – БАН, София.

Щърбанова, А., 2005. *Един щрих към калуша днес. В: Проблеми на българския фолклор - том 10. Фолклор, идентичност, съвременност*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.

Atanas Piriankov, 2017. *Wisla 2017 – Kaloshari*. [YouTube] Достъпно на: <https://www.youtube.com/watch?v=LHSr1u0RYDY> [Посетен на 22 юни 2021].

Giurchescu, A., 2005. *Report on Bulgarian 2001 fieldwork kalushari. Dance and society: dancer as a cultural performer: re-appraising our past, moving into the future*. Budapest, Akademiai Kiado: European Folklore Institute.

Proca-Ciortea, V., 1978-1979. *The Căluș Custom in Romania. Tradition-Change-Creativity. Dance Studies 3*, pp. 1-43.

Съвременни форми на приемственост на старата тамбурджийска традиция от Югозападна България*

Петьо Кръстев**

Резюме: Статията анализира елементите на фолклорната инструментална практика на свирене на *дрънка* (тамбура) от с. Брезница, Гоцеделчевско и проследява някои форми на приемственост на старата тамбурджийска традиция. Предаването на специфичните техники се случва чрез процес, различен от утвърдения модел на професионално образование, наложен при преосмислянето на фолклорната музика. От тази гледна точка се наблюдава взаимодействие между старинни принципи на музициране и техния съвременен трансформиран вариант.

Ключови думи: инструментална традиция, тамбура, приемственост

Съществуването на стари форми на музициране в условията на съвременно и глобално общество носи потенциал за богати изследователски перспективи. Фолклорната музика на Югозападна България привлича интерес с все още запазени и функциониращи традиционни изпълнителски практики. Такъв пример е тамбурджийската музика. Тамбурата е традиционен „струнно-дрънков инструмент с няколко звучащи тела (струни), които се привеждат в трептене чрез дърпане (дрънкане) посредством междинно спомагателно оръдие – пластинка“ *plestrum* (Джуджев, 1975, с. 106-107; Атанасов, 1977, с. 160-161). Особено разпространена е в региона на Югозападна България и Велинградско. Моите наблюдения (от 1998 г. до днес) върху тамбурджийската традиция са свързани с проблемите на инструменталната техника, изпълнителските стилове, взаимодействието между вокална и инструментална музика, процесите на развитие. Съществен момент в изследователските ми интереси представляват механизмите на приемственост на инструменталната традиция в съвремието. Факт е, че старинният стил съществува едновременно с различни нови явления. Те са провокирани

* Авторът благодарни за подкрепата на Министерството на образованието и науката на Република България по Национална научна програма „Културноисторическо наследство, национална памет и обществено развитие“, одобрена с РМС № 577 от 17 август 2018 г.

** гл.ас. д-р Петьо Кръстев, Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей при Българската академия на науките

основно от навлизането на западноевропейската музикална система, чрез професионалното музикално образование, изкуството на фолклорна основа и неговите професионални и любителски институции – фолклорни ансамбли, оркестри от народни инструменти, групи за фолклор и др.

Едно от селищата, които са образец на добре запазена до днес фолклорна музикална култура е село Брезница – Гоцеделчевско. Брезнишката *дрънка* (така наричат инструментата местните изпълнители) е от най-старинните разновидности на тамбурата, запазени до днес. Тя е двуструнен инструмент. Настройването е на интервал чиста кварта между първа и втора струна. Звукоредът е нетемперирани, най-близък до степените на дорийския лад – „старобитна тамбура с диатонична тонова редица“ (Качулев, 1952, с. 109). Звукоизвличането се получава чрез пластина, изработена от черешова кора, наричана от музикантите *тезане*.

Елементи на фолклорната инструментална практика

Стиловите белези на брезнишката традиция на свирене се определят от няколко основни особености, продиктувани от устройството на инструментата, спецификите на инструменталната техника, ритмичната и мелодична организация. Друг важен компонент е функцията на *дрънката* в традиционната музика – за съпровод на мъжки епически песни, като в повечето случаи музикант и певец са едно и също лице. От тази гледна точка би могло да се каже, че изпълнението в неговия традиционен вариант, включващ песен и свирене е неразчленима цялост, където отделните елементи са органично интегрирани в единен процес. Инструменталната техника например е свързана с ритмичната организация и структурирането на интонационни ритмоформули, при които основният формообразуващ принцип е остинатото (*ostinato*) – редуване на кратки построения, които рамкират песенето. Мелодичната организация на инструментално-песенната форма е определена от спецификите и тоновото съдържание на музикалния инструмент и неговото настройване. Нетемперираният характер на музикалния строй и звукоредът на инструментата, най-близък до степените на дорийския лад (при тоника – главната, пета позиция на първа струна, наричана от изпълнителите *баи перде*), определят тоновото съдържание на песните. Един от основните елементи на инструменталната техника е свиренето с бурдон (*bourdon*) – мелодичната линия се изпълнява обикновено на първата струна на *дрънката*, едновременно с непрекъснатото звучене на свободната „празна“ втора струна. Бурдонът се повлиява от линейното развитие на песенната мелодия, като при временни опори на втора или трета степен на лада, чрез „двоен гриф“ (едновременен натиск върху двете струни с показалец и безименен пръст или палец и среден пръст, или едновременен натиск с безименен пръст върху двете струни) временно се променя – „Мехмед Караахмед – „Теллерино вика Фатме“ (Boyoukli, 2012).

Тези особености на стария модел на свирене на *дрънка* съществуват паралелно с обновяващи инструменталния стил елементи. Някои от тях са: навлизане на съвременни разновидности на тамбурата и съответно промяна на техниката, продиктувана от музикалния строй в равномерна температура на новите инструменти; отпадане на свиренето с бурдон; навлизането на хармонико-ритмичен съпровод с тризвучия и четиризвучия с терцов и квартов строеж, изпълнявани от съвременната четириструнна (четири двойки струни) тамбура и др.

Модел на предаване на традицията

В сложното взаимодействие на тенденции и процеси от миналото и съвременността, интерес представляват формите на предаване на старата тамбурджийска традиция в естествена среда. Ярък пример в това отношение са изпълненията на Салих Буковян. Финансист по професия, той проявява интерес към изучаване и усвояване на традиционната култура на село Брезница. Ръководи групи за женско двугласно пеене и за мъжко епическо пеене, които представят своята култура на национални и международни фестивали. През 2019 г. тези формации спечелиха голямата награда – „Златна брадва“ на 51-я Международен фестивал на планинския фолклор в гр. Закопане, Полша. Салих Буковян е носител на диплома „За опазване на древни национални традиции“ от Международния фестивал на изкуството бахши – гр. Термез, Узбекистан. Интересите му към *дрънката*, нейната функция и музиката, която тя изпълнява се коренят в първоначалната идея за дълбоко познаване, стремеж за съхранение и отстояване на селищна идентичност. В по-късен етап те преминават към овладяване на инструментална техника, репертоар и интерпретиране на мъжката епическа традиция. Задълбоченият му интерес провокира желание за осмисляне и преоткриване на локалната култура, чрез професионалното музикално и етномузиколожко образование. В момента Салих Буковян е студент във Факултета по изкуствата към ЮЗУ „Неофит Рилски“, Благоевград, специалност „Изпълнителско изкуство – народно пеене“.

Основните носители на традицията, от които Салих Буковян наследява местния вокално-инструментален маниер, са Мехмед Арифат Караахмед (1924 – 2000) и Исмаил Мустафа Заим (1930 – 2019) (Войчук, 2009). Те са от най-ярките представители на тамбурджийския стил в Брезница. Салих Буковян познава изпълненията на Мехмед Арифат Караахмед чрез запазени любителски аудиозаписи. Обучението при Исмаил Мустафа Заим е посредством директно общуване с него до 2019 г. Приемствеността при традиционното свирене на *дрънка* преминава през различни етапи. Формите на обучение не се извършват чрез установените от професионалното образование принципи и механизми, а чрез **интуитивно, слухово, моторно-механично подражане**.

Началният етап е свързан с овладяване на позицията на ръцете върху инструмента по отношение на интонационно-ритмичната организация на инструменталния звук – установяването на основната позиция – *баши перде*, която е своеобразният център – тоника на звукоредите на песните. Тази позиция (получена чрез натиск на показалец, обикновено на лявата ръка) образува интервал чиста октава със свободно звучащата „празна“ втора струна. Първоначалната фаза включва заучаване на някои основни ритмични модели, които се отнасят до звукоизвличането и позицията на ръцете върху инструмента. В следващ момент вариантите на ритмично движение се съчетават интуитивно със смяна най-често на показалец и среден пръст на лява ръка върху съседни позиции. По този начин се структурират **остинатните**¹ форми на движение, които съчетават в себе си характерен ритъм и специфична интонационна формула. Така се синхронизират движенията на пръстите на лявата ръка и движението на *тезането*.

Остинатните модели са основен, изграждащ свиренето елемент. Те създават инструменталното „движение“, необходимо за организация на цялостната форма като разчленяващ и обединяващ структурата фактор – интермедийни построения между строфите на песента, понякога и между песенните фрази. От тази гледна точка заучаването и овладяването на тези фигури е важен фактор при свиренето на *дрънка*. При по-майсторските изпълнения интонационната ритмоформула се обогатява от специфичен инструментален похват – „двоен гриф“. Постигането на този елемент е знак за навлизане и опознаване на инструменталната техника (Пр.1).

Музикална нотация за седем вариации (Вар. 1-7) на ритмичен модел. Вариации 1-4 са в 2/4 такт с темпо обозначенията $\text{♩} = 60-80$. Вариации 5-7 са в 7/8 такт с темпо обозначенията $\text{♩} = 110-120$ и $\text{♩} = 200-220$. Нотацията показва различни ритмични модели, използвайки осми и шестнадесети нотни стойности.

Пр.1.

¹ Роялата на остинатното като формообразуващ фактор в традиционната инструментална музика е анализирано в моята монография (Кръстев, 2020).

Организиращата свиренето функция на остинатните мотиви се представя по различен начин в отделните индивидуални инструментални маниери. В изпълненията на Исмаил Мустафа Заим много често мотивът е с различна ритмична структура (и съответно различен музикален размер) от тази на песента. Той е инструменталният фактор, който различнява формата на отделни елементи (Sfenbb, 2011). В други случаи мотивите демонстрират по-висока степен на сцепление с песента, изразяваща се в единство на метроритмичната организация (Voуouikli, 2012). При усвояването на традиционното свирене от съвременните изпълнители, ритмичното единство между песен и остинатни мотиви е от определящо значение. Съвременното музикално възприятие притежава слуховия опит за осмисляне и отделяне на основните структуриращи елементи – метроритъм и мелодика.

Следващият елемент от инструментално-песенната форма е съпроводът по време на пеене. Спецификите в устройството на *дрънката*² от село Брезница определят еднотипно тоново съдържание на всички песни с малки изключения. По този начин инструментът задава интонационна рамка на песенните звуко-реди. При старите изпълнители песнето и съпроводът са част от единен вокално-инструментален процес, в основата на който са „трите звуко-художествени компонента на епическия акт – словото, инструментът и песенният глас“ (Захариева, 1987, с. 229). По този начин свиренето следи, допълва и подпомага пеенето чрез стилизиране на мелодичната линия и формите на хетерофонна линеарна вариантност (Пр. 2).

² Всички музиканти свирят със стари традиционни инструменти. В последно време Салих Буковян и неговите колеги закупуват инструменти от Република Северна Македония и Република Косово, които са с подобрена изработка на някои елементи – гриф, ключова кутия и др., но притежават същия нетемперирани, най-близък до тонов род диатоника звукоред.

$\text{♩} = 170-180$

Глас

Тамбура

5

Ни-са ша-тай Фа-те мо-ри вут-ром

10

ра-но ле-ле вут-ром ра-но Фа-те мо-ри ве-чер
 ве-чер къс-но Фа-те мо-ри по ло-
 по ло-зя-та Фа-те мо-ри по сла-

14

1. 2. 3. 4.

къс-но
 зя-та

на-та.

Пр. 2 „Ни са шатай, Фате, мори“. Изпълнява Мехмед Арифат Караахмед (Кръстев, 2020, с. 179).

Промени в моделите на музициране

При овладяването на традицията от по-младите изпълнители се наблюдава стремеж към осъзнаване на песенната мелодия като самостоятелна, отделена от съпровода структурна цялост. Това провокира стремеж към конструиране на нейната детайлна инструментална версия и съответно изпълнение по време на пеене. Вследствие на това, вокално-инструменталната фактура придобива различен от стария традиционен вариант вид. В нея ясно се различават вокална партия в унисон с нейния инструментален вариант и бурдон – свободно звучащата „празна“ втора струна или промяна на бурдона – „Помашки песни от Брезна-ца/Мома Калистана“ (Sfenbb, 2018).

Инструменталната версия на песента е предпоставка за процеси на промяна в техниките на свирене. Те бележат следващ етап в усвояването на инструменталното музициране. Фактурата е обогатена от навлизане на инструментална орнаментика. Апликатурата (комбинация от пръсти) придобива по-сложни конфигурации. По-старите изпълнители употребяват най-често комбинации между показалец и среден пръст (рядко безименен и много рядко кутре). Съвременните изпълнители въвеждат активна употреба на безименен пръст и кутре. Може би тази линия на развитие е резултат от паралелното съществуване на професионалния тамбурджийски стил, който се изучава в средни и висши музикални училища и се практикува в оркестрите от народни инструменти³.

Развитието на техниката на свирене променя и вокално-инструменталната форма на традиционната епическа песен при някои изпълнители. Инструментални варианти на песента или части от нея заменят остинатните модели като интермедийни построения – „Ahmed Bakalov GARO“ (Musov, 2015). Посредством вариационността и вариантноста на инструменталния песенен модел се изграждат построения с контрастен материал под формата на интермедии между строфите. По този начин остинатните мотиви, като една от най-ярките стилови характеристики, постепенно отпадат при развитието на стила. В изпълненията на брезнашките тамбурджии този основен отличителен белег все още присъства като част от локалния изпълнителски маниер.

Вместо заключение

Различните форми на предаване и приемственост на старата инструментална традиция определят съвременен изпълнителски модел, чиито основи се коренят в старинните принципи на музикално мислене. В настоящия момент Салих Буковян обучава музиканти – *дрънкалци* (както самият той ги нарича) от село Брезна в този инструментален стил (Whitepigeonbg, 2018). Неговият личен подход към старата тамбурджийска практика започва от провокиран интерес

³ Формирането и развитието на съвременния тамбурджийски стил от Югозападна България са подробно разгледани и анализирани в моята монография „Инструментални стилове във фолклорната музика на Югозападна България: традиция и обновление, 2020.

върху селищното и локалното, преминава през интуитивно и спонтанно овладяване на вокално-инструменталния стил и израства в професионално музикално и етномузиколожко осмисляне на старинен пласт от традиционната култура – жива практика и до днес. От друга страна моят личен изследователски подход проследява тази традиция по диаметрално противоположен път – от западно-европейско музикално образование през основите на професионалното изпълнителство, към моделите на овладяване на инструменталното фолклорно наследство.



Сн.1 Формация „Брезничани“, „Пирин пее 2018“, местността „Предел“, август 2018 г.
Автор: П. Кръстев.



Сн.2 Дрънката на Мехмед Арифат Караахмед. Автор: П. Кръстев.



Сн.3 Салих Буковян на преден план, Шабан Муса Косин зад него и Ибрахим Муса Алим – дрънкалци. С. Брезница, 25 октомври 2020 г. Автор: П. Кръстев.

Използвана литература:

Атанасов, В., 1977. *Систематика на българските народни музикални инструменти*. София: Издателство на БАН.

Джуджев, С., 1975. *Българска народна музика*. София: Наука и изкуство.

Захариева, С., 1987. *Свирачът във фолклорната култура*. София: Издателство на БАН.

Кауфман, Н., 1965. Народната музика в Пиринския край. *Известия на Института за музика*, 11, с. 194-220.

Кацарова-Кукудова, Р., 1952. Три поколения народни певици. *Известия на Института за музика*, 1, с. 43-96.

Качулев, И., 1952. Тамбурите в Разложко. *Известия на Института за музика*, 1, с. 97-124.

Кръстев, П., 2020. *Инструментални стилове във фолклорната музика на Югозападна България: традиция и обновление*. София: АИ „Проф. Марин Дринов“.

Манолов, И., 1987. *Традиционната инструментална музика от Югозападна България*. София: Музика.

Boyoukli, I., 2009. *Voices from Breznitsa 4 – Karaahmed*. [YouTube] Достъпно на: <https://www.youtube.com/watch?v=C3vs29VzCmw>. [Посетен на 26 август 2020].

Boyoukli, I., 2012. *Мехмед Караахмед – „Теллерино вика Фатме“*. [YouTube] Достъпно на: <https://www.youtube.com/watch?v=GoLdwF2XuEM>. [Посетен на 26 август 2020].

Musov, M., 2015. *Ahmed Bakalov GARO*. [YouTube] Достъпно на: <https://www.youtube.com/watch?v=GeBjA7kAdEU>. [Посетен на 26 август 2020].

Sfenbb, 2011. *Помаици песни от Бреznица/Ибраим оджа*. [YouTube] Достъпно на: <https://www.youtube.com/watch?v=OEKJ7yaJ3I>. [Посетен на 26 август 2020].

Sfenbb, 2018. *Помаици песни от Бреznица/Мома Калистана*. [YouTube] Достъпно на: https://www.youtube.com/watch?v=OuyjWPCJ_Qk. [Посетен на 26 август 2020].

Whitepigeonbg, 2018. *Пирин пее 2018_20 – Бреznица – Салих Буковян – изпълнение на грънка*. [YouTube] Достъпно на: <https://www.youtube.com/watch?v=SSFP1oR-pE>. [Посетен на 26 август 2020].

Българска и циганска група гагаузи в Ямболско – някои теренни наблюдения, констатации и хипотези*

Галин Георгиев**

Резюме: В настоящата статия обект на внимание е онази част от т.нар. „тракийски“ или „огрински“ гагаузи, която след Балканските войни се установява в град Ямбол и в други райони от Югоизточна България. Въз основа на етноложко изследване върху две сравнително обособени групи сред това население – т.нар. българи и цигани гагаузи, се дискутират промените, които настъпват в начина им на живот, както и в начина им на самоопределение от преселването до днес.

Ключови думи: гагаузи, българи, цигани, Ямбол, теренни проучвания

Настоящият текст бележи пореден етап от по-продължително и цялостно проучване върху превратната историческа съдба и динамиката в етнокултурната идентичност на т.нар. „тракийски“ или „огрински“ гагаузи, което авторът разработва от години заедно с Динка Ангелова – специалист по етнография към Историческия музей в гр. Ямбол. Изследваното население е познато и с редица други названия от различен произход (например *сургучи*, *кара гяури*, *гърци* (*урум*), *караманлии*, *зълъвци*, *качауни* и др.), а представителите му, подобно на повечето групи гагаузи, изповядват източноправославно християнство, майчиният им език е турски (в балканската му диалектна форма) и са носители на многопластова етническа идентичност (българска, гръцка, а и собствена гагаузка), двуезичен фолклор и пр. (срв. посл. Георгиев и Ангелова, 2020). Това важи особено до периода на Балканските войни и Първата световна война (1912 – 1918 г.), когато те населяват компактно хинтерланда на градовете Одрин, Лозенград, Бабаески и Хавса. След това – в пределите на България и Гърция, където огринските гагаузи се установяват в следвоенните десетилетия на ХХ в., настъпват динамични промени по отношение на техните езикови и етнокултурни изяви, които са основен

* Авторът благодарни за подкрепата на Министерството на образованието и науката на Република България по Национална научна програма „Културноисторическо наследство, национална памет и обществено развитие“, одобрена с РМС № 577 от 17 август 2018 г.

** гл. ас. д-р Галин Георгиев, Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей при Българската академия на науките

обект на внимание в следващите страници.

Новото местонахождение на част от одринските турскоезични християни, установили се в Ямбол, напълно отговаря на една от най-характерните черти на това население като цяло – градските маниери на поведение, облекло, хранене и пр. (особено у неговите групи на Балканите, срв. Матеева, 2006). Ето защо тук основната цел е да се разкрие мястото и ролята на града с неговата специфична среда, но вече в условията на националната държава, като фактор за формирането и преструктурирането на колективната памет у гагаузите, за изграждането на техните общностни стратегии за оцеляване и адаптиране, както и за взаимоотношенията им с други етнокултурни групи в Ямбол, с обществените и културни институции и пр.

Тук следва да се отбележи, че подобно на проучваните по време на предишни наши теренни експедиции села в Ямболско и Свиленградско, където живеят гагаузи, така и в самия гр. Ямбол, но в много по-голяма степен, изявата на гагаузки произход и самоидентификация е сложен процес на насладване и подредба на различни йерархични връзки и взаимоотношения (срв. и Георгиева-Станкова, 2012, с. 12-13). Веригата от информатори всъщност се навърза на базата на своеобразна социална мрежа, на кръг от хора, които особено в миналото са поддържали (и/или и в момента поддържат) контакти помежду си, обусловени от принадлежността им към една и съща родствена, но същевременно и идентификационна етнокултурна и езикова среда. Доколкото тяхната групова идентичност е белязана преди всичко от вътрешно-семеен и родови механизми за общуване и за самото ѝ формиране, то това бе и основният принцип за издирване на подходящи (според самите участници в проучването) респонденти – носители на знания и памет за гагаузите в Ямбол. По думите на нашите събеседници – такива са или вече „на изчезване“ или, както вече отбелязахме, предпочитат да не афишират тази своя (особен вид „етническа“) принадлежност. Доколкото това може да бъде показателно, според официалната статистика, през 2001 г. като гагаузи са се определили 5 човека, а вече през 2011 г. – нито един¹.

Друга важна линия за издирване на събеседници по интересуващата ни тема бе локално-пространственото им ситуиране, т.е. местообитаването им на онези части от града, които с годините, разбира се, се променят, но все пак и до днес трайно се свързват с присъствието на гагаузи и на техни наследници. Тук следва да се посочи, че както по отношение на семейно-родствената принадлежност, така и на свързаността им с определена махала, улица и пр. (т.нар. Лагера, Циганската махала, Боровец), ясно се очертава разделителната линия между две подгрупи у ямболските гагаузи. Една част от потомците на гагаузите в Ямбол и днес все още се самоопределят като такива, макар че за тях, освен културните, се изтъкват и чисто физико-антропологични разлики с околното българско и (ако можем така да се изразим) българо-гагаузко население. Става дума за

¹ По данни от Национален статистически институт. Териториално статистическо бюро – гр. Ямбол. Писмо изх. № РД- 18-2-1484/09.07.2012 г.

представителите на онази част от наследниците на ямболските гагаузи, които околните наричат *цигани*, *цигански гагаузи* и пр., и които, залагайки на по-добре запазеното си туркоезичие, на свой ред подчертават своята „гагаузкост“, сякаш negliжирайки останалите свои белези. За по-голяма яснота, изпреварвайки за момент изложението, трябва да резюмирам, че се обособяват две различни групи гагаузи, които се установяват в Ямбол, и то още от самото си пристигане в т.нар. „Лагера“, та до днес: българските гагаузи и циганите гагаузи.

Новите заселници се установяват в т.нар. квартал „Лагера“, който по това време се намира в края на града и приютява бежанците от Одринска и Беломорска Тракия. Тогава районът е застроен с малки кирпичени сгради, за което свидетелстват и думите на наши респонденти, които са живели тук като деца, а по-късно построяват свои нови домове в непосредствена близост. Събеседничката ни от днешната гагаузка махала в Ямбол Руска Илиева свидетелства, че най-многобройните жители на квартала били именно гагаузите. Лагера, по нейните думи, представлявал „едно мъничко кварталче“ с малки улички, където били събрани „все роднини, все свои хора – лели, братовчеди“. Къщите били направени от кирпич, имали *сундурми* (отворено към двора покрито помещение) с *дереци* (дървен стълб, греда), както и малки прозорчета. Покъщнината се състояла от *хасъри* (изплетена от царевична шума постелка за под), *сандъци* (ракла, скрин), възглавници. Отоплението ставало с малки печки, наречени *жабки* или с *огнище*. Както заключава информаторката по отношение на социокултурната среда и взаимоотношенията между жителите на квартала – „Един калибър бяхме. Всички бяхме роднини и познати, близки. И си разговаряхме пу турски...“².

За по-голяма част от заселилите се в „Лагера“ описаните жилища са временни и след осигуряване на необходимите средства, те строят собствени къщи в града. Така в близост до „Лагера“ се създава махала, населена предимно с гагаузи, известна и до днес като „гагаузката“ махала. По време на извършените теренни проучвания се установи, че в района почти не са останали хора, самоопределящи се като гагаузи. В по-голямата си част къщите са препродадени, като техните наследници са напуснали града или са се заселили в други квартали на Ямбол. В града се констатира и друга особеност, която не се открива с такава сила в селата – категоричното нежелание на някои от потомците на одринските гагаузи да се самоопределят като такива. Вероятно с напускането на махалата жителите ѝ започват и да се разграничават от това групово название. Обяснение за подобни явления би трябвало да търсим в негативното отношение на местните градски жители и останалите българоезични преселници към гагаузите, заради употребявания от тях турски език (като майчин). С времето, вече в границите на България, той се превръща във все по-непреодолима културно-антропологична бариера. Общуването на майчиния турски език се обособява като вътрешно за

² Руска Илиева, ок. 70 годишна, гр. Ямбол.

групата явление; то често е повод за сбирки в тесния кръг на роднини и близки, а освен това се използва и като лингвистичен код за предаване на своя, семейна и дори скрита информация.

Освен езиковата диференциация, за напускането на махалата могат да се търсят и други причини като плътното присъствие там на т.нар. цигани гагаузи. Последните и до днес са съсредоточени най-вече в т.нар. „Гагаузка махала“ на Ямбол, където съжителстват с други групи цигани, турци и пр. Преди около двадесет, тридесет години те масово възприемат евангелизма и изоставят (а някои и направо отхвърлят) старите си православни традиции³.

Една от основните теми при срещите ни с представители на потомците на гагаузите бежанци от Одринско (и от българската, и от циганската група) са разказите за тежката участ на техните близки, принудени да напуснат родния край и да потърсят спасение и място за по-добър живот, хранещ надежда за завръщане обратно. Подобно на всички други наследници на преселници от различни краища (срв. напр. Петров, 2005; Лулева, 2006, с. 47) и при гагаузите, които се установяват в гр. Ямбол, преместването в новата държава оставя трайни и незаличими следи в колективната памет. За повечето от представителите на българската част от гагаузите то се изживява като повратен момент в пространствено-териториално отношение, но преди всичко като начало на дълбоки социо-културни промени (Георгиев и Ангелова, 2020, с. 139). Само допълнителни проучвания биха потвърдили дали това твърдение се отнася с такава сила и за циганската част от общността. Доколкото теренната информация е събирана повече сред българските гагаузи, то определено е възможно тяхната гледната точка към изучаваните явления да доминира.

Една от стратегиите за бързо и успешно приспособяване в градската среда на Ямбол е забравата и капсулирането в собствената семейна територия, в границите на рода и на семейството. За разлика от селото, градът предоставя ултивия, при които човек по-лесно може да прикрие своя произход и идентичността си. Естествената обстановка за сливане и непринудено общуване с много и различни хора се превръща в стратегия за оцеляване, изразена най-вече в мълчание, забрава и своеобразна мимикрия. Според изказванията основно на представители на българската група гагаузи, обиковено първото поколение преселници не позволява на своите наследници да акцентират върху корените, произхода и езика си. От повечето разкази се налага впечатление, че инициативата за възстановяване на родовата памет идва от страна на потомците. Поколението на техните родители предпочита тази информация да не се оповестява. При циганите гагаузи обаче в много случаи тя дори не е и обект на специално обсъждане (срв. „Беднички били, много беднички...“ „Баща ми, когато сядахме, приказваше – избягахме, вика,

³ По-общо за присмането на евангелизма сред цигански групи в Южна България, срв. (Славкова, 2007).

от Олпаша. И туй знам. Майка ми пък от Одрин⁴).

За процесите на интегриране в макрообществото на гр. Ямбол, особено за българската част от гагаузите, безспорно важно значение оказват и съответните обществени и културни институции: най-вече училището.

Не са редки случаите, когато гагаузката самоидентификация се припокрива, а според някои сведения се и negliжира за сметка на тази, която се отнася изобщо до бежанците, хората, които навремето идват от Одринско. Инструментализирането на тази представа, включително и на терминологично равнище, се развива до степен, че често се среща обяснението: „гагазин значи бежанец“. Основен фактор за една такава субординация и съподчиненост на различните нива в идентичността, отколкото проява на нейна колебливост и ситуационност, се оказва езикът. Той се използва съобразно статута и значението му в съответната среда – турски в семейството и дома, и то с онези представители на рода, които вече го владеят преди преселването, и български – в извънсемейна среда и с най-новите членове на фамилията, родени в България. Личностното обособяване и промяната в жизнения социален статус също изиграват своята роля. Информаторка от днешната гагазка махала изтъква навлизането в предбрачна възраст като ключов момент за преминаването към българоезичие: „Като станахме девойки, тогава взехме [да говорим – г.Г.] български [език] вече“. Особено показателна е информацията и на нашия респондент Васил Енчев, който свидетелства за амбивалентното отношение на своя баща – гагазин по произход, към възприемането на турска езикова практика от страна на майка му, която не е от гагазки род, и от него самия още като дете в семейството. Баща му е правил забележка на съпругата си, че не се старее да усвои макар и малко от родния му турски език, докато на сина си не е позволявал да говори и да се стреми да учи този език⁵.

От събраните сведения ясно проличава стремежът при българската група на гагаузите към максимално приобщаване в градското макрообщество, чрез особено предпазливо и планомерно изграждане на система от бариери в процеса на всекидневните контакти и поведение. В културно-антропологичен смисъл обаче този процес всъщност представлява „сваляне“, пренебрегване на такива гранични маркери като език, родословие и място на произход, за които следващите поколения знаят (съответно практикуват), но не бива да афишират, или пък за които (но по-рядко) въобще не узнават (респективно не овладяват). Тук в сила влизат и такива стратегии като смяната на имена и фамилии дори. В някои от

⁴ Марийка Петкова Атанасова, р. 1930 г., в с. Голям манастир, преселена в гр. Ямбол като съвсем малка.

⁵ „Даже, когато сме били в къщи, когато са идвали лелите ми, той им забраняваше да говорят на турски. Казваше, не искам да се говори пред детето ми на турски... Отбягвали са, защото са видели само лошо от тях, от турците, въпреки че тия турци тука нямат нищо общо... „

тези случаи трябва да отдадем заслуженото на официалната държавна позиция и политиката по време на социализма, които са все още един твърде непроучен проблем по отношение на изследваните тук групи население: „Даже след перестройката, когато зимаха да подменят имената, на леля ми Миникиша името го смениха на Мария, понеже не билу българско име“⁶.

Така турската езикова практика, като един от най-видимите и отличителни белези на гагаузите от местното население в града, затворена в рамките на семейството и изживявана като непрестижна, дори нежелана и враждебна, определя и съответната по-ниска, субординатна степен на отъждествяване с „гагаузкото“ в системата на идентификация. Това, разбира се, за всеки един случай се проявява в различно съотношение, но погледнато общо, тенденцията е ясно изразена и доминира от времето на преселването до днес. Едва ли обаче тя е валидна в същата степен и за циганската част от гагаузите, които за разлика от българските, поддържат до късно турскоезичието си, както и самата гагаузка идентичност.

Както стана ясно, освен навън – по отношение на макрообществото, вътре в общността също се строят граници. По-скоро те се пренасят още от времето на живеенето в Одринско, където с пълна сила можем да предположим, че е съществувало подобно деление. Макар че идват заедно, заселват са на едно и също място в Ямбол и са известни все като „гагаузи“, в същото време една част от тях се изживяват като „граждани“, разграничават се от циганите гагаузи и странят от тях. Те започват да гравитират изключително към българската общност в града; не са рядкост смесените бракове между тях и местни българи, докато за циганите гагаузи това е по-скоро изключение. Така вътрешната граница постепенно става външна и се разширява по линията и на етническото, и на национално-културното: българи (или гагаузи, превръщащи се постепенно в такива, изоставяйки туркоезичието) и цигани (изживяващи се като гагаузи, поддържащи турскоезичие, но обособени в т.нар. циганска махала и възприели впоследствие протестанството).

От разказа на Мери Анастасова за нейната баба гагаузка, от която тя възприема редица семейно-битови навици, осъзнавани по-скоро като градски, модерни порядки, отколкото като гагаузки традиции, научаваме, че баба и дядо ѝ са имали „самочувствие на граждани“ и не са общували с циганите гагаузи в Ямбол, повечето от които идват там от околните села след 1956-1960 г. По думите на информаторката, на вид циганите гагаузи били по-матови [тъмни], а като характер – по-мързеливи, но по-изобретателни. „Повече от мъжете не работеха, а тези които работеха, имаха кон и каруца и обикновено пренасяха пясък. Жените им чистеха по къщите“ (АЕИМ, 979-III).

⁶ Васил А. Енчев, р. 1950 г., гр. Аймос, израснал в гр. Ямбол.

Тук е мястото да отбележим, че тази част от гагаузите в Ямбол, известни с названията *цигански гагаузи*, *цигани* (*голите* или *кара шопари* и пр., за тях срв. по-долу), се самоопределят (само) като гагаузи. Те също произхождат от Одринския край и то най-вече от самия град Одрин. Част от тях най-напред се настаняват да живеят в с. Голям Манастир и други околни села, където през 1927 г. са оземлени (Младенов, 1938, с. 58) и едва по-късно, след процесите на колективизацията на земята (50-те години на XX в.), се насочват обратно към града. Според думите на наша събеседничка от селото: „То има многу видове гагаузи, бе! Е, и в Ямбол има гагаузи, ама те са чисти цигани. Да-а-а! То има два вида гагаузи“⁷. Друга наша респондентка от с. Голям манастир – Вангелина Стоянова (Ината), р. 1943 г., също свидетелства за подобно деление и за оттеглянето на част от гагаузите към града. Тук ясно прозират общовалидните причини за мигрирането във връзка с процесите на коопериране в българското село през 40-те и 50-те години на XX в. Според събраната информация някои от особеностите на въпросната група гагаузи също се оказват допълнителен стимул за преместването им в Ямбол:

А-аа, делим се, делим се! Те са цигани. От майка съм чувала, чакай да ти кажа – голите шопари, тъй им викаха. Гагаузи, ама голити шопари. Гол шопар значи циганин. Шопар е на турски. Кара шопар. От майка съм чувала. Ние сме друг род гагаузи – те са други. На нас ни викат бозава лара [светлите, русите]. Защото сме руси. Майка вика – издигаха се голити шопари, отидоха в Ямбол, вика. Взеха да ги вкарват в Текеесету и нарогът се разбяга към градовете⁸.

Информатори от т.нар. „Циганска махала“ в гр. Ямбол също споделят конкретните причини за напускането на селото и преместването на техните предци в града, изтъквайки именно трудното им адаптиране към работата със земята, която семействата им получават като бежанци след настаняването в с. Голям манастир и даже куриозни случаи като този, при който поради незнание те започнали да сеят царевица, но с кочаните⁹.

Повечето от респондентите ни изтъкват трудния и беден живот, който са водили техните предци в Одринско, а след това и в самия Ямбол. Основният поминък, за който съобщават, е събирането и продаването на дърва, насмането им на работа у по-заможни хора и пр. Още Кирил Младенов пише, че след преселването им в Югоизточна България гагаузите бързо свикват с местния начин на препитание и „в градовете те са повече работници, лозари, колари, кираджии и др.“ (Младенов, 1938, с. 56). Според събраните етнографски материали гагаузите от циганската махала в Ямбол са носители на семейна и календарна обредност,

⁷ Жена, около 60 г., от с. Голям манастир, Ямболско, съседка на Вангелина Стоянова.

⁸ Вангелина Стоянова (Ината), р. 1943 г., с. Голям манастир, Ямболско.

⁹ Мъж, около 65 г., гр. Ямбол, съпруг на А. Трендафилова, р. 1942 г.

вярвания и мироглед, както и на роднинска терминология, музикален фолклор¹⁰ и пр., много близки, почти идентични с тези на околното българско население. Досегашните проучвания сочат, че те бързо уеднаквяват, включително взаимстват и усвояват редица празнично-обредни форми от местните жители на града. Въпреки, че възприемат евангелизма преди повече от двадесет години, информаторите ни от гагаузката махала в Ямбол имат добре съхранена колективна памет за отбелязването на календарните празници и обичаи. Освен празничните неделни хора, силен е споменът и за такива обреди и обичаи, провеждани според православната традиция, като Коледа (*Колада*), Камила по Нова година, Заговезни (*Заговелки*), Лазаруване, Великден, Гергьовден (*Едгерлез*), Пеперуда и пр. Прави впечатление, че част от тях са познати със съответни българоезични названия (срв. изказването: *Пеперуда пак се казва*), а това явно показва дълго присъствие в българоезична среда, безспорно включая и влиянието на местното ямболско (както градско, така и околното селско) население. Доколкото обаче в речта на циганите гагаузи се срещат и славяноезични названия от по-стар пласт, които нямат свое точно съответствие в локалната култура на Ямбол и региона – напр. *колак* в значението му на ястие от тесто с пълнеж от сирене или кайма, и други подобни, то е възможна хипотезата за по-късната им турскоезична практика като възприета не на циганска, а вече на българска езикова основа. Така или иначе следи от ромски език в обредната терминология при досегашните проучвания не бяха регистрирани. Разбира се, чисто лингвистичните проблеми не стоят в ползрението на моите дирения и компетенции, но бих искал да обърна внимание върху тези факти и при по-нататъшни изследователски опити те да се имат предвид като евентуално да станат повод за проучване върху говора на гагаузите в Ямбол. Неговите особености все още могат да бъдат регистрирани в по-пълна форма най-вече в т.нар. „Гагаузка махала“ и да се сравнят с тези на други гагаузки групи и общности.

След казаното можем да заключим, че един от каналите за нивелиране на различията по отношение на календарните и семейни празници и обичаи, доколкото те са се проявявали като локални културни варианти още в Одринско (срв. Георгиев и Ангелова, 2013, с. 385 и сл.), а най-вече след това – между гагаузите и местното население в Ямбол, е именно съвместното им отбелязване. Разбира се, тази практика се утвърждава като редовна в условията на града и в публичния, официален дискурс на националната култура в България. А по този начин основната ниша за изява на собствено „гагаузкото“ се затваря в рамките на семейството, домашната турска езикова практика и всекидневните дейности.

¹⁰ Ангелина Трендафилова, р. 1942 г., чийто баща е бил гайдар, си спомня за общите празнични хора в махалата с негово участие: „Правеха, многу правеха. Брат ми – на Великден. Баща ми излизаше на поляната: „Айде, бай Трандафиле... Най-хубавият гайдар той, вика“. И в неделя имаше, преди години. На музикантите, там на гайдарите, събираха, по един лев да дадат“.

Разбира се, наред с езика им известни различия в сравнение с българите в Ямбол и в района културната система на гагаузите проявява по-отчетливо и всъщност за по-дълго време в някои свои материални черти – най-вече по отношение на традиционното им облекло и на храната. Както и останалите гагаузи в Ямболско, тези, които живеят в циганската махала, също притежават един вид преходен костюм, „изчистен“ и „опростен“, много по-близък до градското облекло, заменило сукманената носия в района на Източна Тракия към началото и първата половина на ХХ в. (Георгиев и Ангелова, 2016). Тук само ще посочим един от вътрешните маркери за разграничаване на „своето“ облекло и очевидното му припознаване като градско, а именно факта, че за лазаруването момичетата от гагаузката махала специално се снабдявали със *селски дрехи* от околните села¹¹. По отношение на кухнята можем да допуснем, че освен терминологичните специфики, предвид турската езикова практика, вероятно също става дума за някои градски заемки¹².

Все още знаем твърде малко за гагаузите от циганската махала в гр. Ямбол, тъй като теренните изследвания са недостатъчни. В най-общ план самото им регистриране като етнокултурно явление е изключително любопитно и значимо. Това, което буди особен интерес, е относително запазената престижност на гагаузката идентичност у повечето от представителите на тази група, докато тя постепенно губи своя висок статут за останалите гагаузи в града, а и за тези от селата в региона. Формирането и поддържането на друга етническа идентичност в средите на циганите още докато са в Одрин и околността очевидно говори за по-късното ѝ възприемане от население с (безспорно) различни антропологични/физически белези от тези на останалите гагаузи и то в една „престижна“ форма, валидна и до днес. На свой ред тези обстоятелства предизвикват и по-общия въпрос – кога и защо гагаузката самоидентификация е била с такъв висок статут и как и защо това става валидно и за циганите от района на Одринско?

¹¹ Според разказа на А. Трендафилова, със *селското облекло*, вземано от съседни села в Ямболско – сукмани, *фъкани* (украсени с конци на специална машина) престилки и копринени забрадки, освен в махалата, лазарките излизали и в центъра на града, и са пели и играли от къща на къща. Всички песни са били на български език, а изпълняваният танц наричали *бунек*. Това ясно насочва към заемки от местната лазарска обредност, идентични варианти на която са познати в ямболските села. За описание на подобно градско лазаруване в кв. „Каргона“ на Ямбол от 1945 г., вж. ЛЕИМ, № 95.

¹² Според събраната до момента информация, традиционната храна на гагаузите има най-много аналози в кухнята на българите от Беломорска Тракия – също преселници в района на Ямбол. Освен това при нея се забелязват множество градски влияния, като най-вероятно се касае и за посредничеството на турците в района на Одрин, тъй като поне на терминологично равнище това се оказва определящо – *мамалига с пръжки, питмез, колак, мантъ, катмерь* (два пъти токано), *гьозлеме, бьорекь* с булгур и сирене, *имам баялдъ, баклава* и пр.

Смея да твърдя, че с оглед на изключително оскъдните сведения за подобни случаи сред други гагаузки общности и групи изобщо¹³, то разглежданият тук етнокултурен феномен на цигани гагаузи е особено показателен. Според мен той би могъл да осветли някои същностни аспекти около самата поява и историческото развитие на гагаузите въобще (и като общност, и като название), както и за формирането на тази лингвогрупа в Одринско, но и на други места. Това е проблем, който отново ни връща към процесите на „огагаузяване“¹⁴ на различни групи население в изучавания Одрински край, съответно и на циганско такова. Съвсем основателно е да се предположи, че то е живеело в непосредствена близост и е поддържало тесни и продължителни контакти с околни турскоезични маси, и то с ясно забележими български етнически черти в културата им както в диахронен, така и в синхронен план – роднинска терминология, българоезичен фолклор, антропонимична и фамилна система, билингвизъм и пр. (за това подр. у Георгиев и Ангелова, 2013). Колкото и парадоксално да изглежда, в случая етнокултурната идентичност – макар и определено променлива категория, ни отвежда към едно вкореняване, към някакво „първоначално“ изходно състояние, всъщност – към генезиса и функциите на термина гагаузи като прозвище. В потвърждение на тази констатация могат да бъдат посочени и други примери от проучвания район. Такова е например названието *качауни*, което се употребява за част от населението в Одринско. Според информацията на баща и син Разбойникови, жител от с. Дуганджа, Бабаескийско, който работил в Лозенград като аргатин в българска къща, категорично отказвал да го квалифицират като гагаузин, защото неговите съселани били „качауни, а не гагаузи“ (Разбойников и Разбойников, 1999, с. 96-97). Докато този и други примери обаче засягат само номинационните аспекти на въпроса за функционирането на името гагаузи, то случаят с циганите е от съвсем друго естество. Приемането на това самоназвание и свързаното с него самосъзнание именно у циганско (т.е. различно във физико-антропологично отношение) население разкрива един от възможните механизми за появата и същността на

¹³ Тук е мястото да приведем сведенията на учителката Райна Ив. Балева от Ловеч за съществуването на циганска махала в града, чисто население, според характеристиките, които авторката дава, досущ напомня за случая с ямболските цигани гагаузи. Данните се съхраняват в архива на ИЕФЕМ-БАН и не ни е известно досега да са били публикувани или пък коментирани по някакъв начин: „В миналото в Ловеч имаше цяла махала, населена с гагаузи. Българите ги наричаха цигани, а махлата наричаха „циганска махала“. Говорят турски, а вярата им е християнска. Обичат много да се карат, но когато някой засене някого от тях, те всички се съюзяват, за да го защитават. Измежду жените им има баячки, гледачки, правят магии, а мъжете в миналото се занимаваха главно с ковачлък, тухладжийство, бръснарство, рибарство и т.н. С течение на времето те се изжиха за българи и българки и вече почти се претопиха. Много от тях завършиха гимназия и дори университет. Младите вече и не искат да чуят за произхода си, а се наричат българи [...]“ (ЛЕИМ, № 909 (II папка), с. 273).

¹⁴ Този термин за пръв път въвеждат баща и син Разбойникови.

понятието „гагаузи“, а именно като външно и по-късно за съответната етническа група, обозначаваща се чрез него. Още повече, че тук пътят на възприемане и утвърждаване на новата групова идентичност (Попов, 1992), както вече изтъкнахме, най-вероятно минава през и чрез българската етническа група в района. Тук отново бихме подчертали някои от свидетелствата за това: българската антропонимична и фамилна система у циганите гагаузи, общото живеење в едни и същи селища, придвижването заедно с българите в България¹⁵ и пр.

Проучванията на гагаузите от циганската махала в Ямбол в момента са крайно недостатъчни. Само допълнителни такива биха разкрили още интересни аспекти от техния всекидневен живот и идентичността им, а е напълно възможно и да коригират някои от направените тук констатации. Ето защо с настоящия текст авторът предлага теми за разискване, но отваря поле и за още изследвания, както на терен, така и чрез писмени източници и архиви, които да допринесат за по-плътното изучаване на гагаузите в Ямбол и прилежащия му район. Такива проучвания биха потвърдили или пък отхвърлили констатации от рода на тази за „огагаузването“ на циганска група или групи в Одринско с оглед на подобен процес у българското население там, разположено в едни и същи и/или близки селища, за съществуването на гагаузка циганска махала в гр. Ловеч в миналото и пр.

Това, което със сигурност успяхме да констатираме според събраните и изложени по-горе сведения е обособяването на двете основни групи гагаузка население в град Ямбол, прокарването и поддържането на вътрешни граници помежду им, както и на външна такава между тях и градската макрообщност. Разбира се, съобразно редица фактори и механизми в поведението и начина на общуване, в някои от случаите те се осъзнават като видима бариера и предпоставка за избягване на контакти или скриването на такива, а в други, което е по-рядко – действието им се negliжира и те просто отпадат.

Архивни материали:

АИЕФЕМ, № 95: Архив на Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей. Лазаруване в кв. Каргона, гр. Ямбол. Запис от 1946 г.

АИЕФЕМ, № 909 (II панк): Райна Ив. Балева – Растения, животни, занаяти, пари, вярвания, приказки, легенди, исторически спомени от Ловеч, 1954 г., 268 стр.

¹⁵ Тук е от значение да се посочи по-общият въпрос за т.нар. български цигани в Южна България. В тази връзка са показателни някои изказвания на наши информатори, че те произхождат „от аспаруховите българи“.

АИЕФЕМ № 979-III: Теренни материали на тема: „Гагаузите в гр. Ямбол и околността“, събрани в периода 2010-2012 г. Запис и обработка: Динка Ангелова, Галин Георгиев. София, 2013.

Използвана литература:

Георгиев, г. и Ангелова, Д., 2013. „Всичко друго... се отурчило само мозъкът останал български...“. Бележки за произхода, названията и традициите на гагаузите от Източна Тракия. В: *Младенова, М. и Гешева, В., съст., Културно-историческо и езиково наследство на „съседна“ България*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, с. 364-408.

Георгиев, г. и Ангелова, Д., 2016. Културните форми като образи на традицията (по данни на облеклото у гагаузите от Одринско). В: *Анчев, Ан., съст., Етнографски проблеми на народната култура. Т. 11*. София: АИ „Проф. Марин Дринов“, с. 148-187.

Георгиев, г. и Ангелова, Д., 2020. Жизненият свят на гагаузите от град Ямбол. Част първа: преселване и адаптация, групи и граници. *Българска етнология*, 2, с. 134-155.

Георгиева-Станкова, Н., 2012. Динамика на идентичността: Българо-католическото училище в Одрин и неговата роля за формиране и поддържане на българска идентичност сред населението в Източна Тракия (Студия върху биографичния наратив на Георги Антонов). В: *Каснакова – Иванова, Ц. съст., Изследване на културно-историческото наследство на историко-географски регион Тракия – предпоставка за национална идентичност и социално-икономическо развитие, Т. 2*. Стара Загора: Тракийски университет, с. 47-77.

Данова, Н., 2011. Отново за пропускливостта на стената между идентичностите. – Балканските идентичности. В: *Емоционалното съдържание на българската национална идентичност: исторически корени и съвременни измерения*. Достъпно на: <https://balkansbg.eu/bg/content/e-sadarzhanie/304-porosity.html> [Посетен на 24 март 2020].

Лулева, А., 2006. Общности и граници по Южното българско Черноморие. *Българска етнология*, 2, с. 45-53.

Матеева, В., 2006. *Гагаузите – още един поглед*. София: „Проф. Марин Дринов“.

Младенов, К., 1938. Одринските гагаузи. *Архив за поселищни проучвания*, кн. 4, София, с. 51-61.

Петров, П., 2005. Ние – те – държава. За разграничаването на мигрантски групи. В: *Мицева, Е. съст., Пространства на „другостта“*. София: АИ „Проф. Марин Дринов“, с. 250-277.

Попов, В., 1992. Преферирано етническо самосъзнание при циганите в България. В: Русанов, В., съст., *Аспекти на етнокултурната ситуация в България и на Балканите*. София, с. 86-99.

Разбойников, А. и Разбойников, С., 1999. *Населението на Южна Тракия с оглед народностните отношения в 1830, 1878, 1912 и 1920 година*. София: Карина М.

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

Евангелска конверсия и полова принадлежност*

Магдалена Славкова**

Резюме: Религиозната конверсия при цигани/ромите в България е свързана с приемането на евангелизма. Преди това те изповядват православно християнство и ислям. При всички евангелисти се практикува водно, а духовното кръщение се среща при петдесетните и харизматичните църкви. Мъжът или жената, които преминават през ритуала на покръстване, обещават пред себе си и Исус Христос, че ще следват божия път и ще променят начина си на живот. Въпреки че разполагам с голям брой житейски истории, записани по време на етнографските проучвания, ще представя само няколко примера, за да се фокусирам в детайли на значението на конверсията при мъжа и жената.

Ключови думи: България, евангелска конверсия, покръстване, полови специфики, цигани/роми

Увод

Евангелското християнство променя начина на живот на много цигански/ромски и не-цигански общности в Европа, Южна и Северна Америка, Азия и Африка. Тази религия достига до различни хора, но в повечето случаи оказва влияние сред бедни и онеправдани групи, и може да бъде анализирана по различен начин от научна гледна точка. Тя не представлява единна идеология. Всяка деноминация изисква от своите членове определен начин на мислене, поведение и разбиране на религиозното и светското пространство около тях, което се развива като методистка, баптистка, адвентистка или петдесетна култура. От всички тях, петдесетничеството изглежда най-много като глобално движение заради многопосочната си и динамична мисионерска дейност (Westerlund, 2009; Miller, Sargeant and Flory, 2013). Всяка отделна църква се възприема като храм на Светия

* Авторът благодарни за подкрепата на Министерството на образованието и науката на Република България по Национална научна програма „Културноисторическо наследство, национална памет и обществено развитие“, одобрена с РМС № 577 от 17 август 2018 г.

** гл. ас. д-р Магдалена Славкова, Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей при Българската академия на науките

дух и може да се развива самостоятелно. Създават се възможности за религиозна кариера едновременно на мъже и жени. Циганите/ромите, които приемат евангелизма са широко дискутирани сред учениците, особено що се отнася до петдесетничеството (Gay у Blasco, 2000, pp. 1-22; Славкова, 2007; Slavkova, 2007, pp. 205-246; Benovska-Sabkova and Altanov, 2009, pp. 133-156; Foszto, 2009; Thurfjell and Marsh, 2014; Thurfjell, 2014, pp. 163-174; Magushiakova and Popov, 2015, pp. 258-293; Roman, 2017, pp. 256-273; Santón-Delgado, 2020; Ploscarici, 2020, pp. 316-326; Троева, 2020, с. 5-15). Повечето изследователи разсъждават върху групите, а не толкова върху индивидуалните причини за приемането на кръщението. Някои автори разглеждат ромското петдесетничество като начин за промяна в отношенията между мъжете и жените (Gay у Blasco, 2012, pp. 1-18).

В тази статия анализирам начините, чрез които мъжът и жената чрез вярата в Исус Христос и чрез самодисциплиниране на физическото си тяло, се ангажират да променят начина си на живот, поведението си, мисленето си и действията си, което обещава в деня на кръщението. В основата на анализите са теренните данни, събирани в различни региони на България по време на подготовката на моята дисертация, публикувана като книга (Славкова, 2007) и проучванията, които проведох през 2019 г. в регионите на Лом и Пловдив във връзка с участието ми в научната програма „Културноисторическо наследство, национална памет и обществено развитие“, когато работих сред ромскоговорящите групи на *решетари*, *хорахане рома*, *дасикане рома* и *турскоговорящите милет*¹. Ползвам теренни материали и от други изследвания. Проведох проучване сред румъноезични рудари през 2011 г. в България и Гърция². Основният метод, който ползвам е отвореното етнографско интервю.

Кръщение

В първата си публикация по темата описвах конверсията и кръщението като двата символни акта, които означават края на предишния живот и началото на новия. Анализирах ги като *rites de passages* (ритуали на преминаване), следвайки Ван Женеп, чрез които новопокръстеният става част от „света на вярващите“ (Славкова, 2007, с. 178-179). След акта на покръстване християните се наричат „новопокръстени“, „родени отново“, вярващи в Исус Христос. Кръщението при евангелистите е водно и духовно. Водното кръщение се извършва от религиозното лице и този, който желае да се покръсти, бива потопен във вода (басейн в църквата или в естествен водоизточник). Чрез преминаването през вода,

¹ Материали по темата „Религиозни тенденции сред евангелисти и мюсюлмани от цигански/ромски произход в България“ са архивирани в ИЕФЕМ-БАН (АЕИМ, № 1066-III).

² Проучванията са проведени по проект „Пътуващи хора, променящи се перспективи: български миграции и икономически кризи“, финансиран от фондация „ЕРСТЕ“- Австрия. Програма „Fellowship for Social Researchers 2010-2011“.

която има очистителна сила, и благодарение на вярата си в Исус Христос, от този момент нататък вярващият се преражда в нов човек. Бялото облекло, което се носи по време на ритуала (риза, панталон и шапка за мъжете, само дълга риза или риза, пола и забрадка за жените) е символ за чистотата на новородения индивид и е от основно значение в представянето на физическото тяло пред публика (членове на църквата и роднините). Преминаването през водното кръщение означава, че от този момент нататък човек се загължава да спазва морала и правилата на евангелската общност. С други думи, един индивид би могъл да бъде морален, независимо от неговия/нейния етнически произход и дали е мъж или жена, ако бъде кръстен чрез водно кръщение и само когато спазва моралните ангажименти. Представите кое е морално и кое не е служат за създаване на символни граници между новоповярвалите и невярващите (хората от „света“). Като се сравняват с невярващите и се противопоставят на техния начин на живот, евангелистите се възприемат като праведни.

Духовното кръщение се среща в петдесетните и в произлезлите от тях харизматични, божи и други нови църкви. То се случва най-често след водното кръщение, но времето, когато ще стане и дали изобщо ще се случи е строго индивидуално и е свързано с личната вяра и отгаденост на човека. Докато кръщението във вода се прави пред публика и е обещание пред много хора за по-нататъшната религиозна обвързаност, то кръщението в Светия дух се изпълнява далеч от погледа на другите и е най-интимният момент за новоповярвалия. Духовното покръстване означава, че Светият дух е посетил тялото на вярващия, изпълнил го е и се е обвързал с неговата душа. Не всеки може да получи духовно кръщение, но този който бъде дарен с дар (или харизма) има способността да помага на хората и да благовестява. Ето защо често такива хора стават проповедници. Евангелистите вярват, че пасторите могат да лекуват чрез молитва и поставяне на ръце върху тялото и главата на нуждаещия се. В повечето случаи мъже, а не жени получават духовно кръщение. В основата на петдесетното движение е убеждението, че човек може да получи духовно кръщение в Светия дух, да бъде дарен с харизма, в резултат на което ще проговори на „непознат, небесен език“ (глосолалия). Не всички общности, произлезли от петдесетното движение обаче приемат „говоренето на небесни езици“ като единствена и незаменима дарба. От друга страна, някои презвитериански църкви (които не са петдесетни) признават глосолалията като дар, което допълнително усложнява научното разбиране за духовното кръщение при евангелската конверсия.

Покръстване на мъже

У всеки човек след покръстването, независимо дали е мъж или жена, съществува напрежение, което се дължи на промяната в начина на живот, проблеми във

взаимоотношенията с близките и необходимостта от спазване на правилата, налагани от църквата, които могат да са свързани с неприемане на досега спазваната културна традиция като например правенето на курбан и консумиране на храна, сервирана по време традиционен празник, което се отхвърля напълно от евангелистите. Промяната в мисленето и на начина на живот могат да означават много конкретни неща за мъжете. Един от често задаваните въпроси е дали приемането на евангелското кръщение не ги прави по-малко мъже. Подобно на евангелските християни другаде по света, вярващите трябва да се откажат от пушенето на цигари, употребата на наркотични вещества, пиенето на алкохол, изневяратата, ангажирането в дейности, които се смятат за неподходящи като хазарт или кражба. Всички истории за покръстване съдържат лични или семейни проблеми от различен характер, през които преминават много вярващите мъже, включително ромите *каале* във Финландия и Швеция (Thurfjell, 2014, pp. 163-174).

Мъжете се срещат с изпитания, за да докажат принадлежността си към общността на евангелските християни и към собствената си църква, защото ежедневно се сблъскват с изкушения, които трябва да преодоляват. Самодисциплинирането на физическото тяло е част от изпитанието. При мъжете става въпрос в някои случаи за тотална промяна, свързана със спиране на тютюнопушенето и алкохола, но сякаш първото от двете изглежда по-трудно преодолимо, защото е по-масово като практика и защото има пристрастени пушачи. Не винаги обаче приемането на вярата е един прав път, който се следва и не винаги изпълнението на обещанието е толкова лесно. По време на теренните изследвания са ми разказвани различни случаи, когато вярващи, които са обещали да не пушат повече, след известен период, отново се връщат към навика си. Това поведение може да стане обект на специални разговори между пастора и вярващия, тема на обща дискусия по време на богослужение в църквата, дори съществуват случаи на изключвания на членове от църквата, заради уронване на нейния престиж. Не само една проповед, а серия от лекции могат да бъдат посветени на темата за поведението на мъжете у дома и навън, защото те са отговорни за доброто име на семейството си и за неговото благосъстояние. Като цяло мъжът запазва доминиращата си роля у дома и неговата дума продължава да се „чува“ и уважава.

Отказът да се приемат наркотици също се изисква задължително от църквата, но нямам толкова наблюдения по този въпрос, за да мога да го дискутирам в детайли. Според някои автори обаче неприемането на дрога и отказът от разпространението ѝ се явяват истинско предизвикателство за мъжете сред испанските *хитанос* (Gay u Blasco, 2000, pp. 1-22).

Тоталният отказ от консумиране на спиртни напитки също е трудно. Превръщането на един човек в праведен, според разбиранията на евангелистите, е дълъг процес. Не е проблем да се изпие една чаша вино или бира по повод като

сватба, рожден ден или друг празник, въпреки че в миналото е било абсолютно забранено, но всеки човек трябва да прецени за себе си какъв е неговият праг да остане трезвен. От друга страна, пасторът като духовен лидер е пример за подражание и неговото поведение е обект на постоянно наблюдение и анализ от страна на членовете на общността. Ето защо на него не му е позволена и една чаша бира, за да не наруши собствения си и този на църквата престиж. По думите на информатор от Лом не е толкова лошо, че ще се изпие една чаша нискоалкохолна наливна бира, но проблемът е, че когато това се направи в ресторант или питейно заведение е неприлично и неприемливо, защото някой може да мине и да те види, а проповедникът служи за пример, и ако на този някой му е било изключително трудно да откаже алкохола, пасторът вече няма да има същия авторитет в неговите очи.

Изневярата по време на брака е грях, който не се приема и затова човек, който го е извършил не може да бъде приет в евангелската общност, но този, който обеща публично, че няма повече да го прави, може да му бъде простено. Публичното опрощение обикновено се прави след като той е преминал продължителен пост и се е молил Бог да го подкрепи в усилията му да се промени изцяло и да съумее на контролира тялото си. Тогава пасторът обявява пред цялата църква, че той вярва, че мъжът може да се промени и призовава всички също да му имат доверие. Това обаче не е толкова лесно и минават години преди хората да спрат да „одумват“ засегнатото семейство, но мъжът е длъжен да премине през това изпитание с мъчание, а съпругата му, която е решила да му прости, да го подкрепи. В случая от жените се очаква по-скоро да се помирят и да се молят техния съпруг да се поправи, отколкото да се стигне до развод, защото евангелизъмът се опитва да сплотява семействата, без да насърчава разделите. Пасторът убеждава жената да приеме прошката на неверния си съпруг дори, когато не е евангелист. Един разведен мъж не може да стане пастор в нито една църква. Такъв може да стане само временно и то по заместване, докато се намери подходящ лидер за тази позиция.

Друг проблем, с който се сблъскват момчета, които искат да приемат евангелското кръщение, е несъгласието на техните родители. Такъв случай ми бе разказан в пловдивския квартал „Столипиново“, където живеят милети, които са мюсюлмани (повече за турскоговорящите цигани виж при Егюлова, 2017, pp. 301-317). Когато е в тинейджърските си години момче решава, че иска да стане протестант. Това се случва през 1992 г. Родителите му са против, защото приемат, че се отказва от традицията на семейството. Известно време ходи тайно на богослужения в домашна църква в квартала и след много усилия успява да се помири с родителите си. Приема водно кръщение през 1998 г. Кръщението се извършва от пастор, който после се отказва от вярата (повече за спецификите

на конверсията сред милета и за случаи на отказване от евангелизма виж при Hibbert, 2013, pp. 1-14). Родителите на информатора осъзнават, че техният син не прави нищо нередно, не пуши, не пие алкохол, не играе хазарт и не извършва кражби като другите момчета на тяхната улица, и решават да приемат неговия избор. Неразбирателствата в семейството се подновяват, когато той решава да събира у дома си евангелисти. После се съгласяват и членовете на църквата се събират у тях десет години. Той намира своите наставници в лицето на пастор от турски произход и неговата съпруга от ромски произход, които са от София, но живеят няколко години в квартала. През 2003 г. заминава да учи за един месец в град Сеул, Южна Корея, в Библейско училище на презвитерианци, пратен там със съдействието на корейски мисионери, които работят сред милета в Столипиново. Нов срив във взаимоотношенията му с родителите настъпва, когато решава, че ще сключи брак с момиче от църквата, което има трайни увреждания и не може да ходи. След поредните дни и месеци на напрежение родителите му приемат и това му решение. Днес той е пастор и заедно с жена си отглеждат своята дъщеря. Двамата със съпругата му имат духовно кръщение, но тя получава кръщение в Светия дух преди него. Според информатора от Столипиново мъжът винаги стои по-високо от жена си, защото е пастор, а тя е негова помощница. Дарбата на пастора е да проповядва Словото божие. Духовната грижа за вярващите също е основно негова – да гони демоните, да благовестява, да помага, когато евангелистите имат семейни проблеми, да разговоря с този, който е съгъришил. Силата на съпругата му е в правенето на пост и молитви.

Промяната в начина на живот при евангелистите всъщност не ги прави по-малко авторитетни мъже. Те се отдават на мисионерска работа, четене на Библията, проповядване, изпълнения на евангелски духовни химни и песни. Евангелизмът внася спокойствие в семейства, в които съществуват конфликти, породени от непристойното поведение на мъжете, свързано с изневяра или друго прегрешение. Едновременно с това, самото покръстване може да стане повод за неразбирателства в отношенията между близките, но те се преодоляват по пътя на помирението и компромиса. Евангелизмът затвърждава етническата идентичност на този, който е решил да се покръсти, но изменя религиозната му принадлежност и го кара да се чувства „по-добър“ от другите мъже, които продължават да пушат цигари, да се напиват, да крадат и т.н.

Покръстване на жени

За жените покръстването също означава промяна в начина на живот и църквата изисква от тях да се откажат от определени практики, свързани с пеенето на традиционни песни, танцуването на ключек и други танци, приемани за неприлични, приготвянето на ястия, предлагани на прабославни или ислямски празни-

ци, като коледна пита с пара, курбан чорба, козунак. Съществуват определени рестрикции върху начина на обличане, защото се вярва, че жените винаги трябва да са прилично облечени и да не носят къси рокли и поли, блузи с големи деколметата, да не се гримират (спазва се повече в миналото, а днес това правило отпада в някои църкви). Един от въпросите, които се дискутират в науката е дали евангелизмът донася повече ползи, отколкото вреди на жените?

Разпространението на евангелското движение е свързано както с религиозни, така и с културни промени. То оказва влияние върху взаимоотношенията между мъжете и жените в семейството, върху тяхното разбиране за положението на жената в обществото. Подходите на протестантските проповедници сред циганите/ромите в България са свързани с различни дейности, една от които е образованието. Мисионерската работа сред мъжете и жените е диференцирана спрямо половата им принадлежност и те са обучавани в различни сфери. Жени са обучавани за библейски работнички, мисионери и учители в неделните училища, но да бъдат изпращани на обучение в чужбина е привилегия само за мъжете, които след това ще бъдат ръкоположени за пастори (Славкова, 2007, с. 50-63). Все пак, в някои случаи бъдещите проповедници взимат със себе си и членове на семейството. Такъв е случаят на Георги Стефанов, пастор от циганската църква в село Голинци (Ломско) през 30-те години на XX в., който управлява молитвения дом и по-късно. При замнаването си взима със себе си дъщеря си Кева, която учи в девическо училище, а по-късно се омъжва за пастор и става мисионерка заедно с него. Тези образователни и „цивилизационни“ действия имат за цел да направят циганите „по-добри“ хора, и по-специално, да бъдат по-добри евангелисти от мъжки и женски пол, всеки в своята сфера на действие. Църквата по традиция е водена от мъже и обикновено те изпълняват основните и най-важни ритуали като проповед, покръстване, венчаване, благословия на дете и други. Преди 1989 г. обаче, тъй като религиозните събирания в България са забранени, евангелските богослужения се правят в частни домове. Като цяло домът се приема повече като женско „място“, защото те са домакини, отглеждат децата, чистят, а мъжете работят навън, но по това време къщите се превръщат в място за действие едновременно на мъжете като проповедници и на жените, които са голяма част от членската маса на домашните църкви. Сходни наблюдения сред петдесетните християни в Колумбия прави Елизабет Бруско, която потвърждава значението на домашните богослужения, чиито посетители са обикновено жени и дори понякога са водени от жени (Vigusco, 2010, pp. 74-92).

Когато съпругът на покръстената жена не е евангелист, това предизвиква допълнително напрежение за нея. В наблюдаваните случаи по време на теренните изследвания отношенията между съпруг и съпруга представляват поредната стресова ситуация, която тя като вярваща трябва да преодолее, за да докаже

предаността си към Бог. Заради лични проблеми и това, че моя информаторка рударка и съпругът ѝ нямат деца, тя започва да посещава петдесятна църква в Гърция, където живеят дълго време, и силно вярва, че Бог ще я излекува. Тя е привлечена от тази вяра поради чудесата и изцеленията, които се случват с редовните посетители в църквата. Изборът ѝ обаче не е приет от нейния съпруг. Той смята, че тя се отклонява от православната традиция на рударите и възникват конфликти. Междувременно нейната етърва също започва да ходи на евангелска църква. Тя има подобна причина, защото заедно с мъжа си осиновяват дете, но имат проблеми с възпитанието му. По думите на информаторката, тя и нейната етърва не се разбират преди и двете да станат евангелски християнки, но после са по-търпеливи към особеностите в характеристиките си. По същото време свекървата също започва да посещава петдесятна църква, но според информаторката нейната вяра е по-скоро привидна и не се отдава изцяло на евангелизма, което води до спорове между двете на религиозна тематика. Никой от мъжката част от роднините не посещава молитвения дом и в един момент това започва да се приема като „женски прищевки“. В същото време съпругът на информаторката става по-толерантен спрямо нейния избор да се покръсти. Тя също прави компромис от своя страна в името на добруването на семейството и не отрича напълно културната традиция на рударите. По време на коледуването например, което се прави в някои селища в Югоизточна България и продължава да се прави при тяхната трудова миграция в Гърция, се приготвя празничната питка от домакинята, която трябва да посрещне коледарите. Информаторката не прави питката у дома, както преди, защото това би накърнило нейната вяра, но я купува от магазина, за да бъде едновременно съпруга на мъжа си и „да не го излага“ пред другите мъже, но и да остане вярна на убежденията си. Тя е наясно с това, че живее в един „невярващ“ свят и отстояването на религията е ежедневна борба.

Историята на моята информаторка рударка показва важността на компромиса към избора на другия, за да се запази мирът в семейството. Тя успява да се помири със съпруга си и се грижат за двете си дъщери. Той също започва да уважава нейния избор да стане евангелска християнка. Изглежда сякаш в този случай общата вяра помирява и жените в това семейство, въпреки че по различен начин възприемат верността си към Исус Христос. Не всички споделят еднакво ниво на привързаност като моята информаторка, но тя успява да постигне известно съгласие с тях.

Катрин Атанаси прави сходни проучвания в Южна Африка сред петдесятни жени, чийто мъже не са евангелисти и описва всички трудности, които изпитват те в това да запазят семействата си, защото в някои от случаите над тях е упражняван и физически тормоз. Разводът не е вариант, защото не се приема от църквата, което се оказва истинско предизвикателство за тези, които живеят

в трудни семейни взаимоотношения (Attanasi, 2013, pp. 242-256).

Конфликтни могат да бъдат и взаимоотношенията между майка, която е евангелистка, и нейния пораснал син, който не е покръстен, но затова пък има проблеми с алкохола. В тази връзка посочвам следващия пример. През 90-те години на XX в., когато съпругът ѝ е още жив, а в дома на моя информаторка от град Сандански се събира домашна група, посетителите са почти по равно мъже и жени. По това време синът на информаторката е женен с две деца. Тези сбирки у дома им, разговорите с пастора, ежедневните молитви за неговото излекуване не успяват да го привлекат или да го „спасят“ от неговата зависимост. Тя споделя своите проблеми с други членове на църквата и те се обсъждат на богослуженията, но при всички случаи не се приема за прилично тя да се обърне за този проблем към други институции, защото вярва, че единствено вярата в Бог може да е път към разрешаване на проблема. Днес синът ѝ е вече разделен с първата си съпруга и има втора жена, с която се разбира добре и тя успява да му повлияе в положителна посока, въпреки че и тя като него не е евангелистка. Дватама живеят заедно с майка му, а той изглежда доста по-уравновесен от преди. При всички случаи ежедневните конфликти не са част от битието на семейството, въпреки че в този случай евангелизмът не успява да повлияе конкретно за разрешаване на проблема. Все пак моята информаторка вярва, че мирът настъпва, защото Исус Христос чува нейните молитви и синът ѝ се променя. Разбира се, това семейство още е обект на клюки в махалата, в която живеят в град Сандански, но мъмливото приемане на одумването на хората от страна на майката и необходимостта от помиряване със сина показват пътищата, по които вярващите жени се отдават на евангелската си вяра и едновременно с това успяват да запазят семействата си.

Заключение

След кръщенето мъжът и жената се ангажират с ежедневно себеотдаване на вярата, но съмненията и борбите за отстояване на тяхното право да вярват в Исус Христос стават част от живота им. Самият процес на конверсия е много по-дълъг от само един ден, през който индивидът преминава през ритуала на водно или духовно кръщение. Той е свързан с „нещо, което човек е преживял“ или „преживява“ и което провокира решението за приемане и запазване на евангелската вяра. Следователно приемането на новата религия чрез акта на покръстване е начин за развитие на нова личност, която спазва моралните правила в църквата, уважава себе си и ближния, грижи се за семейството си. Кръщенето предлага на вярващия възможност да се почувства като специален и избран мъж или жена, емоционално свързани чрез вярата в собственото си спасение в името на Исус Христос. Евангелизмът обаче позволява на мъжа и жената да запазят своята ет-

ническа принадлежност, но да станат „по-добри хора“ чрез своята религия.

Опис на архивните материали:

Славкова, М., 2020. Религиозни тенденции сред евангелисти и мюсюлмани от цигански/ромски произход в България. Архив на ИЕФЕМ-БАН, АЕИМ, № 1066-III.

Използвана литература:

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

Троева, Е., 2020. Конверсия и локална общност. *Антропология*, 7, с. 5-15.

Attanasi, K., 2013. Constructing gender with global Pentecostalism. Contrasting case studies in Colombia and South Africa. In: D. Miller, K. Sargeant and R. Flory, eds., *Spirit and power. The growth and global impact of Pentecostalism*. Oxford: Oxford University Press, pp. 242-256.

Benovska-Sabkova, M. and Altanov, V., 2009. Conversion among the Roma in Bulgaria: Between capsulation and globalization. In: A. Boscoboinik and Fr. Ruegg, eds., *Transitions. Nouvelles identités rom en Europe centrale & orientale*, XLVIII (2). Genève: UILB, pp. 133-156.

Brusco, E., 2010. Gender and power. In: A. Anderson, M. Bergunder, A. Droogers and C. Van der Laan, eds., *Studying global Pentecostalism. Theories and methods*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, pp. 74-92.

Cantón-Delgado, M., 2020. *Evangelical Gypsies in Spain: „The Bible is our Promised Land“*. London: Lexington Books.

Erolova, Y., 2017. Religious trends among Muslim Roma in Bulgaria. In: H. Kyuchukov and W. New, eds., *Languages of resistance: Ian Hancock's contribution to Romani Studies*. Munich: Lincom, pp. 301-317.

Fosztó, L., 2009. *Ritual revitalization after socialism. Community, personhood, and conversion among Roma in a Transylvanian village*. Berlin: LIT-Verlag.

Gay y Blasco, P., 2000. The politics of evangelism: masculinity and religious conversion among Gitanos. *Romani Studies*, 10, pp. 1-22.

Gay y Blasco, P., 2012. Gender and Pentecostalism among the Gitanos of Madrid: Combining approaches. *Romani Studies* 22(1), pp. 1-18.

Hibbert, R., 2013. Why do they leave? An ethnographic investigation of defection from Turkish-speaking Roma churches in Bulgaria. *Missiology*, 41 (3), pp. 1-14.

Marushiakova, E. and Popov, V., 2015. The First Roma/Gypsy organizations, churches and newspapers. In: M. Kominko, ed., *From dust to digital: ten years of the endangered archives programme*. Cambridge: Open Book Publishers, pp. 258-293.

Miller, D., Sargeant, K. and Flory, R., eds., 2013. *Spirit and power. The growth and global impact of Pentecostalism*. Oxford: Oxford University Press.

Ploscariu, I., 2020. Faith church: Roma baptists challenging religious barriers in interwar Romania. *Social Inclusion*, 8 (2), pp. 316-326.

Roman, R.-B., 2017. Body limited: belief and (trans)formations of the body in a Pentecostal Roma community. *Annual Review of the Sociology of Religion* 8, pp. 256-273.

Slavkova, M., 2007. Evangelical Gypsies in Bulgaria: Way of life and performance of identity. *Romani Studies* 17 (2), pp. 205-246.

Thurfjell, D., 2014. Testimonies of change: individual Pentecostalism amongst the Kaale. In: D. Thurfjell and A. Marsh, eds., *Romani Pentecostalism. Gypsies and Charismatic Christianity*. Frankfurt am Main: Peter Lang, pp. 163-174.

Thurfjell, D. and Marsh, A., eds., 2014. *Romani Pentecostalism. Gypsies and Charismatic Christianity*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Westerlund, D., ed., 2009. *Global Pentecostalism. Encounters with other religion traditions*. London and New York: I.B. Tauris.

За съвременната религиозна принадлежност на ромите мюсюлмани в България. Предизвикателства пред теренната работа*

Йелис Еролова**

Резюме: След 1989 г. сред ромите в България, както и сред други етнически общности в страната, започнаха да протичат разнообразни религиозни процеси, които периодично бяха задавани като основна тема в публичния дневен ред. Научното и общественото внимание, особено през последното десетилетие, бе насочено към ромите мюсюлмани за които са характерни религиозни конверсии към евангелско християнство и към не-популярни за България ислямски течения. Статията дискутира съвременни научни и обществени рефлексии спрямо т.нар. „реислямизация“ от общността на т.нар. „миллет“, както и позицията на членове на новите религиозни групи по примерите от Сандански и Пазарджик.

Ключови думи: роми мюсюлмани, миллет, реислямизация

Въведение

След 1989 г. в българското общество се наблюдават разнообразни процеси на „завръщане“ към религиозността (Карамихова, 2007). Към тях можем да отнесем и религиозната конверсия, която не е уникален съвременен феномен, а процес, регистриран и в миналото.

През 90-те години на XX в. хиляди православни християни и мюсюлмани в ромската общност променят религиозната си принадлежност приемайки евангелското християнство.

* Авторът благодарни за подкрепата на Министерството на образованието и науката на Република България по Национална научна програма „Културноисторическо наследство, национална памет и обществено развитие“, одобрена с РМС № 577 от 17 август 2018 г.

** гл. ас. д-р Йелис Еролова, Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей при Българската академия на науките

Малка част от общността на т.нар. „миллет“¹ („милет“, „милиет“), започват да следват непопулярни за България ислямски учения. Тази конверсия е недостатъчно проучено явление, но е формулирана като „заплаха за националната сигурност“ в политически контекст и получава широка публичност.

Методологични уточнения

В етноложка перспектива е истинско предизвикателство да се направя многостранен анализ на реислямизацията, тъй като погледът на изследователя по-често е привлечен към контекста на изучаваните проблеми, в който се преплитат въпроси от нормативно, политическо, медийно, социално, етническо, историческо, културно, и професионално-етично естество, отколкото към същността им по отношение на тяхното религиозно съдържание. В тази статия ще представя част от междинните резултати от изследване, което започна през 2018 г. и все още не е приключило, поради ограниченията, наложени в резултат на пандемията от COVID-19. Проведох етноложко проучване, включващо анализ на всякакъв тип достъпна информация, посветена на случаите на реислямизация в научната литература, в медиите, в интернет платформи и мрежи, съдебни документи; теренна работа в няколко селища сред последователи на нови ислямски учения; консултации с експерти по ислямска теология, религиозни служители и колеги етнолози. Наложих се да употребя някои ограничени изследователски техники на терен (например не съм използвала аудио записващи устройства; не съм питала респондентите за личните им данни и т.н.), поради силния интерес от страна на медиите и службите за сигурност към изследваните процеси. В същото време продължих да следвам принципа, че изследователят има професионалното задължение да подходи възможно най-обективно, аналитично и критично.

Направих теренни проучвания в някои ромски махали в отделни селища в Южна България, за които имаше предварителни данни за новосъздадени ислямски групи, а членовете им бяха обвинявани публично, че разпространяват „радикален ислям“ или се носеха подобни слухове за тях. Проведох наблюдение в религиозните им храмове и етнографски интервюта с водачите и последователите на тези групи предимно мъже между 25 и 60 годишна възраст. Разговорите се осъществиха индивидуално или в група до 10 души. Допитах се и до мнението на други представители (мъже и жени) на местното население (роми, турци, българи), които бяха в роднински и съседски отношения с конвертиралите.

¹ Произлиза от турската дума с арабски произход „milliet“ – народ, общност, а в България се употребява в смисъл на (турска или мюсюлманска) общност, в Шуменско се използва за означение и на нашия род, по-рядко се среща при назоваване на другите народности – българска, гръцка и т.н. Представителите на миллета са с преферирана етническа идентичност, турскоезични мюсюлмани или протестанти, разпознати като „роми/цигани“ от околното население.

Макар че в публичната информация „новите“ мюсюлмани бяха обединявани и поставяни под общ знаменател, а често и в научните публикации ислямската конверсия се приписва обобщаващо на общността на милета като цяло, в хода на теренната работа установих, че представителите на новите ислямски групи в отделните селища се идентифицират чрез различни учения, дистанцирайки се едни от други. Въпреки че проучванията ми обхващат повече селища, в текста ще бъдат дискутирани случаите на ислямска конверсия в гр. Сандански и гр. Пазарджик, които са показателни за различния характер на проповядваните религиозни идеи.

Коя е общността на милета?

Представителите на милета поддържат динамични граници на етническата си идентичност. Процесът на турчезене е характерен за голяма част от изследваната общност в миналото и днес. Той се поддържа освен от широко популярната в България и на Балканите асоциация между турската етничност и ислямската религия, и от общностното/груповото разбиране за повишаване на социалния статус чрез дистанция от останалите ромски групи и приобщаване към близката по език, религия и култура турска общност (Попов, 1992, с. 86-99). В зависимост от етносоциалния контекст, членовете на милета се самоопределят по различен начин въз основа на различни критерии като „турци“, „турски мюсюлмани“, „турскоговорещи“, „милет“, „уста милет“², „мехтер милет“³ (Еролова, 2013, с. 25-46), а в по-ново време и като „османски турци“ или „мюсюлмани, „малцинство“, „милет“. Според Елена Марушиакова и Веселин Попов, процесът на формиране на преферирано турско самосъзнание при част от циганите мюсюлмани започва векове назад в рамките на Османската империя и вероятно е резултат на провежданата ислямизационна и обществено-икономическа политика (2000, с. 25-61).

По-късно комунистическата политика засяга и религиозната принадлежност на ромите мюсюлмани. Религиозната свобода е гражданско право, гарантирано от Конституциите от 1947 и 1971 г. Въпреки това, Мюфтийството – официалната религиозна институция, представляваща мюсюлманите в страната, преминава под правителствен контрол. Управляващата партия назначава лица без религиозно образование за главни мюфтии. Официално, дори с подкрепата на Главно мюфтийство, практикуването на религиозни ритуали, употребата на

² От турската дума „уста“ – в превод на български език „майстор“, „човек, който е усвоил занаят и е способен предаде занаятчийските си умения чрез обучение“. В миналото представителите на уста милета практикуват в ковачество. Те с разграничават от другите цигански групи, а в някои случаи и от турците.

³ Малка група музиканти в района на Добрич, Североизточна България

религиозно облекло, на майчин език са забранени; собствените имена на мюсюлманите са променени. Според наблюденията ми, доверието на мюсюлманите в тази официална религиозна институция се разрушава почти безвъзвратно. Ръководени от самоуки в религиозните познания представители на мюсюлмани – *ходжи* (мъже и жени), ислямските ритуали са тайно практикувани в рамките на семейството и на локалните общности. Редица светски културни елементи навлизат в ежедневната култура на мюсюлманите в България. Накратко казано, този смесен синкретичен религиозен модел⁴, може да се обобщи чрез думите на респондентка „Кръщават с поп, погребват с ходжа“ (Л. К., Кюстендил).

Новата демократична конституция от 1991 г. гарантира свободата на етническо и религиозно самоопределение, забранява дискриминацията на религиозна основа и задължава държавата да подкрепя толерантността и взаимното уважение между вярващите от различни деноминации, както и между вярващи и не-вярващи (чл. 6, 13, 37). Ратифицирането на Конвенцията за защита на човешките права и основните свободи на Съвета на Европа от българският парламент през 1992 г. допълнително дава право и на българските граждани да променят религията или вярванията си публично или лично, самостоятелно или в общността си, да изразяват религията или вярванията си в молитва чрез молитва, обучение, практики и т.н. Мнозинството мюсюлмани изповядват ханифитско-сунитска идеология, официално поддържана от Мюфтийската институция, която организира и ръководи религиозния живот на мюсюлманските общности в страната.

Процесът на турчесене сред ромите продължава, което е очевидно не само от резултатите от националните преброявания на населението, но и е регистрирано в редица части на страната по време на етноложки проучвания. Допълнително този процес е насърчаван от включването на местни лидери от изследваната общност в структурите на партията с преобладаващ турски електорат „Движението за права и свободи“, както и от условията на трудови миграции към Турция и към райони с турски гастарбайтери в Германия, Холандия и Австрия. Събраните от мен теренни материали от Южна България, а и от други части на страната, потвърждават това наблюдение. Именно употребата на турския език от ромските емигранти улеснява намирането на работа в турскоезична бизнес среда. Тук част и от ромските емигранти променят и религиозната си принадлежност.

В контекста на изследваните нови локални религиозни групи се наблюдава утвърждаване на миллетското самосъзнание като форма на въобразена османотурска етничност. Респондентите смятат, че произхождат „директно от османските турци“ (Пловдив, 2019; Пазарджик, 2019) и също изтъкват не-владеенето на ромски език като белег, „доказващ“ не-ромския им произход. Прави впечатление обаче, че религиозната им идентичност като „мюсюлмани“ се

⁴ За дефиницията синкретичен фолклорен ислям виж Geertz, 1971.

подчертава преди етническата, дори и при задаването на пряк въпрос за етническа принадлежност (Пазарджик 2019; Сандански 2020).

Новите ислямски течения по примерите на Сандански и Пазарджик

Ислямът е религия с редица дискуссионни догми, която днес в някои страни се използва едновременно като политически инструмент за легитимиране на властови позиции, а в други – служи като ислямофобски или ислямофилски аргумент за мобилизиране на партийни електорати. В контекста на новото време, след терористичните атаки на 11 септември 2001 г. в САЩ и на 7 януари 2015 г. във Франция, истинско научно предизвикателство е да говорим за практикуването на ислямската религия, нейните символи и практики, без да включим наложилото се в глобален мащаб изкуствено създадено понятие като „радикален ислям“. Това понятие става нарицателно име за потенциален тероризъм и „мюсюлманска инвазия“, но от друга страна, широката му публична употреба показва „нормалността“ на ориентализмите в подхода към *не-Европеца* и религиозния Друг. Представите за радикален ислям се свързват със съвременното неосалафитското движение или модерния салафизъм, чиито последователи се стремят да следват сунитското салафитско течение в ранния ислям, считано за ортодоксално и основополагащо за ислямската религия. Ключово разбиране в салафизма, а и като цяло в ислямската религия, е монотеизмът (*tawhid*) или вярата в единобожието и уникалността на господ (*Аллах*). Това вярване намира израз във вдигнатия показалец на ръката, насочен към Кибла, посоката към Кааба, мястото на Господ в Мека, Саудитска Арабия, към което мюсюлманите от целия свят се насочват по време на молитвите си. Салафитите също така смятат, че разбирането на първите три поколения за ислямска религия е най-истинско. Според по-късно създаденото ухабитско учение (по името на неговия създател Мухаммад ибн Абд ал-Уахаб, религиозен проповедник, политически активист роден и живял през XVIII век в Централна Арабия) се смята, че религиозните норми трябва да се съблюдават още по-стриктно. Последователите на това учение се самоопределят като „(най-)истински вярващите“, имащи право да обявят другите мюсюлмани за неверници (*kafir*) и/или за вероотстъпници (*takfir*). Всъщност това разбиране противоречи на вярата във върховенството на Бог и неоспоримото му качество „да съди“. С ухабитското движение се свързва и появата на политически ислям в Саудитска Арабия (Ahmed, 2007; Meijer, 2013). Според Симеон Евстатиев, т. нар. „западен“ наратив за салафизма е доминиран почти изцяло от медийния дискурс, политически анализатори и експерти в т.нар. „изследвания по сигурност“ (Evstatiev, 2021, p. 172).

Натали Клайе и Хавиер Бугарел смятат, че „появата на неосалафитски тече-

ния не дава достатъчно основание да се говори за реислямизация на балканските мюсюлмански населения, а по-голямата видимост на исляма в публичната сфера или засилената дейност на ислямските институции не е показател за нивото на религиозната практика на тези населения“ (2017 [2013], р. 206). Те стигат до заключението, че „в България, както и в останалата част от Югоизточна Европа, не е възможно да се говори без уговорки за ‘забръщане на исляма’ или ‘реислямизация’ на мюсюлманското население“ (2017 [2013], р. 208), позовавайки се на изследването на Кристен Годси сред помаците в град Маган. В случая с милета в България обаче смятам, че можем да използваме термина „реислямизация“. По-голямата част от членовете на общността са били възпитани в рамките на практиката на битовия ислям. Когато са били деца или младежи, някои от тях са сменили религиозната си принадлежност с евангелско християнство, а след това са преминали отново към ислямска религиозни учения, които обикновено се считат за крайни, смесени или девииантни идеи, в зависимост от интерпретациите на експертите и на представителите на мюфтийството.

В България, както и в други балкански страни, конверсията към по-консервативни ислямски течения започва през 90-те години на XX в. и през началото на XXI в., като се насърчава от различни чужди финансиращи програми (Троева-Григорова, 2012, с. 5-23; Иванова, 2014, с. 190). Сред местните ромски общности в Южна и Югозападна България навлизането на нови ислямски учения през последните 20 години води до формирането на малки религиозни групи, чиито членове се самоопределят или са определяни от околното население като „ахмедии“, „нурджуи“, „салафити“, дори „ухабити“, и др. Към част от тях са приложени редица административни и съдебни решения, които могат да се разглеждат като нарушение на религиозните свободи от една страна, а от друга – като мярка за защитата на националната сигурност.

Научната дискусия сред българските учени и експерти върху конверсията на роми към новите ислямски учения (Колев, 2005, с. 175-185; Иванова, 2014, с. 204-206; 2017, с. 67-100; 2020; Mancheva and Dzheкова, 2014; Рапиров, 2013, р. 187-206; и др.) най-общо е насочена към въпроса дали е възможна радикализация на социална или на религиозна основа. Част от направените изследвания се основават само на социологически проучвания, а в други – обобщенията, които се правят за общността на милета, не се основават на емпирични доказателства по същество (Колев, 2005, с. 175-185; Krastev, Ivanova and Krastev, 2019, с. 61-62). В съществуващите публикации, почти не се коментира доколко религиозната конверсия променя начина на живот и културата на конвертираните; доколко конверсиите са разпространени в различните ромски махали; защо членове на една и съща етническа и религиозна, и локална общност със сходен социален и образователен статус, живеещи при едни и същи условия, променят религиозността си, а други не го

правят според техните обяснения. Убедена съм, че подобни изследвания върху ислямската конверсия могат да бъдат много значими, ако изследователите включат и теренни проучвания сред общностите – обект на работата им. По този начин ще могат да направят многопластов анализ, дори и да „проверят“ реалната ситуация на предварителните данни, да проследят разпространението на религиозната промяна, ефекта ѝ върху културните порядки на общността, както и да установят последиците от стигматизирането на въпросните религиозни група/групи, определени като радикални.

С нарастващото политическо участие на националистическите партии (в периода 2013 – 2021 г.) в политическия дискурс, в медийното представяне и до известна степен в българските научни изследвания, последователите на религиозни учения, идващи „отвън“, доктрини, които се различават от местния традиционен и познат отворен модел на ханифитско-сунитския ислям, започват да се смятат за потенциален „риск за националната сигурност“⁵. Тази нова стигма се добавя към стереотипния образ на ромите в България, който включва характеристики като бедност, престъпност, болести, нисък образователен статус, висока раждаемост (Гергова, 2012). Към страха от „циганизация“ на и в българското общество в съвременността, можем да добавим и силното безпокойство, наречено „религиозна радикализация“.

Междувременно през 2020 г. бе разгласено, че Институтът по психология при Министерство на вътрешните работи изпълнява проект, подкрепен от Европейския социален фонд, за обучение на 480 полицейски служители за разпознаване на „радикализацията“ сред ромите в Република България. Екипът на проекта се позовава на резултатите от социологическо проучване на агенция „ТРЕНД“ ООД, според които „едни от местата, които се идентифицират като рискови за възникване и разпространение на радикално-религиозни идеологии са отделни ромски квартали“ в Южна България⁶. Осъществяването на подобен проект предизвиква широко обществено недоволство, което се фокусира върху въпроса как се допуска да бъде финансиран от европейските фондове подобен проект с етнически дискриминационно съдържание. Познавайки историята на общността и от опита си на терен, смятам че формулирането на подобен твърд подход спрямо ромите мюсюлмани като цяло може да стане по-вероятно причина за на-

⁵ Вж. Концепция за промени в политиката за интеграция на циганския (ромския) етнос в Република България и мерките за реализацията им, предложена от вицепремиера и министър на отбраната Красимир Каракачанов (БТА 06.02.2019 г.), в която ислямизираните рому от Пазарджик и Столипиново (гр. Пловдив) са квалифицирани като „заплаха за националната сигурност“.

⁶ Вж. Писмо на Министъра на вътрешните работи Христо Терзийски до г-н Николос Шмит, европейски комисар работни места и социални права; г-жа Илва Йохансон, европейски комисар вътрешни работи; г-жа Хелена Дали, европейски комисар равнопоставеност, г-н Дидие Рейндерс, европейски комисар правосъдие от 19.10.2020 г.

растване на социалното напрежение сред тях, отколкото религиозната промяна, която не е феномен нито в миналото, нито в съвременността.

Случаят на ахмадийската група в Сандански

Религиозното движение Ахмадия, произлизащо от сунитския ислям, е основано в Пенджаб, Индия, в края на XIX в. от пакистанецът Мирза Гулам Ахмад. Днес това движение има последователи в цял свят. То се характеризира с елементи на исляма, индуизма и християнството. В Пакистан е смятано за секта, а неговите привърженици са преследвани. Появява се в България през 90-те години на XX в., а първите му последователи са от общността на миллета в Сандански. През 2007 г. те се опитват да регистрират официално своята група под името Мюсюлманска общност „Ахмадия“, но молбата им за регистрация е отхвърлена от отговорната съдебна институция. Едно от основанията за отказа е становището на Главното мюфтийство, че ахмадите не са последователи на Корана и че тяхното движение е секта. През следващите 10 години тази религиозна група се опитва по всякакъв начин да получи официална регистрация съгласно съществуващото законодателство, но безуспешно. През 2017 г. те завеждат дело в Европейския съд по правата на човека (*Case of Metodiev et al.*), като решението е в тяхна полза с аргумента за нарушаване на чл. 9 от Конвенцията за защита на правата на човека и основните свободи. Така през 2018 г. сдружението е официално регистрирано в България. Според публикации в местна медия, асоциацията „Ахмадия“ е фанатична мюсюлманска секта, която навлиза в страната ни преди 20 години като част от глобален план за ислямизация на Европа (Струма, 30.04.2020).

През ноември 2020 г. посетих седалището на организацията им в Сандански, разположено в покрайнините на местния ромския квартал, и интервюирах техния религиозен водач. Според него в България членовете на религиозната им група наброяват около 100 души. Той свързва началото на разпространението на учението с едно пакистанско семейство, което е дошло в града преди 20 години, и под тяхно влияние неговите близки роднини променят религията си. Самият той е изпратен да учи в Германия и Англия, където изучава и урду – езика на богослужение, а после се завръща в България. Според религиозния водач основната разлика между тяхната и другите религии е вярата в Мирза Гулам Ахмад като пратеник на Бога и за месия. „Докато християните очакват Второто пришествие на Исус Христос да се случи в бъдеще, ахмадите вярват, че месията вече е дошъл – не за да замени ислямската религия, а за да я възроди“. След смъртта на Мирза Ахмад през 1908 г. следващите лидери на религиозното движение се обявяват за негови наследници и се наричат халифи. Прави впечатление, че на местно ниво членовете на новата религиозна група в района все още не са напълно запознати с ахмадийската доктрина и когато трябва да проведат религиозните си ритуали

(например погребение) се обръщат към имамите, назначени от мюфтийството (по данни от Благоевградско районно мюфтийство, 2020 г.). По-интересен е фактът, че бащата на проповедника държи малко питейно заведение, в което се събират някои от представителите на миллета. Този случай на син-проповедник и баща-собственик на питейно заведение не е уникален за балканските култури, но той противоречи на медийния образ на групата на ахмедите като „опасна ислямска секта“. Друг интересен факт, свързан с българския клон на общността „Ахмадия“, е връзката им с една от най-известните български попфолк певици от 90-те години на XX в., Саишка Васева. Според моя респондент, тя е подкрепяла местните ахмеди в правната им борба за официална регистрация. Написала е дори писмо за свой личен проблем до настоящия халиф, който живее в Лондон, и той го е разрешил чрез молитвите си.

За представители на Главно мюфтийство, общността на ахмадите е секта, която разполага със значителни финансови ресурси, дори първият превод на Свещения Коран на български език е бил финансиран от тях.

Случаят с така наречените „салафити“ от Пазарджик

Широко известен в публичното пространство е случаят на т.нар. „роми салафити“ от гр. Пазарджик. В края на 90-те години на XX в. представителите на миллетската общност в т.нар. махала „Токайто“ (по името на един от героите Токай-ихто от източно-германския филм „Синовете на великата мечка“, 1966 г.), в кв. „Изток“ стават привърженици на ново ислямско учение. То е разпространено от чуждестранни проповедници сред пазарджишките трудови емигранти в Австрия (Грац и др.) и Германия (Кьолн и др.). Езикът на молитвите е турски, който е майчин език на мнозинството от жителите в „Токайто“. „Новите“ мюсюлмани са обединени около частния молитвен дом „Ебу Бакр“ / „Ебу Бекр“ под ръководството на проповедника Ахмед Муса, който преди това е евангелски християнин. Той и неговите последователи са смятани от българските власти като (потенциални) носители на радикален ислям, като под „радикален ислям“ се разбира: налагането на шериата, признаването и призоваването за създаване на халифат, както и принуждаването на хората да спазват ислямските принципи и норми.

От 2004 г. насам периодично се провеждат полицейски обиски, арести и продължителни съдебни процеси срещу сподвижниците на А. Муса, обвинени в пропагандиране на антидемократична идеология, подстрекаване към война и подпомагане на „Ислямска държава“ в Ирак и Сирия. Медийното отразяване на съдебните дела представя предимно мъже с дълги бради, облечени в дълги бели или черни роби, и забулени жени. За скандални се смятат снимките и видеоматериалите, представящи група мъже, облечени в тениски с арабски надписи, деклариращи вя-

рата в единството на Бога, и сочещи нагоре с показалеца си, викайки *Аллах Акбар* (Бог (Аллах) е по-велик от всичко). Промяната на облеклото на около 20 жени, които започнаха да се обличат с никяб, според правилата на своята религия, води до общинска забрана, а после национална през 2016 г., станала известна като т. нар. „Закон за забрана на бурките“⁷.

Местните мюсюлмани и християни в Пазарджик обаче изразиха различни мнения по случая. Някои от тях смятаха, че А. Муса и последователите му не са крайни ислямисти и посочиха, че облеклото и поведението им се е променило, след като са започнали да получават месечна финансова помощ без да уточняват откъде. За други това е вътрешнополитически проект и А. Муса е „агент“. Според представител на мюфтийската организация, А. Муса и последователите му са се обърнали към някои радикални идеи преди десет години, но биха продължили да следват традиционната практика на исляма, с която са израснали, ако не бъдат притискани от държавните органи и ако медиите не насочват вниманието си към тях.

По време на пътуването ми до Пазарджик през 2019 г. А. Муса бе арестуван и религиозните служби се водеха от друг проповедник. Председателят на мюсюлманското настоятелство, който всъщност е религиозният им водач в отсъствието на Муса, смята, че те са били погрешно обвинени в радикализъм и че джамията им е отворена за всички. Нямах възможност да проверя истинността на това твърдение за по-дълъг период от време, заради настъпилата пандемична ситуация, но от направеното наблюдение и разговорите с посетителите на джамията, по-скоро смятам, че става въпрос за нов местен случай на религиозен синкретизъм, при който се преплитат идеи от традиционния ханифитско-сунитски и „влезлия отвън“ салафитски ислям с традиционните и новите културни практики на милета. След като в началото на 2019 г. джамията „Ебу Бекр“ беше официално регистрирана и включена към Пазарджишкото районно мюфтийство, значи че последователите на новото учение признават управлението на мюфтийската организация в България, както и че не спазват стриктно тясното ухабитско разбиране, че единствената сила в света е тази на Господ. Тази регистрация превръща частния молитвен дом в обществен, и от друга страна е акт, с който официалната религиозна институция признава новата религиозна група и засега не я определя като секта.

Фактът, че като жена и като непознат външен посетител, последователите на учението ми позволиха да вляза в мъжката част на джамията, да се ръкувам и да разговарям с тях, не се опитаха да ми внушат правотата на тяхното учение е показателен за това, че те не спазват стриктно концепцията за *takfir*. Някои

⁷ Закон за ограничаване носенето на облекло, прикриващо или скриващо лицето, обн. в Държавен вестник, бр. 80, 11.10.2016 г.

от мъжете, дошли на петъчната молитва, бяха облечени в светски грехи, обичайни за мъжете в България. В началото на разговора с група мъже в джамията, те се представиха със собствените си мюсюлмански имена и не се самоопределиха като „салафити“ или „ухабити“, а само като „мюсюлмани“. Също така те вярват, че са преки потомци на османските турци, макар че нямат роднини сред изселниците в Турция, мигрирали по доброволен или насилствен начин през социалистическия период. Респондентите общуват помежду си на диалектна форма на турския език, като ми направи впечатление колко е ограничен лексикалният фонд на речта им или т.нар. речников запас. Зачудих се как биха могли да разбират проповедите, произнасяни на книжовен турски език, които съдържат различни религиозни термини. В техните религиозни служби, публикувани в YouTube, се вижда как проповедникът чете от предварително написан текст, но не е ясно доколко слушателите го разбират.

Разглеждайки публичната интернет активност на представителите на новата религиозна група, установих, че освен религиозни проповеди и „възхваляване“ на А. Муса като жертва, съществуват и примери за запазване на етнокултурни традиционни и нови практики, които би трябвало да отпадат, тъй като противоречат на салафитските норми (напр. празник по случай раждането на бебе, включващ почерпка в заведение и „женско“ шествие из улиците на махалата, озвучено с попфолк музика, в което част от жените, дори и забранени, танцуват; прекомерна употреба на златни накити; употреба на колоритно светско облекло по време на семейни празници; като цяло слушане на светска музика и т.н.). Последните практики, могат да бъдат предмет на отделно изследване, но на този етап са показателни за това, че като цяло миллетската общност запазва ежедневието си културен ритъм, а дори да съществува разпространение на определени салафитски идеи, то е ограничено и повърхностно. Друг въпрос, който възниква, е доколко някой може да бъде определен като ухабит, когато притежава или има достъп до ухабитска литература, но не я разбира напълно, или ако е запознат с консервативните норми на учението на ухабитите, но не ги следва?

Продължителните съдебни дела около А. Муса и широкото им медийно отразяване в крайна сметка доведоха до увеличаване на популярността на пазарджишкия проповедник. Повечето от общността на миллета, вкл. и не-конвертиралите, започнаха да го възприемат като герой, а броят на последователите му се увеличи не само в Пазарджик, но и в съседните селища. През февруари 2021 г. той е осъден на осем години и половина затвор и на финансова глоба.

Случаят на т.нар. „салафити“ в Пазарджик представлява сложен проблем. Според мен подходът на държавните институции спрямо тази религиозна група води до засилване на социалната и маргинализацията и до консолидация на нейните членове. Засилва се религиозната самоидентификация за сметка на етническа-

та. Днес, през XXI в., не можем да кажем, че бедността е фактор за религиозната конверсия на тази група, тъй като ефектът от мигрантските инвестиции през последните 30 години променят стандарта на живот на мнозина, което се вижда от построените от тях къщи, автомобилите, които карат, и увеличените доходи на домакинствата им. Религията започва да функционира по два начина: като вътрешно духовно преживяване на индивида, основано на личните му психични характеристики, и като нещо, което трябва да се демонстрира в публичното и медийното пространство в отговор на държавните мерки, така както и през 60-те години на XX в., процесът на турцизация и поддържането на турска идентичност продължава, въпреки проведените политически мерки за спирането им.

Изводи

В заключение бих искала да обобщя, че въпросните конверсии се отнасят за малки групи от общността на миллета и че във всяко населено място те са различни и трябва да бъдат изучавани отделно, а не да бъдат обединявани под общ знаменател. Примерите от Сандански и Пазарджик показват още, че следването на различни религиозни възгледи не са обвързани със социалния статус на конвертиралите. Религиозната промяна, която не е уникално явление, може да бъде разглеждана в различни перспективи – културна, теологична, етническа, нормативна, но не трябва да се забравя, че преди всичко тя е гражданско право според нормите на българското и европейското законодателство. По същество новите религиозни идеи видимо оказват известно влияние върху светогледа, начина на живот и културата на конвертиралите. По-внимателното наблюдение разкрива, че членовете на тези религиозни групи продължават да поддържат и нерелигиозни етнокултурни практики в поведението и ежедневието си. Ето защо разглеждам въпросните случаи по-скоро като нови примери за местен религиозен синкретизъм, отколкото като радикализация на религиозна или социална основа.

Българските институции гледат на мюсюлманските общности, практикуващи различни битови форми на ханифитско-сунитския ислям, като на „наши“, а на внасянето на идеи, характерни за един по-консервативен ислям като заплаха за националната сигурност. Това изглежда е основният критерий за разграничаване на „опасните“ чужди от „познатите“ наши ислямски учения. На рестриктивния подход (който също така не е нещо ново в историята на мюсюлманските роми в България), прилаган към новите религиозни групи, представителите им реагират чрез поддържане на силна религиозна идентичност и по-широко разпространение на религиозното учение, независимо от степента му на познаване.

Не съществува теоретичен модел, чрез който да се определи радикализацията на дадена религиозна общност. Изследването ми, което не е завършило

поставя повече въпроси, отколкото отговори. До каква степен се приветства да си или да не си „много“ религиозен? Докъде може да се разпространи религиозната пропаганда или мисионерството и чрез какви средства? Няма отговор и на въпроса защо някои мюсюлмански жители на един и същи квартал са „радикализирани“, а други не, при положение че всички те имат еднакъв социален статут и сходни нива на доходи. С оглед на силния интерес, проявяван от медиите, и участието на службите за национална сигурност, за мен и за нас е истинско предизвикателство да продължим проучванията си върху новите ислямски групи в България и да разберем техните гледни точки.

Използвана литература:

БТА, 2019. Концепция на Красимир Каракачанов. 06 февруари. Достъпно на: <http://www.bta.bg/bg/c/OT/id/1952885> [Посетен на 15 март 2021].

Гергова, Л., 2012. *Етнически стереотипи във всекидневната култура*. София: Парадигма.

Еролова, Й., 2013. Циганите мюсюлмани: „цигани“, „турци“, и/или „милет“? В: *Еролова, Й., и Славкова, М. авт. и съст., Религия, етничност и миграции на циганите в България*. София: Парадигма, с. 25-46.

Закон за ограничаване носенето на облекло, прикриващо или скриващо лицецо, обн. в Държавен вестник, бр. 80, 11.10.2016 г.

Иванова, Е., 2014. *Ислямизирани Балкани: Динамика на разказите*. София: НБУ.

Иванова, Е., съст., 2017. *Мюсюлманите в България: динамика на нагласите*. София: НБУ.

Иванова, Е., 2020. *Религията като престъпление. Българската „Ислямска държава“*. София: НБУ.

Карамихова, М., (съст.), 2007. „Завръщане“ на религиозността. София: ЕИМ – БАН.

Колев, А., 2005. Циганите мюсюлмани и ислямският тероризъм. В: *Проданов, В. и Тодорова, Б., съст., Рискове за България от ислямски фундаментализъм и тероризъм*. София: БАН – ИФИ, с. 175-185.

Конституция на Република България. Достъпно на: <https://parliament.bg/bg/const> [Посетен на 15 март 2021].

Марушиакова, Е., и Попов, В., 2000. *Циганите в Османската империя*. София: Литавра.

Писмо на Министъра на вътрешните работи Христо Терзийски до 2-н Ни-

колос Шмит, европейски комисар работни места и социални права; 2-жа Илва Йохансон, европейски комисар вътрешни работи; 2-жа Хелена Дали, европейски комисар равнопоставеност, 2-н Дугие Рейндерс, европейски комисар правосъдие от 19.10.2020 г. Достъпно на: <https://bit.ly/3hwWuwo> [20 април 2021].

Попов, В., 1992. Преферирано етническо самосъзнание при циганите в България. В: Русанов, В., съст., *Аспекти на етнокултурната ситуация в България и на Балканите*. София, с. 86-99.

Струма, 2020. *След 3 г. спотайване мюсюлманската секта „Ахмагии“ атакува 205 семейства в Сандански с макарони и мрежички с картофи*. 30 април. Достъпно на: <https://bit.ly/3fmvU7L> [Посетен на 15 април 2021].

Троева-Григорова, Е., 2012. 'Традиционен' и 'нов' ислям в България. *Български фолклор*, 3-4 (38), с. 5-23.

Ahmed, A., 2007. *Journey into Islam. The Crisis of Globalization*. Washington: Brookings Institution Press.

Clayer, N. and Bougarel, X., 2017 [2013]. *Europe's Balkan Muslims: A New History*. London: C. Hurst & Co. (Publishers) Ltd.

Evstatiev, S., 2021. Salafism as a Contested Concept. In: Fromherz, A., and Nadav, S., eds., *Knowledge, Authority and Change in Islamic Societies: Studies in Honor of Dale F. Eickelman*. Leiden and Boston: Brill, pp. 172–201.

Geertz, C., 1971. *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: Chicago University Press.

Ghodsee, K., 2010. *Muslim Lives in Eastern Europe*. Princeton: Princeton University Press.

Krastev, G., Ivanova, E., and Krastev, V., 2019. Gypsies / Roma in Bulgaria Professing Islam – Ethnic Identity (Retrospections and Projections). *Research and Science*, 2 (18), pp. 55-63.

Mancheva, M. and Dzhekova, R., 2017. *Risks of Islamist Radicalisation in Bulgaria: A Case Study in the Iztok Neighbourhood of the City of Pazardzhik*. Sofia: Center for the Study of Democracy.

Meijer, R., ed., 2013. *Global Salafism Islam's New Religious Movement*. New York: Oxford University Press.

Pamporov, A., 2013. The „Invisible“ Islam (Syncretic Religious Beliefs and Practices among Bulgaria's Roma). *Population*, 5-6, pp. 187-206.

Изграждане на общност в софийското училище „Йордан Йовков“ в квартал „Княжево“ в спомените и преживяванията на учителите*

Ваня Иванова, Николай Михайлов,
София Бисеринска**

Резюме: 26 СУ „Йордан Йовков“ в квартал „Княжево“, гр. София е наследник на най-старото училище в района, създадено през 1879 г. в къщата на първия учител В. Петрунов. Към момента то има характеристики на малко квартално училище (420 ученици). Обект на рефлексия на настоящата статия е училищната общност на 26 СУ през погледа на учителите му като се търси отговор на: 1) кои са характеристиките за създаване на училищната общност; 2) как учителите я разбират и обясняват; 3) кои елементи на приемственост и промяна се наблюдават в поддържането ѝ през годините. Изследването се базира на резултати от теренно проучване (февруари – юли 2018 г.), включващо проведени дълбочинни интервюта с представители на педагогическия колектив на училището.

Ключови думи: училищна общност; учители; родители; ученици; 26 СУ „Йордан Йовков“, квартал „Княжево“

Темата за училищната общност придобива популярност в последните години сред учители, образователни експерти и изследователи, като обект на интерес са различни нейни аспекти. Множество са призмите на анализ по темата, като някои от тях включват: мултикултурна общност от ученици и мултикултурна класна стая (Сърбакова и Гушкова, 2020), отпадането от училище като „нарушена връзка във взаимоотношението „ученик – училищна общност“ (Лавреницова, 2016, с. 48), училището като общност от учещи се (Алексиева, 2019) и други. Й. Първанова прави задълбочено изследване на съвременното училище

* Авторите благодарят на Национална научна програма „Културноисторическо наследство, национална памет и обществено развитие“, одобрена с РМС № 577 от 17 август 2018 г. за възможността да публикуват резултатите от теренно проучване по проект „Училище-общност“ на Асоциация „Родители“.

** г-р Ваня Иванова, Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей при Българската академия на науките; гл. ас. г-р Николай Михайлов, Факултет по обществено здравеопазване, Медицински университет – Варна; София Бисеринска, изследовател по проект „Училище-общност“

като представя развитието на училището на базата на три теоретични модела¹: бюрократичен, модел на социалните системи и модел за училището като социална общност. Третият модел анализира училището като „социална общност, призвана да осигури онагледяването на натрупания социален опит...“ (Първанова, 2015, с. 5). Министерство на образованието и науката също показва интерес по темата, като инициира изследване фокусирано върху картографирането на социалната среда в училището и взаимодействието с родителите (Йосифов, Михайлов, Лазаров и Петров, 2019). Голямо е разнообразието от смисли и разбирания за понятието „училищна общност“ – спрямо кой го дефинира, кой е включен/ изключен или кои са границите на училищната общност, на какъв принцип е направен даденият подбор, с каква цел и други. В основата на настоящата статия е проучването и анализирането на отделен случай или как учителите от едно софийско училище дефинират своята училищна общност с фокус върху три въпроса: 1) кои са характеристиките за създаване на училищната общност; 2) как учителите я разбират и обясняват; 3) кои елементи на приемственост и промяна се наблюдават в поддържането ѝ през годините.

Изследваното училище е 26 СУ „Йордан Йовков“ в кв. „Княжево“, гр. София. Според нас то е успешен пример на функционираща училищна общност или т. нар. „изключителен случай“. Проучването е направено в рамките на пилотен проект „Училище-общност“ на Асоциация „Родители“, който цели изработване на изследователска методология за извличане и разработване на български модел на училище-общност. В рамките на проекта трима изследователи работят в три училища, избрани на базата на експертна оценка от страна на Асоциация „Родители“. Някои от заложените критерии при подбора са: активно участие на родителите; чести неформални срещи родители-учители; множество общностни събития, ритуали, традиции, дейности; доверие и грижа в отношенията между ученици, родители, учители и други. Настоящата статия се фокусира върху теренните данни, събрани в 26-то СУ в периода от февруари до юли 2018 г., и най-вече върху проведените интервюта с учители.

26 СУ „Йордан Йовков“ е наследник на най-старото училище в Княжево, създадено през 1879 г. в къщата на първия учител В. Петрунов. В началото на ХХ в. е построена и първата училищна сграда (1902 г.). Училището и кварталът се развиват динамично, и след Първата световна война броят на учениците достига 800, а в началото на 60-те години, с откриването на новата сграда (1961 г.), в която

¹ Позовава се на книгата на Ш. Шаран, Х. Шачар и Т. Левин „Иновативното училище: Организация и обучение“, 1999.

то се помещава и до днес, учениците са вече 1000². Към момента то има характеристики на малко квартално училище (420 ученици), разположено в район „Витоша“ на Столична община³. Важна особеност през различните периоди на вече вековната му история е активното вплитане на различни групи от обществеността в дейността на училището, което спомага за изграждането на *училищна общност*, в която дейно участие вземат учители, ученици, родители, Училищното настоятелство, жителите на квартала, както и партньорски организации и институции. Училището има дългогодишен опит в различни общностни дейности и разбирането, че добрите образователни резултати се дължат и на силната училищна общност, което е експлицитно заявено от институцията на нейния уебсайт⁴:

Добрите резултати от обучението и възпитанието на учениците се дължат и на факта, че 26 СУ „Йордан Йовков“ има силна училищна общност. Учениците, родителите и учителите работят заедно, с взаимно уважение и доверие, като винаги са готови да се подкрепят. Всички са сплотени около желанието да направят своето училище още по-хубаво, а децата и младите хора в него – още по-успяващи.

Училището е малко, квартално, смесено, обучава деца в подготвителен клас и от 1-ви до 12-ти клас. Развива активна проектна дейност, целяща укрепване на общностните връзки в училището и извън него, като проект „Училището като център в общността“ на Национална мрежа за децата (НМД); „Полицентрично инспектиране в мрежа от училища“, насочен към създаване и апробиране на система за взаимно инспектиране между училищата по три теми: работа с родителите, работа с деца със специални образователни потребности и работа за повишаване на квалификацията на педагогическите специалисти. Всички изброени характеристики на училището дават основание на изследователския екип да избере 26-то СУ в София за успешен случай и да го мотивира да разработи задълбочено изследване.

Изграждане на училищната общност през погледа на учителите

За настоящата статия е избран да бъде представен само един поглед от

² Повече за историята на училището може да се намери на сайта му. Достъпно на: https://26soy.net/Web_26/history.htm [Посетен на 27 ноември 2020 г.] и в Брошура по случай 125 годишнината на училището.

³ Училищата в район Витоша на сайта на Столична община <https://www.sofia.bg/web/guest/municipality-schools-vitosa> [Посетен на 01 април 2021 г.].

⁴ Секция „Училището днес“: https://26soy.net/Web_26/school_today.htm [Посетен на 02 април 2021 г.]

проучването на училищна общност – този на учителите. Интервюираните педагози включват учители с дълъг професионален стаж в училището, както и такива, които са постъпили на работа през последните години, представители на различни етапи от обучителния процес (начален, прогимназиален и гимназиален етап), както и изпълняващи различни роли – класни ръководители, учители по даден предмет. Важно е да се направи уточнение, че с цел конфиденциалност на самоличността на участниците, в текста не са посочени собствени имена или други идентифициращи характеристики.

В училището преподават 30 учители, от които трима са мъже, а останалите – жени, като в рамките на проучването са интервюирани 16 от тях, включващи педагогически съветник, психолог, ресурсен учител. Те са на възраст между 38 и 60 години, като двама от тях са мъже, а средната възраст е 51 години. Част от респондентите живеят в квартала, други живеят в близки квартали с добра транспортна връзка към училището. Откроява се една от ключовите характеристики на училищната общност – *териториалната близост*, която спомага за взаимодействията в общността. Част от педагозите са учили в училището и след това са станали учители в него, на други деца им са учили или в момента учат в училището. Тази характеристика води до размисъл за *приемствеността в образователните традиции*, но и за възможността за *взаимодействие между поколенията*. В училището преподават учители с над 30 годишен стаж, така и нови с по-малко от 5 години стаж, които взаимно си помагат и обменят опит. Има служители, които са работили в други училища (държавни и частно) и са се прехвърлили в 26-то СУ. Учителката, която идва от частно училище, обяснява избора си с различното ниво на натовареност: „тук е по-спокойно, свършваш си работата за деня и я няма тая продължителност като в частното училище“ (Респондент 1). Има и работили в други сфери, които поради различни причини (търсене на повече смисъл, спокойствие и други) решават да станат учители, което внася в учителската група различен опит и компетенции. Образът на учителския колектив се очертава като група от професионалисти с различен опит, които ценят историята и приемствеността в образователните традиции, съчетава експертизата на утвърдените учители в общността с отвореност към ново-постъпилите, които могат да допринесат с ентузиазъм към професията и компетенции от други професионални сфери. В интервютата излиза като водеща мотивация и обединението около утвърждаване позитивния образ на училището, което се явява един от видимите центрове в квартал „Княжево“.

Териториалната близост и обособеност на квартала, изградените взаимодействия на живущите в него, и училището, като един от неговите естествени центрове, са предпоставки за припокриване на кварталната с училищната общност. „...тук са повечето наследствени къщи, голяма част от хората са роднини,

живеят тук от стотици години и това училище е създадено през 1879 година от тях“ (Респондент 2). „Училищната и Княжевската общност някак си се припокриват“ (Респондент 3). Учителка изтъква и факта, че училището е създадено в къщата на местен жител, „И е започнало в къщата на един от учителите, който си е бил местен...“ (Респондент 2), което показва силната връзка на жителите на квартала с „тяхното“ училище. То се явява маркер на тяхната локална идентичност като „княжевци“ и символ на тяхното пространство – „квартала“. Обучението на поколения ученици и известни в обществото възпитаници на училището⁵ е доказателство на традиции и успех в образованието, които продължават и до днес с избора на княжевци да обучават децата си в него: „Във всяка къща има дете, което е учило тук, което учи тук или пък, което ще учи тук. Пък и самите баби, майки, дядовци са минали през това училище“ (Респондент 2).

Жителите на квартала могат да бъдат обособени в две групи – първата на уседналите и живеещите тук с години и втората на новодошлите в последно време, които се заселват с построяването на нови блокове в квартала и нови частни къщи. Първата група се характеризира с това, че „имат имот“; препитват се с това „да си имаш гараж, да си монтьорче“ (Респондент 4); откроява се и фигурата на „баби, които са били предачки във фабриката“ (Респондент 4); като цяло се изтъква, че става дума за „работническа класа, която иска да види децата в ново качество – инженери“ (Респондент 4). Втората група са: „Новодошлите, от централна градска част или от провинцията, които искат чистота на въздуха, екологичност, ехото на демокрацията е това, IT специалисти“ (Респондент 4). Едно от местата на продължителен контакт и качествено взаимодействие се оказва училището, където според респондент се „кове общността“ (Респондент 4).

Събраните теренни материали дават възможност да се изведат следните фактори, които подпомагат изграждането и поддържането на училищна общност. Този списък от шест характеристики не цели изчерпателност, а дава основа за създаване на аналитичен модел на училищната общност.

На първо място, *ръководството на училището да познава учениците и техните семейства*: „знам всичко за всички деца в училище“ (Респондент 4). Това, от една страна, се дължи на сравнително малкия брой ученици, но също близостта на училището до домовете на повечето деца и възможността за по-интензивно ежедневен общуване между родителите (включително баби и дядовци) с учителите. Отвореността на ръководството на училището към родителите и пред-

⁵ Изброени в Секция „История на 26. СУ „Йордан Йовков“ на сайта на училището: https://26soy.net/Web_26/history.htm [Посетен на 02 април 2021 г.]: Георги Марков – писател, Стефан Цанев – поет и драматург, Паша Христова – певица, проф. Иван Шошев – художник, ректор на Художествената академия, проф. Петър Константинов – председател на сдружение „Мати България“, Атанас Косев – композитор и други.

ставителите на местната общност се синтезира в думите на интервюиран учител с административни функции с образа на „една отворена врата“ (Респондент 4), което означава, че жителите на квартала знаят към кого да се обърнат, ако имат нужда от подкрепа или разяснение по даден проблем. Също така, с годините е изградена добра практика някой от ръководството на училището да посреща децата сутрин, по думите на заместник директора, като по този начин се опознават и родителите на новите деца и се изгражда връзка на взаимодействие дете – родител – учител.

На второ място се откроява *ролята на началните учители* за учениците от първи до четвърти клас и след това *ролята на класните ръководители*. Важността на изграждане на устойчива връзка между учителите, учениците и родителите в начален етап е описана така: „тук се изгражда стабилитетът на училището, когато се създаде това доверие между детето, началния учител и родителя“ (Респондент 5). Началните учители са и тези, които имат най-интензивен контакт и взаимодействие с родителите, а и в този период самите родители са най-активни:

В първи клас са най-активни и срещите са ежедневни понякога няколко пъти на ден. Нали, сутрин, разговори, на обяд, когато ги прибират у дома. След занималнята, обаждане по телефон, групичка във Фейсбук си имаме затворена, в която комуникираме, имам насреща родители, които винаги са готови да подкрепят идея, която е за децата, просто този път попаднах на випуск, в който родителите са определено ангажирани. Но с течение на годините и с оглед по-самостоятелни да стават децата, контактите намаляват (Респондент 5).

От пети клас нагоре *ролята на началния учител* се поема от класния ръководител, който е видян от колегите учители като „ангел-спасител“ (Респондент 8), „светник“, но децата запазват връзката си и с преподавателите си от начален етап:

Аз виждам привързаността на децата към класните им, към другите учители. Отношението сега на наши по-големи ученици, които сме учили или сме влизали в техните класове. Няма подминаване: как сте, госпожо? Или нещо да споделят, да попитат. Или да се погрижат за по-малки братчета, самите деца също контактуват добре (Респондент 5).

На трето място, може да се открие *приемащата и включваща среда*, която е спрямо различен тип „дружост“ в класната стая – приемаща среда, когато се отнася за деца със специални образователни потребности (СОП), или друг етнос („среда, в която никой да не е различен, то това е майсторството на учителя“; „Циганските деца тук са социализирани“ (Респондент 5). Приемащата среда се

наблюдава и на ниво учителска стая. В рамките на самия учителски колектив, взаимоотношенията се определят като приятелски и повече: „Има разбиране от колегите, помагаме си. Определено си помагаме.“ (Респондент 5). „Семейственост има между колегите... никога не съм се чувствала в изолация, още от самото начало така потръгнаха нещата...“ (Респондент 8). Приемащата среда, която включва различията, е насърчена и чрез търсене на различни подходи за изява на учениците, извън формалния образователен процес, които в същото време подкрепят и него:

Има едни деца, които са по-буйни, едно такова дете дошло само – прави дупки, залесява активно, как да не му напиша писмена похвала. Значи обича да се труди, всеки трябва да си намери мястото. Моят поглед е, че всеки трябва да прави това, което умее. Ако умееш да шиеш/плетеш – ший/плети и т.н. Не всички са хора на интелектуалния труд и могат да се развият в такава насока (Респондент 8).

Друг фактор, който допринася за изграждане на приемащата училищна среда, е дългият учителски стаж на ядрото учители: „на половината деца в класа съм учила братчетата и сестричетата и те ме познават, знаят вече какъв ми е стилът на работа... може би това е изиграло роля, може би това, че съм от Княжево и ме познават“ (Респондент 7). Изградените връзки между семейства и учители във времето, доброто разбиране на гадени особености и специфични ситуации, помагат за разрешаване на конфликти и по-добро интегриране на учениците в образователния процес.

За подкрепящата среда, много допринася и *силно подкрепящо звено от педагогически съветник, ресурсен учител, психолог*, които заедно с ръководството на училището и съответните учители, работят ежедневно за разрешаване на конфликтни ситуации и сплотяване на учениците и техните семейства в училищната общност, което се откроява като четвърта характеристика. Един от учителите обяснява:

[Учениците] могат да разчитат на подкрепа от своите учители, на подкрепа от ръководството, на подкрепа от психолог, от педагогически съветник, да усетят, че когато има проблем, те не са сами в този проблем, да разчитат и да знаят, че има кой да им помогне, да ги чуе, а когато пък нещо положително се случи, дали се спечели някаква награда или проект, да разберат, че другите се радват за тях. Това е за мен подкрепата на общността (Респондент 5).

На пето място се откроява *целенасочената работа с родителите* в рамките на „Ателие за родители“, (насочено за родители на ученици в първи клас и се събира регулярно и обсъжда важни теми, избрани от родителите), но и при ежедневната комуникация с тях. Една от учителките с дълъг стаж в училището казва:

Аз откакто съм тук и предишната директорка и настоящата са работили с идеята, че родителят е част от училището и че трябва да бъде приобщен, че трябва да бъде съюзник и в никакъв случай не трябва да бъде отсрещната страна. И така се е работило, и така се работи. И на новите колеги, които постъпват, им се обяснява, че тук е така (Респондент 2).

На шесто място се открояват *празниците и честванията, като фактор за изграждане, мобилизация и сплотяване на общността*. Самите празници могат да се разделят на няколко типа: големи общностни в двора на училището; събития, обвързани с кауза; празници на класа; празници на випуска. Примери са Денят на земята; Ден за озеленяване на двора; Ден на мартениците; първи учебен ден; дипломиране на 12-ти клас, и т.н. Друг тип по-малки празници, се правят от учителите за сплотяване на класовете: „Обичам да правя тържества или празнични срещи, в които едновременно участват и деца, и родители ... „ (Респондент 5).

За поддържане на училищната общност роля играят и други формални структури като Училищно настоятелство, Обществен съвет и Ученически парламент, които в по-малка степен се появяват в интервюта с учителите на 26-то училище.

Разбиране за училищната общност

В обяснението на учителите за общността се открояват няколко важни елемента, които могат да се изведат като принципи на училищната общност на 26-то училище: грижа за всяко дете; група от съмишленици, обединени около общи интереси, общи цели, споделени ценности; взаимодействие и взаимопомощ между всички групи; права и задължения, правила, взаимопочтене; включеност за всички, топлина и доверие между членовете на общността.

Относно грижата за всяко дете, следните примери са особено емблематични. „Всяко дете има право да бъде прието и ценено“ (Респондент 5); „Ето тука е най-голямото предимство на нашето училище – има грижа за всяко дете, абсолютно за всяко“ (Респондент 5).

Под група от съмишленици, обединени около общи интереси, общи цели, споделени ценности, респондентите споделят различни разбирания: „Родители, ученици, учители, това са три части, които имат общи взаимодействия, трябва да си взаимодействат, това е общност“ (Респондент 11); „Дори и в класната стая, всички сме равни, имаме право да учим, да играем, имаме задължения да си пишем домашните, и така нататък, и трябва да има правила и за общността“ (Респондент 11); „Общност е умението да се работи в екип...“ (Респондент 5); „хора, които правят неща заедно... по собствено желание... Група хора, които имат една цел... независимо дали ще е общност в училище, между колегите, ученици...“ (Рес-

пондент 6).

За взаимодействие и взаимопомощ между всички групи – няколко примера вече бяха дадени при характеристиките, от гледна точка на взаимодействия между учителите, между учителите и учениците, между учителите и родителите.

Един от респондентите обобщава схващанията за правата и задълженията, така:

Изисква да се зачитат правилата, по които се работи. Взаимоуважение изисква, умения за изслушване, умения за подкрепа, много неща изисква. И то това не се постига за един-два дни или за една година. Както ви казах тук ни трябваша няколко години да свикнем с едни промени..... (Респондент 5);

Училищната общност на 26-то училище е „включваща“, както показват изброените примери относно отношението към децата със специални потребности; към по-буйни деца, ангажирани в извънкласни дейности; към ромските ученици, които не са сегрегирани, както се случва в много други училища; както към новите семейства и деца, които през последните години се преместват в квартала. Общността е описана още като: „Единна, всеки си намира мястото в пъзела, за да се получи наистина някаква общност“ (Респондент 8), а едно от ярките определения е: „Гопла връзка, този непосредствен контакт“ (Респондент 4).

Според нас, така може да се направи опит за първоначално описание на разбирането на учителите за училищната общност в дефиниция, която изкрystalизира от терена по метода на „възникващата теория“, а именно: *група от съмишленици, обединени от общите цели, интереси и споделени ценности на училището, в което има грижа за всяко дете на базата на взаимодействие и взаимопомощ между всички и стремеж към учене, спазване на правата и задълженията, на базата на писани и неписани правила, водени от взаимоуважение и доверие между членовете на общността.*

Приемственост и промяна в изграждането и поддържането на общността

От интервютата с учителите могат да се синтезират няколко фактора, които допринасят за приемствеността в общността. На първо място се откроява желанието и целенасочената работа за поддържане на училищната общност чрез организиране на празнични събития, които се провеждат в двора на училището и преминават с дейно участие на ученици, учители и родители. На второ място се откроява целенасочената работа с родителите, за която разказват много от учителите и я изтъкват като добра практика, особено чрез работата на „Ателие за родители“. Теренните материали свидетелстват, че търсенето на различни форми за ангажиране и приобщаване на родителите се

насърчава, както от предишната директорка, така и от настоящата в училището. Фактор за активна училищна общност е ядрото от местни учители, които предават професионален образователен опит на по-младите преподаватели, но и споделят и предават напатък самите истории на общността. Не на последно място по важност учителите извеждат като фактор дългогодишната и отдадена работа на двете заместник директорки, които познават колектива и играят ролята на константа и опора по време на смяна на директорите в училището. Като основен фактор на приемственост е и изборът на княжевци да продължават да записват децата си в училището, в което те са учили: „В момента родителите на учениците също са били в това училище, има я тази приемственост, тази традиция – децата на родителите да продължават да учат в това училище. Значи те имат доверие на преподавателите в това училище“ (Респондент 10).

Четири носители на промяна могат да бъдат изведени от теренните материали и те са свързани с влизането в общността на нови фигури като нов директор, нови родители, нови учители, а също така и влизането в сила на последния закон за предучилищното и училищното образование през 2016 г. Въпреки, че всеки нов директор идва със своя визия за развитието на училището, към момента на теренното проучване (2018 г.) се наблюдава добро сътрудничество между новата директорка и колектива в училището, което е резултат от обща отдадена работа за утвърждаване добрия имидж на училището. Друг фактор на промяна са новите родители. Учителите виждат в новите родители възможност за съдействие и подобряване на училищната среда, както и ресурс в полза на всички деца: „Новите родители са по-млади, по-информирани вече, по-претенциозни, но в същото време с желание да са по-активни“ (Респондент 5). В училищната общност влизат и нови учители, като самите те са оставени да допринесат при желание за общото благо на училището. Новоназначена учителка споделя:

Със съдействието на общия работник, аз вярвам, че ние лично трябва да даваме пример, не може да обясняваме, че нещо е много хубаво, че нещо е много вредно и ние да правим обратното – или го правиш, или не го правиш. Личният пример! Като видях стаята – тя беше с едни стари табла, с хубави мисли, ама... не, реших, че трябва нещо да променя. Аз бях на срочен договор, не за една година и реших, че първото нещо, което мога да направя е да освежа като боядисам с латекс. Общият работник ми помогна със замазването на стените, защото те бяха напукани (Респондент 10).

А личният пример, за който говори учителката се предава и умножава от учениците. Културата на сътрудничество и взаимопомощ са както в полза на самата училищна общност, така и в полза на жителите на квартала. Учителка разказва за благотворителна дейност на по-големите ученици в училището: „Нашите деца от 11 и 12 клас вече две години организират благотворителни дарения. И то не пари, те казват от какво имат нужда, памперси, мокри кърпи, кремчета, солети, такива неща“ (Респондент 11). Кампанията е проведена в полза на деца от „Малката къща“, център от семеен тип за настаняване на изоставени бебета в квартал „Княжево“.

Заклучение

26 СУ „Йордан Йовков“ в квартал „Княжево“ е училище-пример за изграждане и поддържане на училищна и локална общност. На базата на погледа на учителите, който беше във фокус на настоящата статия, по първия въпрос се откриха две групи характеристики при създаването на устойчива училищна общност – естествени предпоставки и целенасочени действия от страна на училищния колектив. Към естествените предпоставки спадат физическата близост и общностната структура на локалността, което предполага непосредствени и интензивни ежедневни контакти, приемствеността в образователните традиции, взаимодействията между поколенията, натрупан опит, но и отвореност към новите жители на квартала. Не на последно място към тях трябва да бъде добавено и самосъзнанието на жителите на квартал „Княжево“ за общност, към които принадлежат и част от учителите в училището. Това дава обяснения защо за някои от тях кварталната и училищната общност се припокриват. Към целенасочените действия от страна на училището и неговия колектив спадат практики, които позволяват ръководството на училището да познава учениците и техните семейства; ролята на началните учители; ролята на класните ръководители; приемащата и включваща среда; силно подкрепящо звено от педагогически съветник, ресурсен учител, психолог, целенасочената работа с родителите; празниците и честванията, като фактор за изграждане, мобилизация и сплотяване на общността.

Респондентите имат самосъзнание за принадлежност към училищната и локална княжевска общност като единна общност. Приемствеността в тази общност се свързва с: целенасочена работа за поддържане на общността, разбиране на важността и целенасочена работа с родителите; ядро учители, които са били учители на няколко поколения княжевци и ролята на заместник директорките като константа в поддържане на общността. Под промяна интервюираните разбират включването на нови актьори в общността като нов директор, нови родители, нова учители, както и въвеждането на новия закон. Как и дали тази промяна се отразява по-конкретно на училищната общност ще бъде обект на следващ анализ.

Списък на интервюирани:

Респондент 1 – учителка по предмет; Респондент 2 – учителка в гимназиален етап с административни функции; Респондент 3 – учител по предмет; Респондент 4 – учителка в гимназиален етап с административни функции; Респондент 5 – учителка в начален етап; Респондент 6 – учителка по предмет; Респондент 7 – учителка в начален етап; Респондент 8 – учителка в гимназиален етап; Респондент 9 – учителка в начален етап; Респондент 10 – учителка в прогимназиален етап; Респондент 11 – учителка в начален етап.

Използвана литература:

26 СОУ „Йордан Йовков“. 2004. 125 години училище в Княжево. Брошура.

Алексиева, М., 2019. Петте стълба в образованието – поглед към състоянието и перспективите. *Актуални политики и практики в образованието. Доклади от научно-практическа конференция*. Великотърновски университет „Св. Св. Кирил и Методий“, Педагогически колеж - Плевен. Плевен: Педагогически колеж. с. 15-25.

Йосифов, Й., Михайлов, Н., Лазаров, С. и Петров, Д., 2019. *Първоначално картографиране на социалната среда в училище и на взаимоотношенията между училище и родители*. София: Асоциация „Родители“.

Лавренцова, Е., 2016. Основни предпоставки за ранно отпадане от училище. *Годишник на Тракийски университет*, том XIII, с. 47-61.

Първанова, Й., 2015. *Съвременното училище между децентрализацията, конкуренцията и автономията. В търсене на управленския баланс*. София: Колбис.

Сърбакова, В. и Гушкова, Н., 2020. Обучение, възпитание и социализация на учениците в мултикултурна среда в основното училище. *Наука и образование*, 3, с. 145-153.

Селищна култура и дейността на читалище „Атанас Манчев – 1920“, град Каблешково, община Поморие*

Галина Луканова**

Резюме: През 2020 г. се навършват 100 години от основаването на читалище „Атанас Манчев – 1920“, град Каблешково. Тази годишнина е повод да насочим поглед към миналото и настоящото на град Каблешково и особеностите на неговата селищна култура. Откросени са някои от проблемите, които стоят пред читалищното ръководство при изпълнението на планираните дейности и е потърсено мястото на читалището като обединителен център на културния живот в малкия град.

Ключови думи: читалище, селищна култура, обединителен център

През 2017 г. Междуправителственият комитет на ЮНЕСКО вписа кандидатурата „Българското читалище: практически опит в опазването на жизнеността на нематериалното културно наследство“ в Регистъра на добрите практики за опазване на нематериалното културно наследство. Повод за настоящото изследване по Национална научна програма „Културно-историческо наследство, национална памет и обществено развитие“ е 100 годишнината през 2020 г. от създаването на читалище „Атанас Манчев – 1920“, град Каблешково. За съжаление, юбилейната година съвпадна с обявяването на пандемия от COVID-19 и всички чествания бяха отменени. Въпреки това успях да посетя селището през месец август 2020 г. В настоящото изложение представям впечатленията си от проведените разговори и наблюдения.

Каблешково в миналото и днес

Град Каблешково се намира в област Бургас, на 20 км северозападно от областния град и на 10 км от град Поморие. До 1934 г. се нарича Даутлии. По данни

* Авторът благодарни за подкрепата на Министерството на образованието и науката на Република България по Национална научна програма „Културноисторическо наследство, национална памет и обществено развитие“, одобрена с РМС № 577 от 17 август 2018 г.

** гл. ас. д-р Галина Луканова, Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей при Българската академия на науките

от 2014 г. селището има около 2900 жители, смесено българско и ромско население. В Каблешково живеят много преселници от Егейска Македония и Тракия, както и от Еркеч (днешното село Козичино, община Поморие). Получава статут на град през 1969 г.

До 30-те и 40-те години на ХХ в. Каблешково е център на занаятите за околните села. Тук живеят и упражняват уменията си бъчвари, колари за волски коли, железоколари, кожухари, шивачи, обуцари, подковачи. Функционират няколко вършачки и мелница.

По време на Втората световна война (1939 – 1945 г.) селището е известно с антифашистката си дейност. Родно място е на партизани и ятаци, тук е роден и поетът-партизанин Атанас Манчев, чието име носи местното читалище.

32-ма младежи и девойки от Каблешково се включват заедно с Атанас Манчев в партизанския отряд „Народен юмрук“. Много от тях загиват, много къщи в Каблешково са опожарени. Затова и по време на социалистическото управление отношението към града е особено благосклонно. Създаден е музей на партизанското движение в региона, който се помещава в двора на родната къща на Атанас Манчев. Провеждат се срещи с ученици от Бургас и околностите. Традиционно студенти от Софийски университет „Св. Климент Охридски“, чийто възпитаник е Атанас Манчев, полагат тук студентските си клетви.

През 70-те години на ХХ в. за читалището е построена нова голяма сграда с вътрешен двор, библиотека, театрален и концертен салон с 330 седящи места. В града има поставени паметни плочи на загинали партизани, партизански паметник на централния площад и партизански гробища, подредени в специални алеи.

След 1989 г. настъпват редица промени. Закрити са музеят на партизанското движение и заводът за технически въглени в града. Възможностите за работа в селището са в местната администрация, няколко цеха за производство на PVC дограма и мебели, здравната служба, читалището, детската градина и Основното училище „Паисий Хилендарски“.

Хората разчитат за препитанието си на близостта на по-големите градове Бургас и Поморие, както и на сезонна работа в строителството и в туризма в курортния комплекс „Слънчев бряг“. Почти 100 % от учениците от български произход продължават гимназиалното си образование в Бургас или Поморие, като в последните няколко години се наблюдава повишаване на процента на децата от ромски произход, които също продължават образованието си след седми клас. Къщите са преобладаващо големи и нови, с всички съвременни битови условия. Това поставя необходимост за модеризирането на културните институции на местно ниво – не само технически, но и като начин на комуникация с хората – тема, която засягат редица изследователи (Красев, 1997; Гаврилова, Даскалова и кол., 2005; Димов, 2005; Сантова и Ненова, 2006; Пейчева, 2008).

Читалище „Атанас Манчев – 1920“, град Каблешково

Културен център за Каблешково е читалището, основано през 1920 г. До 1944 г. се нарича „Саморазвитие“, а след това приема името на поета-партизанин Атанас Манчев. Интересен факт е, че в началото на 90-те години на XX в., когато масово се променят имената на селища и институции, читалището запазва своето име, а един от хората, които спомагат за това, е местният лидер на СДС, член на читалищното настоятелство.

При разглеждане на изложба, посветена на стогодишния юбилей и подгредена в залите на читалище „Атанас Манчев – 1920“, попаднах на интересен документ – учредителния протокол от 24 април 1920 г. Тук е изписано, че:

...в църковния джюкян, отпуснат за читалище, по инициатива на голяма част от жителите на Даутлии, се свика общо селско събрание за решаване на важни въпроси относно бъдещата уредба на читалището и полагане основата му, приемане на устав на читалището, избиране на читалищно настоятелство, даване помещение на читалището.

За първи председател е избран Иван Дойчев, избрани са също подпредседател (Теню Ключуков), секретар (Михаил Добрев), домакин (Драгни Тайчев), касиер (Боню Енчев) и библиотекар (Илчо Тенеф), като на тези лица се възлага бъдещата уредба на читалището, „според възможностите“. Решено е то да носи името „Саморазвитие“. А понеже не всички желаещи са успели да вземат отношение по въпроса за помещението, общото събрание възлага на новоизбраното настоятелство до следващия ден да избере помещение, както те го наричат за „кафене“.

В експозицията има една любопитна снимка от 20 април 1939 г. – полагане основите на читалищната сграда. На нея се виждат много хора с лопати, кирки и строителни колички, събрани да участват доброволно в това народно дело (Сн. 1).

Няколко книги са написани за Каблешково, посветени на антифашистката борба и в тях има пасажи за дейности, провеждани в читалището. Така например в спомените си за Атанас Манчев Злати Захариев пише следното:

Спомням си, а и всеки каблешковски младеж и възрастен ще си спомни новогодишната вечер на 1941 г. Салонът на читалището е препълнен с народ. Очаква се с нетърпение да започне литературната част, а такава в действителност има подготвена. Трябва да отбележа, че каблешковското читалище бе истинска школа, която подготви, създаде цяло революционно поколение – прославените каблешковски партизани, политзатворници и концлагеристи... Последваха няколко номера – стихотворения, песни. Изведнъж препълненият салон затихна и от сцената се зачете писмо от Манчев. От София той приветстваше всички свои

любимци, своите съселяни, стари и млади, описвайки им празнуването на студентския празник в столицата. Ефектът бе неописуем, салонът дълго гърмя от ръкопляскания, очите на всички заускряха, а по-буйните предпазливо застискаха юмруци в закана да отмъстят на дивата фашистка полиция и нейните господари, които разгонваха и убиваха цвета на българския народ – прогресивното българско студентство по софийските улици. Това именно описваше Манчев, но така картинно и с такова майсторство, че всеки почувства бойния призив за борба срещу фашисткия враг (1981, с. 203).

Проведох няколко разговора с г-жа Павлина Дърлянова, секретар на читалището от 1986 г. до днес. Още с влизане в сградата прави впечатление, че това е работеща институция. Стените са отрупани с картини, плакети и грамоти от многобройни фестивали, в едно от помещенията е подредена юбилейна изложба „100 години читалище „Атанас Манчев – 1920““ (Сн. 2). „Горда съм, че когато влезе един човек в сградата и види показаното, се впечатлява. Личи си, че читалището е живо“, споделя г-жа Дърлянова.

Към читалището има школа по музика с изучаване на пиано, солфеж, акордеон и пеене, гайда, стъклопис, спортна акробатика, състав за народни танци „Емоция“ с група за деца и две групи за възрастни – начинаещи и напреднали. Активно се поддържа сътрудничество с учителите и учениците от Основно училище „Паусий Хилендарски“. „Целта на тази институция е не само да пази Духа, но и да възпитава“, казва г-жа Дърлянова.

В летните месеци вече повече от 20 години се извършва системна работа с деца „Сръчковци“ (включено в културния календар на общината) – приложни занимания, състезателни игри на открито, срещи с интересни личности, посещения на близки до Каблешково обекти (цирк в Поморие, зоологическата градина в Бургас, „Музей на авиацията“ и др).

Читалището е партньор със Софийския университет „Св. Климент Охридски“ и повече от 20 години всяко лято посреща изследователски екип с ръководител доц. Петя Георгиева, който извършва археологически разкопки в местността „Козарева могила“ – селище и некропол, датиращ от началото на енеолита – V хилядолетие пр. Хр. В експозицията на читалището има изложени артефакти и части от глинени съдове от тези разкопки.

Много интересна е етнографската сбирка „Следи от миналото на Каблешково“, която наброява над 3000 експоната (Сн. 3). Събирането ѝ започва по инициатива на семейство Арабаджиеви – художници, родом от Каблешково. Първоначалната идея е да се опишат селищни спомени и да се набави снимков материал. Постепенно се натрупват дарения (предмети от бита и миналото) и се ражда идеята експонатите да бъдат съхранени в читалището. Инициативата продъл-

жава и до днес с попълването на вече богатата колекция.

„Трябва да сме конкурентоспособни и в крак с новото време“, споделя 2-жа Дърлянова. „Но някой трябва да проумее, че само с възрожденски дух не се живее“. Пари не достигат за материалната база, на рушенето на която все по-трудно се противостои. Електрическото табло на читалището се нуждае от смяна. Парното в театралния салон е повредено и зимата той е неизползваем. Липсват средства за костюми на танцовите състави, както и за подновяване на библиотечния фонд, макар че читалището активно участва в сесиите по различни проекти. Библиотечният фонд наброява 23-24 хиляди книги. Помещението на библиотеката е светло и просторно (Сн. 4), разполага с множество компютри по спечелен проект преди няколко години.

Зададох на 2-жа Дърлянова въпроса за ролята на читалището в град като Каблешково. Тя ми разказа, че някога в институцията е имало няколко театрални състава, битов хор, детски хор, курсове за шев, плетене, готварство, обособени кътове за игра на шах, табла, гледане на телевизия. Цялата сграда е била с парно отопление. Жените са се събирали да пеят, докато учат по-младите на различни приложни умения (почти като традиционните седенки). Според нея хората и сега биха дошли, но трябва нов подход и повече средства. „Не трябва да се заблуждаваме, съществува изгубено в прехода и празното пространство поколение. С вече порасналите млади хора също трябва да се работи“, казва 2-жа Дърлянова.

Преди няколко години опитали да предприемат нова инициатива. Тъй като за децата до тригодишна възраст няма детска ясла в Каблешково, от ръководството на читалището поканили родителите и децата безвъзмездно да се събират в една от залите. Майките донесли играчки и занимателни книжки. От читалището организирали среща с медицинска сестра, която да даде някакви напътствия за отглеждане на малки деца. В друг случай с директорката на детската градина, за да обясни реда за постъпване в градината и необходимата документация. Започнали да празнуват рождениите дни там. И понеже идеята била всичко да бъде безвъзмездно, отново спънка се оказала липсата на елементарни средства от страна на читалището, за да поддържа подобна хубава и полезна за гражданите инициатива.

Читалищата изпълняват културната политика на държавата. Финансират се от държавата, а средствата се разпределят от общинските ръководства между читалищата на територията на всяка една община по определени критерии. Тези субсидии според 2-жа Дърлянова са недостатъчни. „Очаква се читалищата да са лице на селището, но липсва гъвкава политика и достатъчно подкрепа по отношение на работещите читалища от страна на Министерството на културата“, казва тя.

В по-малки градове като Каблешково, заради по-ниския жизнен стандарт на

гражданите, читалищата са принудени да поддържат по-ниски такси за занятията си, по същата причина не продават билети за продукцията на школите си и провеждат концерти и представления безплатно. Разчита се на проектна дейност или на допълнителни субсидии от общината. Приходите от собствена стопанска дейност са минимални.

По време на обявяването на пандемията през март 2020 г. се налага спирането на всички занятия, което съвсем намалява приходите. Отлага се изплащането на предвидената от общината субсидия за провеждането на юбилея. Отпадат планираните събития в чест на кръглата годишнина – Тържествен концерт на 25 април, тържеството „Да пораснеш и узраснеш в читалището“, на което е трябвало да присъстват обучавани тук, вече утвърдени музиканти, художници и артисти, специалната изложба за народната певица Янка Танева.

Каблешково е родно място на двама известни фолклорни музиканти – певицата Янка Танева и акордеониста Петко Дачев. По инициатива на читалище „Атанас Манчев – 1920“ и на неговия секретар г-жа Павлина Дърлянова от 2014 г. в края на септември в града се провежда национален фестивал за народни инструменталисти „Да излещ душата си с музика“, в памет на Петко Дачев. Фестивалът има вече шест издания. Поради обявената пандемия, седмото се отлага.

Селищна култура

В Каблешково има детска градина „Радост“ и основно училище „Паисий Хилендарски“, в което учат около 300 деца от града и околните села. Според г-жа Стоянка Йорданова, преподавател в начален клас, в последните години се наблюдава тенденция българските семейства да преместват децата си да учат началното и основното си образование в Поморие и Бургас.

В града функционират две протестантски църкви, които имат силно влияние сред ромското население – Евангелска Петдесятна църква „Бъдеще и надежда“, гр. Каблешково и Местна Апостолска църква „Огнено поколение“. Вследствие на активната работа на пасторите с представителите на ромската общност зачестява сключването на граждански бракове при двойки, живеещи на семейни начала, вече с деца, а много деца от ромски произход продължат обучението си след седми клас в Поморие и Бургас.

Православна църква в Каблешково има от 1869 г. Това е храм „Свети Димитър“. Осветен е през 1887 г., като първият свещеник е бил грък. Известен е един интересен факт от 1944 г. Каблешковският свещеник Атанас се оказва един от тези, които издават на фашистката полиция яташките и партизанските къщи. Веднага след идването на новата власт жители на селището много жестоко се саморазправят с него, убивайки го, а църквата е поругана и по-късно превърната в библиотека. Възстановяването на храма, по думите на сегашния свещеник отец

Божидар, започва около 1965 г. от тогавашния свещеник отец Любомир. Подновена е функцията на сградата като църковен храм. Направено е разследване къде се намират откраднатите икони и те са върнати, впоследствие още два пъти са крадени и връщани. Това налага намеса на централната комунистическа власт и преустановяване на посегателствата над храма.

Сега църквата е вече почти изцяло реставрирана. Отец Божидар Главев, който служи тук от 2000 г. обслужва едновременно две селища – град Каблешково и село Горица. Наблюдавах празника „Успение Богородично“ на 15 август. По традиция на този ден жените палят свещ за здраве в църквата. Служба не се проведе, тъй като свещеникът трябваше да отслужва литургия в Горица. Хората влизаха в храма, оставяха дарове на иконата на Св. Богородица, без да изчакват църковна служба. Впечатленията ми са, че по различни причини местните не харесват много сегашния си свещеник, който е привърженик на „стария стил“¹ и като институция, православната църква има доста слабо влияние в селището.

Знаково място за Каблешково през социалистическия период е музей „Атанас Манчев“. След промените сградата се оказва с неустановен статут, след това теренът е реституиран и върнат на семейство Манчеви като частна собственост. Преди повече от десет години наследниците на фамилията предоставят построената сграда, на мястото на която е била родната къща на Атанас Манчев за градски музей на Каблешково. Открита е и бройка за музеен уредник, но така и не достигат средства за вътрешно обзавеждане и никой не влиза във владение на имота. Сега той е полуразрушен.

Подобна е съдбата на т. нар. „партизански гробища“ в гробищния парк на Каблешково – изоставени и буренясапи.

Някои изводи

Със своите 2900 жители и разстояние 20 км от Бургас, Каблешково е пример за малък град, в близост до по-голямо населено място. Поминъкът на хората е свързан главно с близостта на големия град и на курортния туристически комплекс „Слънчев бряг“. В Бургас и Поморие учат или продължават образованието си след седми клас по-големите ученици. Като културен център се очертава местното читалище и до голяма степен от това, доколко то е работещо, се определя културния облик на града.

Читалище „Атанас Манчев – 1920“ в Каблешково е институция със завидна история и дейност, но е на ръба на оцеляването (както вероятно много от читалищата в страната). Въпреки, че са граждански сдружения, читалищата се

¹ Отец Божидар Главев е бивш рок музикант, част от група „Ахат“. След 1998 г. се отдава на православната вяра. Основател е на сайта „Бъди верен“, в който се обявява срещу модернизацията на Православната църква.

нуждаят от подкрепата на държавата.

Съществуват множество проектни програми, но не винаги те са насочени към най-неотложните нужди (като например спешни битови ремонти или средства за поемане на нови инициативи).

За институции като читалищата от ключово значение е активността на гражданите, за чисто внимание е нужна системна работа. Още повече, че близостта до големия град предлага достъпни културни развлечения и занимания. От отношението на гражданите зависи дали читалищата ще изпълнят своята функция.



Сн. 1 Полагане основите на старата сграда на читалище „Саморазвитие“ – 20.04.1939 г., част от изложбата „100 години читалище „Атанас Манчев – 1920“, гр. Каблешково; 2020 г. Автор: Г. Луканова.



Сн. 2 Юбилейна изложба „100 години читалище „Атанас Манчев – 1920“, гр. Каблешково; 2020 г. Автор: Г. Луканова.



Сн. 3 Етнографска сбирка „Следи от миналото на Каблешково“, гр. Каблешково; 2020 г. Автор: Г. Луканова.



Сн. 4 Библиотеката на читалище „Атанас Манчев – 1920“, гр. Каблешково; 2020 г.
Автор: Г. Луканова.

Използвана литература:

Гаврилова, Р., Даскалова, Кр., Александров, Х., Кирилов, И., Чичек, Р. и Лисичкова, Е., 2000. *Читалищата в България – минало, настояще и бъдеще*. София: Програма на ООН за развитие.

Димов, В., 2005. Читалището и фолклорният туризъм. В: *Читалищата и българският фолклор. Трета научна конференция „Фолклорен венец Божура“*, с. 27-40. Бургас: Либра Скорп.

Захариев, Зл., 1981. Любимец на каблешковската младеж. В: *Атанас Манчев – стихотворения, поеми, писма, спомени за него*. София: Издателство „Български писател“. с. 202-205.

Краев, г., 1997. Фолклорът, читалището, обществото. В: *За фолклора, традициите, читалището и още нещо...* София: СББКТ „Фолк панаир“, с. 73-75.

Пейчева, Л., 2008. *Между Селото и Вселената: старата фолклорна музика от България в новите времена*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.

Сантова, М. и Ненова, Ст., 2006. *Българското читалище. Български фолклор*, 1, с. 58-64.

Новият виртуален терен – събития и срещи по време на криза*

Юлия Попчева**

Резюме: Появата на пандемията от COVID-19 промени радикално начина на живот в засегнатите държави и постави хората в условия на социална дистанция и изолация. Настоящата статия изследва ефекта на противоепидемичните мерки върху дейността на български танцови състави в емиграция и появата на нови виртуални етнографски терени, свързани с нея. Представени са методологичните предизвикателства и подходи, възникнали с промяната на наблюдаваната среда. Проучването е проведено в периода януари – ноември 2020 г. сред българи в градовете Барселона, Испания и Бордо и Лион, Франция.

Ключови думи: виртуален терен, дигитална етнография, миграции, народни танци

Изследването на съборите като места за социално общуване, представяне и предаване на културно наследство е основен фокус на моята работа в рамките на националната научна програма „Културноисторическо наследство, национална памет и обществено развитие“. Интересът ми е насочен към формите за представяне на българска традиционна култура в условията на миграция. През 2019 г. наблюдавах едно от големите събития на българските емигрантски танцови състави – пътуващият събор „На мегдана на другата България“, проведен в гр. Ла Нусия, Испания (Попчева, 2020). На следващата година се подготвих да участвам в него заедно с българския фолклорен състав „Гайтани“ в гр. Бордо, Франция (където пребивавах в периода януари – юни 2020 г.).

През март 2020 г. повечето държави в Европа въведоха противоепидемични мерки във връзка с овладяването на пандемията от COVID-19, които доведоха до затваряне на залите за спорт и танци, отмяна на публичните събития от всякакъв вид и призив за затваряне по домовете.

* Авторът благодари за подкрепата на Министерството на образованието и науката на Република България по Национална научна програма „Културноисторическо наследство, национална памет и обществено развитие“, одобрена с РМС № 577 от 17 август 2018 г.

** Юлия Попчева – докторант, Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей при Българската академия на науките

Социалната дистанция и изолация се превърнаха в основни инструменти в борбата с новия коронавирус. Поради невъзможността за срещи на живо, редица дейности и събития се пренесоха онлайн, в т.ч. репетициите на ансамбли, оркестри и хорове (Луканова, 2021), концертите, театралните постановки (Шириева и Дыганова, 2020), музейните експозиции (Agostino, Arnaboldi and Lampis, 2020) и много други. Затова не беше изненада, че и съборът на българските емигранти от пътуващ, т.е. променящ ежегодно локацията си, стана виртуален. Вместо да се срещнат в града на любовта – Верона, танцовите състави се събраха в платформата YouTube (Associazione per la cultura Bulgara #Nashenzi, 2020a; 2020b), която заедно с виртуалните „репетиционни зали“, бе новото пространство на моето етнографско теренно проучване.

Настоящата статия има за цел да разгледа методологичните предизвикателства, които COVID-19 пандемията постави пред мен като изследовател на социокултурно явление променило внезапно и изцяло своя контекст и среда, поради възникването на кризисна ситуация. От теренист, провеждащ включено наблюдение сред фолклорните състави на българите в градовете Бордо и Лион, се превърнах в дигитален етнограф, правещ „антропология от вкъщи“ (Górgalska, 2020).

Въведените мерки във Франция забраниха придвижването на повече от километър от дома в рамките на 55 дни, ограничиха възможностите за общуване и съществуването на културен и социален живот. За мен, както и за много други изследователи, теренните изследвания неочаквано се пренесоха изцяло във виртуалното пространство.

Традиционните виртуални терени

Преди да уточня какво разбирам под нови виртуални терени, искам да подчертая, че виртуалното пространство от десетилетия представлява интерес за учените от социалните и хуманитарни науки. Още в средата на 90-те години на XX в. Артуро Ескобар (Escobar et al., 1994) и Мизуко Ито (Ито, 1996) обсъждат появата на виртуалните светове, киберкултурата и киберпространството като изследователски терени, в които човекът и технологията се намират в тясна взаимовръзка. Тези терени са „транслокални“ с много трудни за дефиниране граници, тъй като участниците в тях имат своите онлайн и офлайн животи (позиционирани в различни, но в същото време съвместно съществуващи пространства), а методологията, с която трябва да бъдат изучавани следва да се преосмисли и да комбинира познания от разностранни научни полета, в т.ч. от дигиталните технологии.

Динамични и много различни, виртуалните терени се развиват в няколко основни посоки. От една страна, това са въображаемите светове, включително

ролеви игри, в които човек се откъсва от реалността, може да бъде анонимен и различен от житейския си Аз. Тези пространства създават свои собствени вътрешни виртуални култури, както и цялостни геймърски субкултури в реалния офлайн живот и са обект на отделни и необвързани с настоящата тема изследвания (Voellstorff et al., 2012; Балтаджиев, 2017 и цит. лит.).

От друга – активно се развиват онлайн общностите, наричани още кибер-, виртуални или дигитални. Употребявани като категория от повечето теоретици на виртуалната етнография, тези термини се ползват в широк спектър от смисли. Аз се придържам към най-общата формулировка, дадена от Кристин Хайн, според която „онлайн общностите разчитат на споделени социални практики“ (Hine, 2000, p. 19). В допълнение приемам и концепцията на Роберт Козинец, според която това са социални съвкупности, създадени в среда подпомагана от компютър, предизвикващи дискусии и комуникация, формиращи мрежи от межличностни взаимоотношения (Kozinets, 2010, p. 8) или иначе казано форуми, блогове и блогосфери, подкаст обединения, канали с видеосъдържание и др. През 2015 г. авторът преосмисля понятието като счита, че създадените в тези образувания взаимовръзки не са толкова силни, за да бъдат наречени общностни. Нарича ги „консоциации“ (*consociations*) и ги дефинира като обикновени, силно инструментализирани и възприемани за даденост обединения, които са се превърнали в естествена част от ежедневието ни (Kozinets, 2015, p. 11). С оглед вътрешната им динамика обаче, аз все още съм склонна да ги определям като *виртуални общности*.

Размиването на границата между лична и групова свързаност и възприемането на интернет като „всекидневна среда“ (Hine, 2015) се случва с активното навлизане на социалните медии от типа на Фейсбук (*Facebook*) и *Twitter* във всички сфери на живота. Това е и третата основна посока на развитие на виртуалните терени, а именно личните страници, публичните и затворени групи и др. Обратно на интернет анонимността на виртуалните/игрови светове, дигиталните социални мрежи водят до загуба на лично пространство и уединение (Miller et al., 2016, p. xi) и отстъпват място на показността. От научна гледна точка, това са и пространства, които позволяват ежедневно проследяване на процеси и явления, които до голяма степен (но не изцяло) отразяват вълненията, емоциите и важните събития както за отделния човек, така и за различни групи и общности.

В рамките на изследваните от мен фолклорни състави и събития, Фейсбук се оказва често използвана платформа за вътрешна и външна комуникация между колективите. Повечето танцови обединения поддържат свои официални и/или публични групи, и/или поверителни групи – напр. „На хорото в Бордо“¹, събираща участниците в танцов състав „Гайтани“ от френския град. Дори пътуващият събор има свое представяне с публичната страница „Събор „На Мегдана на Дру-

¹ <https://www.facebook.com/groups/1499646963631321> [посетена на 12.11.2020]

гата България“². Този тип комуникационни форми размихват все повече граница между онлайн и офлайн пространството (Postill, 2008 цит. от Hine, 2015, p. 37). Основната им роля преди появата на пандемията от COVID-19 беше свързана с обсъждането и решаването на организационни въпроси, публикуването на снимки и видеоклипове от предходни участия за създаване на добро настроение и др.

Във всички случаи традиционните виртуални терени се отличават основно с това, че са конструирани в интернет пространството и могат да съществуват самостоятелно в него. Те се обживяват благодарение на доброволния избор на включващите се в тях индивиди. Това са места, на които хората избират колко и какво да покажат себе си, да изразят мнение или пък да се скрият от света. Във виртуалното пространство човекът сам контролира средата си, а също и степента на присъствието си в нея. По тази причина за мен до голяма степен традиционните виртуални терени са преди всичко репрезентативни като често изграждат идеализиран или като минимум едностранен образ на личността, стояща зад екрана на свързаното с интернет устройство.

Теренни изследвания и COVID-19

С разрастването на пандемията от COVID-19 и въведените от правителствата на различните държави мерки за социална дистанция и изолация се случи една „насилствена дигитализация“ (Hacker et al., 2020) или безпрецедентно преминаване на реалния *офлайн* живот в интернет среда. Тогава се появиха и виртуалните терени, които тук наричам нови.

Първата вълна на пандемията във Франция (март – май 2020 г.) създаде много тревога и несигурност, а затварянето по домовете повиши нивата на пост-травматичен стрес (Brooks et al., 2020). Работният и учебен процес премина онлайн или беше прекратен, в отраслите, където това беше възможно.

Затворени в домовете си, хората имаха нужда да поддържат по някакъв начин изградените с години навици по отношение на общуването и дейностите през свободното време. Така, подобно на трудовата активност, танцовите репетиции на българските мигранти бяха пренесени във виртуалното пространство. Групата „Гайтани“ в Бордо избра да общува чрез приложението Месинджър (*Messenger*). В съвместен разговор, участниците в групата обсъждаха актуални въпроси и танцуваха. Макар всеки да репетираше сам в дома си пред компютъра, танцовият състав функционираше като органично свързан (дори в музикално-танцово отношение) колектив във виртуалното пространство. „Онлайн репетициите ми помагаша да си повдигна духа и ми помагаша да не рухна психически заради създалата се обстановка, липсата на контакти и онлайн обучението,“

² <https://www.facebook.com/groups/718506664885204> [посетена на 12.11.2020]

споделя Доника Стратиева, танцьор в „Гайтани“.

Групите „От извора“ – Лион и „Старият чинар“ – Барселона провеждаха „срещите“ си с излъчване в реално време в групите си във Фейсбук, чрез включвания на живо от дома на ръководителя. Те отново се осъществяваха в обичайното за репетиции време. Танцьорите възпроизвеждаха (или не) показваните хора и комбинации, а присъствието и въвличането си в процеса заявяваха, чрез коментари под публикацията на преподавателя. Случваше се дори участник в такова живо включване да изкаже писмено мнение, а ръководителят да му отговори в рамките на самото излъчване. Така се появи един особен вид текстово-вербална комуникация, в която едната страна е видима, а другата – скрита зад собственото си устройство.

Макар и видоизменено, общуването вътре във фолклорните състави продължаваше да е активно. аз наблюдавах и участвах редовно в заниманията на три танцови колектива – във вторник бях част от срещите на „От извора“, в сряда „се виждах“ с „Гайтани“, а в петък гостувах на „Стария чинар“. А изградените навици, групите опитваха да спазват максимално и онлайн:

Не пропуснахме традицията, да си кажем наздраве след петъчната ни репетиция [постът е допълнен със снимки на екрани (*screenshot*) показващ виртуални наздравеци – бел. авт.] . Благодарим на всички, които се включиха и се забавляваха заедно с нас. Да сме заедно в такива моменти е повече от приятно. Нямаме търпение да се видим и следващия път! До нови срещи! (ФФ Старият чинар / F. Folclorica Stagiat Chinar, 2020)

Значително се промени и дейността във Фейсбук пространството на пътуващия събор. От информационно-отчетна страница, пълна с предстоящи планове и спомени от отминали събития, тя се превърна в място за срещи тук и сега. Чрез инициативата „Пускам, пускам кърпичка“, предложена от организаторите на предстоящия фестивал, цели колективи останаха свързани помежду си. Съгласно идеята участниците от една и съща фолклорна група заснемаха видео. Всеки танцуваше в своя дом въртейки малка кърпичка, която след това прехвърля „нататък“ извън кадър. Като втора стъпка хореографите или технически способни хора монтираха общ филм на състава, а кърпичката сякаш прелиташе от къща на къща и свързваше човек с човека. Накрая видео материалът се споделяше в страницата на събора, където е достъпно за коментари и днес. Както разказва Калинка Георгиева, ръководител на фолклорен състав „Нашенци“ Верона и организатор на фестивала през 2020 г.:

... както всички знаят Италия беше първата и най-засегната европейска страна от COVID пандемията и идеята да направим нещо, което

да ни мотивира да продължим да се занимаваме и да танцуваме, дойде наистина много спонтанно... в един от разговорите ни с Радослава Недялкова от Милано (ръководител на цялата асоциация 'Нашенци' в Милано, Верона и Перуджа – бел. авт.) какво можем да направим за да обединим всички танцуващи хора, тя предложи да бъде нещо, което да се предава от човек на човек, после да бъде съответно от група на група или от държава на държава... кърпичката, отколкото с виртуалното си издание.³

Инициативата с „Пускам, пускам кърпичка“, в която се включиха близо тридесет фолклорни групи на българи емигранти, беше и преход към провеждането на виртуалния събор „На мегдана на другата България“. С включване на живо за поздрав и кратко представяне, танцьорите от всеки колектив бяха едновременно зрители и създатели на интернет съдържание. Домакините, базирани в Милано и Верона, осъществиха онлайн връзка с всички участници, които пееха, танцуваха и изпращаха пожелания. Самите състави се бяха събрали на пикници, край басейни, в дворове на вили и т.н., създавайки собствени малки локални празненства, които бяха свързани чрез интернет в една обща време-пространствена виртуална мрежа. Както споделя Антоанела Станчева, организатор на събора за 2019 г.:

“С корона, без корона ний бяхме на събора във Верона“ !!!
“Балканджиите“ от Ла Нусия, Испания благодарим на „Нашенци“ Верона за невероятната емоция която преживяхме за пореден път тези 2 дни !!! ПОЗДРАВЛЕНИЯ за куража и смелостта с която посрещнахте предизвикателството ковид-19 !!!
НА МЕГДАНА НА ДРУГАТА БЪЛГАРИЯ беше единственият събор който не беше отменен !!! (Antoanela Pentcheva Stantcheva, 2020)

Колажът от над 35 излъчвания в реално време оформи цялостния образ на събитието, което комбинира офлайн срещи по места с обща интернет свързаност между танцовите състави (подробно за онлайн репетиции и инициативи вж. Попчева, 2021а; Попчева, 2021б).

Новите виртуални терени, разгледани дотук, не са самите дигитални платформи, а нов начин за тяхното ползване. Те са преносът на реалния живот в интернет среда. Това са новите онлайн места за срещи на хората, лишени от традиционните си локации за социално общуване. В този смисъл нови виртуални терени са също конференнтните срещи в платформите *Zoom*, *Teams* и др. и дори индивидуалните видео разговори, които замениха живия контакт дори с хора,

³ Неформален разговор проведен в приложението Месинджър – 30.08.2020

намиращи се физически близо едни до други, просто защото срещите очи в очи бяха забранени.

Тези нови виртуални терени аз определям като „спасителни“, както от гледна точка на изследователя, който има възможност да продължи работата си, така и по отношение на самите респонденти, за които това е алтернативна форма на осъществяване на познатия и харесван начин на живот. Важно е да отбележа, че с частичното отпадане на противоепидемичните мерки, тези терени веднага биваха заменени с традиционни офлайн срещи и събития, до следващото въвеждане на строги правила. Те бяха и продължават да са неустойчиви, тъй като са зародени в друг тип социална среда – адаптирани, но не и утвърдени в интернет пространството. Това бяха антикризисни виртуални прояви, които позволиха на хора да продължават да бъдат свързани помежду си в трудни времена, независимо че бяха физически разделени.

Методологични предизвикателства

Една от съществените разлики между онлайн и физически присъствения терен е, че във виртуалното пространство изследователят може да бъде невидим за обекта на своето проучване, да присъства без да влияе на средата и да я променя. Ползват се преди всичко, но не само, пасивни методи за наблюдение като спотайване, „запечатване“ на определени моменти на екрана (*screenshot*), водене на бележки и статистики в електронен дневник, както и структурен, контекстуален и ретроспективен анализ (Илиева и кол., 2014; Симеонов, 2018 и цит. лит.).

С появата на новите виртуални терени и промяната в средата, се появиха и нови методологични предизвикателства. На първо място трябваше да продължа своето включено наблюдение и да изясня къде започва самото включване. Според Габриеле де Сета, който определя себе си като медиен антрополог, в дигиталната етнография има различни форми на включване в онлайн контекста, разширявайки разбирането за термина с практики като игнориране, четене, харесване, коментизиране, споделяне, редактиране, дори съвсем лични дейности като търсене, следване на линкове, придвижване между различни платформи (de Seta, 2020, с.86). Моят, може би по-„класически“, подход не ми позволява да се съглася с тази толкова всеобхватна дефиниция. Аз реших да адаптирам традиционните методи, които ползвах към момента на поява на кризисната ситуация. Включих се в онлайн живота на групите и за първи път не останах пасивен изследовател на дигиталната среда. Участвах активно в общите срещи, дори и след като се прибрах в България. Присъединявах се редовно към репетиции, коментирах, споделях информация, слушах информацията, която ми се споделя. Водех и теренен дневник така, както правех това преди пандемията.

Голямата промяна в подходите, донесена от новите виртуални терени обаче

бяха подструктурираните интервюта, които започнах да провеждам в приложението Месинджър. Стараех се да създавам атмосфера, в която със събеседника сякаш ми бяхме в една стая. Срещите бяха пълноценни, а хората се отпуснаха и все повече започнаха да приемат тази форма за комуникация. Респондентите откликваха на молбата ми за онлайн общуване, а това промени методологичния ми подход в две посоки. От една страна, с вдигането на част от мерките, предпочетох да се потопя в зараждащия се отново социален живот на групата „Гайтани“ – Бордо, като разсроча някои интервюта и ги отложих във времето. Успешното им провеждане вече не зависеше от физическото и присъствие в града. В същото време, възприемането на личното общуване в онлайн пространството за нещо обичайно, ми позволява да продължавам да провеждам интервюта и до днес, с респонденти не само във Франция, но и на всяка друга локация. За разлика от срещите и събития във виртуалното пространство, този нов дигитален терен е все по-устойчив и позволява разширяване на изследователските подходи.

Предварителното лично познание с респондентите беше важен фактор при успеха в провеждането на качествени онлайн интервюта. С част от тях вече бях установила контакт по време на репетиции или на пътуващия събор през 2019 г. Бях създавала приятелства и познания на базата на общи интереси. Като изключение проведох няколко онлайн разговори с емигранти в Париж, Лион и Северна Ирландия, които не бях срещала предварително, но пък свързката ми с тях бяха общи приятели. Аналогично, познавах предварително и трите танцови състава, чиито репетиции посещавах виртуално. Бях приета като част от тези групи преди появата на пандемията, като с някои техни представители бях изградила и устойчиви във времето взаимоотношения.

На предварителните контакти и работа с/сред изследваните групи отдам и успеха при адаптирането на изследователските си методи във виртуалното пространство. Аз вече бях и продължавам да съм част от живота на респондентите и общностите, които изучавам.

Обобщения и прогнози

Разгледаните виртуални явления, целящи да съхранят дейността на българските емигрантски танцови състави в условията на пандемия и социална изолация, са антикризисни явления. Различните онлайн инициативи и репетиции имаха основната задача да продължават да свързват хората помежду им като създават позитивни емоции и намаляват стреса, възникнал от бързата и радикална промяна във всеки един аспект на пандемичното ежедневие.

По своята същност, новите виртуални терени касаещи срещи и събития, са по-скоро неустойчиви алтернативи на утвърдени във времето офлайн връзки и взаимоотношения. Те не възникват като феномени на дигиталната среда, а са

привнесени изкуствено в нея, което ги прави до известна степен непълноценни, защото „способността да видиш, чуеш, да помиришеш и докоснеш, да взаимодействаш емоционално в рамките на една и съща времева и пространствена рамка, позволява уникална форма на интимност, която не може да бъде заменена с комуникация от разстояние“ (Svašek 2008 цит. в Марков, 2019, с. 162-163).

Новите виртуални терени са терени на кризата и аз се надявам да си останат такива. Техните параметри зависеха изцяло от конкретната ситуация, свързана с противоепидемичните мерки, въведени с цел преодоляване на пандемията. В допълнение, периодите с отмяна на рестрикциите показваха, че хората копнеят за физически контакт, за реална близост и общуване, а не виртуално такова. И макар променените условия да предоставиха нови възможности за провеждане на неформални разговори и полуструктурирани интервюта онлайн, искрено се надявам тези терени да нямат бъдеще. Дигиталната среда не може да замени хвата за ръце и усещането за свързаност в общата ритмика на танцовото движение – елементи от основно значение за създаване, предаване и представяне на българското хоро.

Използвана литература:

Балтаджиев, В., 2017. Субкултура на геймърите. *Българска етнология*, 3, с. 266-280.

Илиева, А., Гергова, Л., Пейчева, Л. и Казаларска, Св., 2014. *Добре дошли в Киберия! Записки от дигиталния терен*. Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей – БАН.

Луканова, г., 2021. Предиизвикателствата пред ансамбловото пеене в условията на пандемия. В: В. Баева и А. Илиева, съст. и ред., *Етнология и епидемии. Социокултурни измерения на пандемията от COVID-19*. София: Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“, с. 164-176.

Марков, И., 2019. Емоции и семейни отношения в условията на транснационална миграция. Случаят на гораните от Косово. *Българска етнология*, 2, с. 152-169.

Попчева, Ю., 2020. Мегданът на българските емигранти. *Българска етнология*, 2, с. 275-293.

Попчева, Ю., 2021а. Виртуалното хоро. Групите по народни танци зад граница по време на епидемията от COVID-19. В: В. Баева и А. Илиева, съст. и ред., *Етнология и епидемии. Социокултурни измерения на пандемията от COVID-19*. София: Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“, с. 177-186.

Попчева, Ю., 2021б. Ролята на микрообщността при преодоляване на кризи.

Българска етнология, 4 (под печат).

Симеонов, Т., 2018. Киберетнографията като метод за изследване на виртуалното пространство. *Риторика и комуникации*, 36, Достъпен на: <http://rhetoric.bg/> [Посетен на 04 октомври 2020].

ФФ Старият чинар / F. Folclorica Stariat Chinar, 2020. ФФ Старият чинар / F. Folclorica Stariat Chinar [Facebook]. 5 април. Достъпно на: <https://www.facebook.com/StariatChinar> [Посетен на 04 октомври 2020].

Шуриева, Н.В. и Дыганова, Е.А., 2020. Култура и искусство в цифровом пространстве. В: *Р.Ш. Ахмадиева, П.П. Терехов и Д.В. Шамустдинова, съст., Социално-культурная деятельность: векторы исследовательских и практических перспектив*. Казань: Издательство: Казанский государственный университет культуры и искусств (Казань). с. 462-468.

Agostino, D., Arnaboldi, M. and Lampis, A., 2020. Italian state museums during the COVID-19 crisis: from onsite closure to online openness. *Museum Management and Curatorship*, 35(4), pp 362-372.

Antoanela Pentcheva Stantcheva, 2020. Събор „На Мезгана на Другата България“ [Facebook] Достъпно на: <https://www.facebook.com/groups/sabornmndb> [Посетен на 25 ноември 2020].

Associazione per la cultura Bulgara #Nashenzi, 2020a. *Виртуален събор ВЕРОНА 2020*. [YouTube] Достъпно на: <https://www.youtube.com/watch?v=cO8b9zUCnT8&t=11436s> [Посетен на 25 ноември 2020].

Associazione per la cultura Bulgara #Nashenzi, 2020b. *Виртуален събор ВЕРОНА 2020 ден втори*. [YouTube] Достъпно на: <https://www.youtube.com/watch?v=FAh3OY0PH0&t=5384s> [Посетен на 25 ноември 2020].

Boellstorff, T., Nardi, B., Pearce, C. and Taylor, T.L., 2012. *Ethnography and Virtual Worlds: A Handbook of Method*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Brooks, S. K., Webster, R. K., Smith, L. E., Woodland, L., Wessely, S., Greenberg, N., et al., 2020. The psychological impact of quarantine and how to reduce it: rapid review of the evidence. *The Lancet*, 395, pp. 912-920.

de Seta, G., 2020. Three lies of digital ethnography. *Journal of Digital Social Research*, 2(1), pp. 77-97.

Escobar, A., Hess, D., Licha, I., Sibley, W., Strathern, M. and Sutz, J., 1994. Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture [and Comments and Reply]. *Current Anthropology*, 35(3), pp. 211-231.

Góralaska, M., 2020. Anthropology from Home. *Anthropology in Action*, 27(1), pp. 46-52. Достъпно на: <https://www.berghahnjournals.com/view/journals/aia/27/1/aia270105.xml> [Посетен на 25 ноември 2020].

Ito, M., 1996. Theory, Method, and Design in Anthropologies of the Internet. *Social Science Computer Review*, 14(1), pp. 24-26.

Hacker, J., Brocke, J., Handali, J., Otto, M and Schneider, J., 2020. Virtually in this together – how web-conferencing systems enabled a new virtual togetherness during the COVID-19 crisis, *European Journal of Information Systems*, 29(5), pp. 563-584.

Hine, Ch., 2000. *Virtual Ethnography*. London: Sage Publications.

Hine, Ch., 2015. *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*. London: Routledge.

Kozinets, R., 2010. *Netnography: Doing Ethnographic Research Online*. London: Sage Publications.

Kozinets, R., 2015. *Netnography: Redefined*. London: Sage Publications.

Miller, D., Costa, E., Haynes, N., McDonald, T., Nicolescu, R. et al., 2016. *How the World Changed Social Media*. UCL Press.

Институт за етнология и фолклористика с
Етнографски музей
при Българската академия на науките

Съвременни теренни изследвания на културноисторическото наследство

Сборник с научни статии

Съставители:

Йелис Еролова

Петьо Кръстев

Юлия Попчева

Българска. Първо издание

Формат 64/96/16

www.paradigma.bg

„Макар изправени пред предизвикателството на разнообразните текстове, съставителите Й. Еролова, П. Кръстев и Ю. Попчева успяват да подредат един вълнуващ том, който показва многообразието на темите, по които изследователите от Института за етнология и фолклористика с Етнографски музей работят.“

доц. д-р Мила Маева

„В статиите са приложени разнообразни изследователски подходи – някои с повече аналитична дълбочина, други с дескриптивна насоченост, но с обединяваща нишка – теренните проучвания, върху които се базира извличането на ново познание в науките за културата.“

доц. д-р Наталия Рашкова