



НЕПОЗНАТИ

Културен семинар

ТЕ

Пловдив
2022

30.09
01.10

Проектът е реализиран с финансовата подкрепа на Национален фонд „Култура“ по програма
“ПРОГРАМА ЗА ВЪЗСТАНОВЯВАНЕ И РАЗВИТИЕ НА ОРГАНИЗАЦИИ В ОБЛАСТТА НА ЛЮБИТЕЛСКОТО ТВОРЧЕСТВО”
и със съдействието на



Настоящото издание се реализира:

- с финансовата подкрепа за научна и художественотворческа дейност към Академия за музикално, танцово и изобразително изкуство „Проф. Асен Диамандиев“ – Пловдив по договор 08-22/15.03.2022 с ръководител доц. д-р Зоя Микова;
- с любезната подкрепа на Сдружение НЕПОЗНАТИТЕ – ПЛОВДИВ и с финансовата помощ на Холдинг КЦМ 2000 Груп;
- по проект „Академична библиотека 2023“ с ръководител доц. д-р Весела Казашка.



Разпространява се безплатно!

Отговорност за текстовете носят авторите. Това издание не може да бъде копирано и разпространявано без съгласието на авторите.

- © Авторски колектив, 2023
- © Зоя Илийчева Микова – съставител, 2023
- © Бехрин Ахмедова Шопова – съставител, 2023
- © Стоян Христов Антонов – съставител, 2023
- © Дилиана Александрова Курдова – преводач, 2023
- © Здравко Николаев Вангелов – дизайн на корицата, 2023
- © Сдружение „НЕПОЗНАТИТЕ – ПЛОВДИВ“, 2023
- © Академия за музикално, танцово и изобразително изкуство „Проф. Асен Диамандиев“ – Пловдив, 2023
- © АСТАРТА – графично оформление, 2023

ISBN 978-619-7682-33-5 (print)

ISBN 978-619-7682-11-3 (online)



Академия за музикално, танцово и
изобразително изкуство
„Проф. Асен Диамандиев“ – Пловдив



Сдружение „НЕПОЗНАТИТЕ – ПЛОВДИВ“

Културен семинар **НЕПОЗНАТИТЕ 2022**

СБОРНИК ДОКЛАДИ И СТАТИИ

Съставители:
Зоя Микова
Бехрин Шопова
Стоян Антонов

ПЛОВДИВ
2023

Научни рецензенти:

доц. д-р Наталия Рашкова

доц. д-р Красимира Кръстанова

Редакционна колегия:

Зоя Микова

Бехрин Шопова

Стоян Антонов

Съдържание

От съставителите	9
Introduction by the Editors.....	10
I част. НЕПОЗНАТИТЕ ТАТАРИ, ДУНАВСКИ ВЛАСИ И ГАГАУЗИ	11
Стоян Антонов. ТАТАРОВЕДСКИ ИЗСЛЕДВАНИЯ В БЪЛГАРИЯ ПРЕЗ XXI ВЕК	11
<i>Stoyan Antonov. TATAR STUDIES IN BULGARIA DURING THE 21ST CENTURY.....</i>	<i>11</i>
Бехрин Шопова. ИЗПЪЛНЕНИЕ НА МЕВЛИД ПРИ ТАТАРИ (ПО ПРИМЕРИ ОТ С. ЦАРЕВ БРОД, ШУМЕНСКО)	28
<i>Behrin Shopova. PERFORMANCE OF MEVLID AMONG TARTARS (EXAMPLES FROM THE VILLAGE OF TSAREV BROD, SHUMEN REGION)</i>	<i>28</i>
Венета Янкова. ВЯРВАНИЯ ЗА ДНИТЕ НА СЕДМИЦАТА ПРИ ТАТАРИТЕ В ДОБРУДЖА	47
<i>Veneta Yankova. BELIEFS ABOUT THE DAYS OF THE WEEK AMONG THE TATARS IN DOBRUDZHA</i>	<i>47</i>
Зоя Микова. „ДРАГАЙКА ПО СЕЛО ОДЕШЕ“ – БЕЛЕЖКИ КЪМ ЕДИН ОБИЧАЙ ОТ ПРОЛЕТНО-ЛЕТНИЯ ЦИКЪЛ	58
<i>Zoya Mikova. „DRAGAİKA WAS WALKING AROUND THE VILLAGE” – NOTES ON A RITUAL FROM THE SPRING-SUMMER CYCLE.....</i>	<i>58</i>
Сашка Бизеранова. ТРАДИЦИОННОТО ОБЛЕКЛО ПРИ ВЛАСИТЕ ВЪВ ВИДИНСКО	81
<i>Sashka Bizeranova. THE TRADITIONAL CLOTHING OF THE VLACHS IN VIDIN</i>	<i>81</i>

Петьо Кръстев. ТРАДИЦИОННА МУЗИКАЛНО-ТАНЦОВА КУЛТУРА ОТ ВИДИНСКО	99
<i>Petyo Krastev. TRADITIONAL MUSIC AND DANCE CULTURE</i> <i>FROM THE VIDIN REGION</i>	99
Liz Mellish, Nick Green. OUR RESEARCH NORTH OF THE DANUBE VENTURES SOUTH: CASE STUDIES OF HORA DE ROMANĂ AND CĂLUȘ	115
<i>Лиз Мелиш, Ник Грийн. НАШЕТО ИЗСЛЕДВАНЕ СЕВЕРНО ОТ</i> <i>ДУНАВА СЕ ОТПРАВЯ НА ЮГ:</i> <i>СЛУЧАИТЕ ОРА ДЕ ПОМАНА И КАЛУШ</i>	115
Галин Георгиев. НАБЛЮДЕНИЯ, ФАКТИ, СТАНОВИЩА ВЪВ ВРЪЗКА С ОТКАЗИТЕ ОТ ПРЕДОСТАВЯНЕ НА БЪЛГАРСКО ГРАЖДАНСТВО ЗА НАШИТЕ СЪНАРОДНИЦИ ГАГАУЗИ	137
<i>Galin Georgiev. OBSERVATIONS, FACTS, OPINIONS IN</i> <i>RELATION TO THE REFUSALS OF BULGARIAN</i> <i>CITIZENSHIP TO OUR COUNTRYMEN THE GAGAUZ.....</i>	137
Елена Водинчар. КУЛТУРНАТА БИОГРАФИЯ НА ГАГАУЗКАТА „БРАДА“ ОТ КОЛЕКЦИЯТА НА МУЗЕЯ ЗА АНТРОПОЛОГИЯ И ЕТНОГРАФИЯ ПЕТЪР ВЕЛИКИ (КУНСТКАМЕРА)	160
<i>Elena Vodinchar. THE CULTURAL BIOGRAPHY OF THE GAGAUZ</i> <i>“BEARD“ FROM THE COLLECTION OF THE RUSSIAN</i> <i>ETHNOGRAPHIC MUSEUM IN ST. PETERSBURG.....</i>	160
Юлия Боева. ТРАДИЦИОННИТЕ ВЕЗБИ НА ВЛАСИТЕ, ГАГАУЗИТЕ И ТАТАРИТЕ В БЪЛГАРИЯ	174
<i>Julia Boeva. TRADITIONAL EMBROIDERIES OF VLACHS,</i> <i>GAGAUZ AND TATARS IN BULGARIA</i>	174

II част. НАСЛЕДСТВОТО: ОБЩНОСТНО ЗНАНИЕ И УСТОЙЧИВОСТ	191
Emon Garapholou. TYPES OF DANCES IN ANCIENT GREECE	191
<i>Емон Гарафолу. ТИПОВЕ ТАНЦИ В ДРЕВНА ГЪРЦИЯ</i>	<i>191</i>
Венцеслав Неделчев. КОНСОЛИДАЦИЯ В ТАНЦОВИЯ ФОЛКЛОР НА ХЪРЦОИ И БАЛКАНДЖИИ ОТ РЕГИОНА НА РУСЕ И БЯЛА	203
<i>Ventseslav Nedelchev. CONSOLIDATION IN THE DANCE FOLKLORE OF HARTSOI AND BALKANDZHII ETHNOGRAPHIC GROUPS FROM RUSE AND BYALA REGIONS</i>	<i>203</i>
Грозделина Георгиева. АСЕН ДОЧЕВ – НЕПОЗНАТИЯТ	221
<i>Grozdelina Georgieva. ASSEN DOCHEV – THE UNKNOWN</i>	<i>221</i>
Азиз Шакир. НЕПОЗНАТО НАСЛЕДСТВО: ЛИТЕРАТУРАТА НА ТУРЦИТЕ В БЪЛГАРИЯ.....	229
<i>Aziz Shakir. UNKNOWN HERITAGE: THE LITERATURE OF THE TURKS IN BULGARIA.....</i>	<i>229</i>
Светлана Караджова. „ЛИТЕРАТУРНОТО“ КАТО ЛИТЕРАТУРА В КУЛТУРАТА НА БАНАТСКИТЕ БЪЛГАРИ.....	253
<i>Svetlana Karadzhova. THE LITERATURE OF THE BANAT BULGARIANS – A REFLECTION OF A NEW WORLDVIEW</i>	<i>253</i>
Ваня Йорданова. ГАЙДАРСКАТА ТРАДИЦИЯ В С. СТОЙКИТЕ – СЪВРЕМЕННИ ПРОЕКЦИИ	270
<i>Vanya Yordanova. THE BAGPIPE TRADITION IN THE VILLAGE OF STOYKITE – CONTEMPORARY PROJECTIONS</i>	<i>270</i>
Gabriela Bulăreanu. CATHOLIC BULGARIANS FROM CIOPLEA – PRESERVING A COMMUNITY IN A DIGITAL WORLD.....	289
<i>Габриела Булъряну. БЪЛГАРИ КАТОЛИЦИ ОТ ЧОПЛЯ – СЪХРАНЯВАНЕ НА ОБЩНОСТ В ЕДИН ДИГИТАЛЕН СВЯТ ...</i>	<i>289</i>

Бехрин Шопова. ОТРАЖЕНИЕ НА МИГРАЦИЯТА ВЪРХУ ОСТАНАЛИТЕ В БЪЛГАРИЯ СЕМЕЙСТВА И РОДНИНИ ПРИ БЪЛГАРИ МЮСЮЛМАНИ ОТ ТЕТЕВЕНСКО	309
<i>Behrin Shopova. IMPLICATION OF MIGRATION ON FAMILIES AND RELATIVES LEFT-BEHIND IN BULGARIA AMONG BULGARIAN MUSLIMS FROM TETEVEN REGION</i>	<i>309</i>
Емилия Константинова. ПЪТУВАЩА ИЗЛОЖБА „НЕПОЗНАТИТЕ“	325
Концерт „НЕПОЗНАТИТЕ“	327

От съставителите

Този сборник съдържа основната част от докладите, изнесени на научната конференция, проведена на 30 септември и 1 октомври 2022 г. в Пловдив, в рамките на четвъртото издание на Културен семинар „НЕПОЗНАТИТЕ“.

Основна цел на Семинара е да представя културното многообразие в България и да работи за неговото проучване, опознаване и опазване. Освен научната конференция семинарът включва фолклорен концерт, фотографска експозиция, кулинарна изложба и ревю на традиционни костюми. По този начин се осъществява мултисетивно съ-преживяване при досега с културните практики и наследството на различни (етно-конфесионални/лингвистични/ регионални) общности и групи в България. От една страна, това спомага за разбиране на културата чрез реално преживяване, а, от друга страна, научното им отразяване и осмисляне допринасят за опазването, остойностяването и предаването на културното наследство на следващите поколения.

Всяко издание на Семинара поставя на фокус различни общности/групи. В досегашните издания бяха представени: арменската, еврейската, турската и ромската общности (2016 г.); каракачаните, армъните и етнографската група на торлаците (2018 г.); бесарабските българи, банатските българи и българите мюсюлмани (2020 г.).

Четвъртото издание бе посветено на *татарите, дунавските власи и гагаузите*, но бе дадена възможност и за академично споделяне на резултати от изследвания по една по-широка проблематика – *Наследството: Общностно знание и устойчивост*. Със залагането на този нов модел на конференцията към Семинара се насърчава научният обмен по въпроси, свързани с новите предизвикателства пред човечеството и ролята на културното наследство на различните общности за преодоляването им.

В настоящия сборник си дават среща текстове на изследователи от полетата на етнологията, антропологията, етномузикологията, фолклористиката, изкуствознанието, литературата. Надяваме се чрез тях да допринесем за опознаването на *непознатите*.

Introduction by the Editors

This collection of proceedings encompasses the major part of the reports presented at the scientific conference held on September 30 and October 1, 2022 in Plovdiv, within the framework of the fourth edition of the Cultural Seminar „THE UNKNOWN“.

The main goal of the Seminar is to present the cultural diversity in Bulgaria and to work for its research, popularization and preservation. In addition to the scientific conference, the seminar includes a folklore concert, a photographic exhibition, a culinary exhibition and a showcase with traditional costumes. Thus, the Seminar offers a multi-sensory co-experience of the cultural practices and heritage of the different (ethno-confessional/linguistic/regional) communities and groups in Bulgaria. On the one hand, this helps to understand culture through experiencing it, and, on the other hand, such scientific reflection and interpretation contribute to the preservation, appreciation and transmission of cultural heritage to the next generations.

Each edition of the Seminar focuses on different communities. In previous editions, the following groups were represented: the Armenian, Jewish, Turkish and Roma communities (2016); the Karakachans, the Armenians and the ethnographic group of the Torlaks (2018); the Bessarabian Bulgarians, the Banat Bulgarians and the Muslim Bulgarians (2020).

The fourth edition was dedicated to the *Tatars*, the *Danubian Vlachs* and the *Gagauz*, but it also provided an opportunity for academic sharing of research results on a broader issue – *Heritage: Community Knowledge and Sustainability*. By adopting this new conference model, the Seminar promotes scientific exchange on issues related to the new challenges facing humanity and the role that cultural heritage of different communities plays in overcoming them.

In the current collection, texts by researchers from the fields of ethnology, anthropology, ethnomusicology, folkloristics, art studies, and literature intertwine. Through them, we hope to contribute to getting to know the *unknown*.

І част. НЕПОЗНАТИТЕ ТАТАРИ, ДУНАВСКИ ВЛАСИ И ГАГАУЗИ

ТАТАРОВЕДСКИ ИЗСЛЕДВАНИЯ В БЪЛГАРИЯ ПРЕЗ ХХІ ВЕК

Стоян Антонов

Резюме: Докладът разглежда основните теми, проблеми и тенденции в изследванията на кримските татари в българската научна литература. В годините на Прехода от полетата на историята и езикознанието татарската проблематика навлиза и в етнологията, фолклористиката, политологията. Проучванията, наред със събиране на информация по неопозитивистки модел, включват и анализи на конструирането на татарския образ и връзките на идентичността с паметта и наследството. В научния дискурс навлизат и изследвания, осъществени от представители на самата татарска общност – следствие не само на стремеж за решаването на даден научен проблем, а и резултат от активизъм.

Ключови думи: татари в България, научен дискурс, активизъм

TATAR STUDIES IN BULGARIA DURING THE 21ST CENTURY

Stoyan Antonov

Abstract: The paper deals with the main topics, problems and trends in the Crimean Tatars studies in Bulgaria. In the years of the Transition, the interest in Tatar issues has shifted from the fields of history and linguistics to ethnology, folkloristics, and political science. The studies, along with collecting information according to a neo-positivist model, also included analysis of the construction of the Tatar image and the connections of identity with memory and heritage.

Research carried out by representatives of the Tatar community itself entered the scholarly discourse – a consequence not only of striving to solve a scientific problem, but also the result of activism.

Keywords: Tatars in Bulgaria, scholarly discourse, activism

Целта на този текст е да информира и ориентира относно основни изследвания, посветени на кримските татари в България от началото на века досега, и най-вече – да очертае тенденции в развитието на съвременната кримскотатарска проблематика, свързана с България, в контекста на факторите, които им въздействат¹. Съответните проучвания тук не са обект на критически анализ и не са разглеждани като достижения със съответно теоретично или практическо значение. Това предполага и по принцип неочаквания преглед на библиографията над самото изложение.

Друго важно уточнение, което си струва да бъде направено по темата, е свързано с времевия обхват и отговаря на въпроса доколко хронологичните граници са валидни за определяне на началото на един етап в изследователската дейност. В случая това дефиниране е условно, но е продиктувано от прехода в българската наука – в период на осъществяване на обществено-политически и икономически трансформации в българското общество е очаквано научните търсения също да търпят промени. Тоест, наред с демократизацията след колапса на тоталитарния режим българските социални и хуманитарни науки като най-повлияни от марксистко-ленинската идеологизация, се обуславят от нови интереси, задачи, проблеми и подходи. Това се случва основно в последното десетилетие на XX век. В следващите редове на основата на постигнатите резултати се припомнят едни от най-важните предполагаеми политически фактори, действали върху кримскотатарските изследвания в периода на държавния социализъм².

¹ Под „изследвания, посветени на кримските татари в България“, или *кримскотатарски изследвания* тук се визират преди всичко тези, които се разполагат в полето на хуманитаристиката и социалните науки и които решават проблеми, свързани с функционирането на татарската общност и култура в България. Акцентът е върху етнографски, етнологички и антроположки трудове, но се отправя поглед и към политологията, социологията и в по-малка степен – към историята.

² Доколкото не съм правил специално историческо и историографско изследване, което с достатъчна валидност да идентифицира тези фактори в техния контекст, ги определям именно като „предполагаеми“. Натъквал съм се на (отгласа от) тяхното

Сред тях откроявам задачата, поставена пред българската наука, във връзка с диференциацията на кримските татари от турците. На най-високо партийно равнище – Централния комитет на Политбюро на Българската комунистическа партия, през 1962 г. са предложени мерки от образователен, религиозен и пропаганден характер против регистрираното „турчеене“ на „цигани, татари и българо-мохамедани“ (Eminov 2000: 137), което, като научна политика, може да се открие в изследвания на кримскотатарския език и диалектология, доколкото именно езикът е най-видимият белег за разтварянето на татарите в турския етнос. В резултат е осъществена мащабна теренна работа³ и е конституирана кримскотатарската диалектология като научна дисциплина, чийто международно признат авторитет бе професорът по тюркология Емил Боев⁴. Освен тази академична линия в татарознанието, съм информиран поне за две местни / индивидуални инициативи за издаване на учебник по кримскотатарски език (срв. Антонов 2004а: 67, бел. 6).

Начинанията за практическо действие чрез кримскотатарски учебник обаче не са реализирани. Допускам, че основна роля във възпрепятстването им е заело съобразяването на местна почва със съветското/руското отношение към кримските татари, характеризиращо се с политики по игнориране на съществуването им и отбягване на определението „кримски“ в названието на етноса. Тоест, двата посочени фактора са били противоположни по замисъл и взаимно се неутрализирали. От една страна, „българската“ политика е била да се предотврати процесът на езиково и етническо претопяване на татарите в България в общността на българските турци. От друга страна, местните ръководни фактори е трябвало да следват „руско-

въздействие по време на собственото ми етноложко проучване, завършено през 1999 г. и публикувано през 2004 г.

³ Моят научен ръководител Емил Боев бе споделил с мен, че е събрал огромен диалектоложки архив от записи на магнитофонна лента, голяма част от който е останала необработена и непубликувана.

⁴ За трудовете на Емил Боев, посветени на кримскотатарската проблематика, и за значението му за съвременното татарознание в България отделно вж. Янкова 2017а.

то“ разбиране, а именно – споменаването на съществуването на кримски татари да бъде сведено до минимум⁵.

Мнимият или реален проблем около двете противоречащи си тенденции остава на заден план при следващия, вече мащабен партиен проект по социално инженерство – в условията на курса по изграждане на единна българска „социалистическа нация“. Тогава въобще са игнорирани общностните изследвания, а доколкото са правени теренни проучвания на етнични групи в България, не е включено етнографските данни да са били използвани именно за целите на този проект⁶. Най-значим и с това трагичен за състоянието на общността на кримските татари и за научните изследвания върху тяхната култура е т. нар. „възродителен процес“, който по най-парадоксален начин засяга и тях⁷. От една страна, това довежда до спадане на доверието към държавните институции, а от друга, с последвалото през 1989 г. прогонване на елита на групата в Турция – и накърняване на способността на кримскотатарската общност в България да има свои легитимни говорители и да поддържа устойчива идентичност чрез свои институции. Би могло да се подчертае, че в тези условия на недоверие към българските институции и наука татарите в България чрез своите местни ерудити определяха като та-

⁵ Али Еминов обосновава провала на държавната политика срещу турцизацията на мюсюлманските общности, включително татарите, с обстоятелството, че като алтернатива мерките са предвиждали по-скоро „българизация“, отколкото да се инвестира в татарски училища и да се подкрепят татарски културни институции (Eminov 2000: 138). Той не посочва причината за отказ от такава инвестиция, но самата българизация за татарите е стартирана чак по време на преименуването на турците 1984–1985 г., за разлика от политиката на българизация на българоезичните мюсюлмани и ромите, започнала в по-ранен етап.

⁶ Знам със сигурност, че по-време на т.нар. „възродителен процес“ в Разградска област учители са били натоварени със събиране на етнографски данни за сватбата при мюсюлманите, например.

⁷ Използвам това определение, защото очевидно идеологията за някакво „възраждане“ на българското, което било съществувало у местните турци, няма как да се разпростре върху потомците на бежанци и мигранти от Крим, заселили се в средата на 19 в.

къв *легитимен говорител* именно чуждестранен изследовател в лицето на унгареца Ищван Мандоки Конгур⁸. Свидетелствам, че впоследствие познаването и позоваването на неговото име бе своеобразна парола, поне при първоначалния етап на навлизането на терена (Антонов 2004а: 178).

При тези условия идва и падането на режима и началото на прехода към демократизация и пазарна икономика и отърсването от идеологемите в хуманитаристиката и социалните науки. Този преходен за българската наука етап може да бъде наречен „наваксване на пропуснатото“. Обусловен е от повишен интерес към попълването на *белите полета* (срв. Попов 2006: 410) спрямо общностите и идентичностите – в това число и към татарите в България⁹. Научният поглед от езикознанието и диалектологията се разшири и към етнологията. Тук разполагам и моето изследване (Антонов 2004а), чието важно предимство бе в преоткриването на кримскотатарската проблематика чрез етнографията, а основният недостатък се състоеше във фокусирането върху „традиционната култура“ по-скоро като спомен, а не като практика, по инерцията на дотогавашните етнографски изследвания на българските селски общности с привкус на екзотизация и фолклоризация¹⁰. Същевременно българската наука

⁸ За проучванията на Ищван Мандоки Конгур и за авторитета му сред кримските татари в България вж. Янкова 2014; Янкова 2020.

⁹ Срв. например петте насоки за изследвания след 1989 г., отбелязани от Рачко Попов: 1. Градската култура; 2. *Етнични общности* (курсивът мой, С. А.) и българи извън България; 3. Съвременност; 4. Джендър-изследвания; 5. Биографичен подход (Попов 2006; 2008; Роров 2017). Тоест, очевидно е противопоставянето на господстващата дотогава научна парадигма за изследване на селското, българското и общото в периода „от края на XIX до средата на XX век“, т.е. така наречената „традиционна култура“.

¹⁰ Като оправдание за следването на този подход бих могъл да посоча, от една страна, необходимостта от натрупването на някакво позитивистко знание за самата група, което не се бе случило навреме. От друга страна, все пак посочих и съвременното конструиране на татарския образ, в който традиционната култура бе само един от инструментите, използван от самите кримскотатарски лидери (Антонов 2004а: 174–188; Антонов 20056).

бе отворена за влиянието на западната теоретична мисъл в търсене на индикатори за описване и разбиране на културните различия и подобия. Във връзка с това е важно да се посочи проектът на Анна Кръстева за общностите и идентичностите в България (Кръстева 1998; Krasteva 1999) и въвеждането на модел за маркери на етничност, който в известна степен впоследствие бе следван и от мен, и от Йелис Еролова по отношение на татарските проучвания (Еролова 2008; 2010; Erolova 2008; 2010). Чрез проекта на Кръстева бяха обговорени концептуални и операционални дефиниции, идващи от западни изследователи, с което бе подпомогнато методоложкото и теоретично екипиране на тукашни изследователи. От друга страна, самото му реализиране отбелязваше и местен отговор към любопитството отвън към постсъветския блок, включително и към етнокултурната ситуация в България.

Към тези две характеристики, които разпознавам в този преходен етап на трансформации в науката относно кримскотатарската проблематика, трябва да бъде изрично отбелязан и зараждащият се локален татарски културно-просветен активизъм. Най-общо казано, чрез действия, произхождащи от самата татарска общност, се търсеше научен отговор на важен въпрос за идентичността – Кои сме ние? Създаденото през 1991 г. Културно-просветно дружество „Асабай“ на кримските татари в България, а по-късно, през 2002 г. – и Културно-просветен център „Наврез“, Добрич – демонстрираше активно отношение към наследството и научния подход към него, а в тази връзка – и към политики относно неговото съхраняване и влиянието му за идентичността¹¹. Своеобразно достижение на този тип културна и научна политика бе провеждането в рамките на Националния събор на татарите в България през 2009 г. в Добрич на „кръг-

¹¹ Като пример мога да посоча обстоятелството, че моето изследване бе издадено благодарение именно на татарската общност, а на събора *Тенреш* през 2003 г. в Добрич на Иван Миглев, изследовател и активист, бе връчена наградата „Златен минзухар“ за заслуги към проучването и популяризирането на кримскотатарската култура.

ла маса“, на която бяха представени доклади от специално поканени изследователи на обществото, историята и културата на татарите в България (срв. Димов и Муртаза 2009). Такава форма на обмен и популяризиране на резултати от научни изследвания и академизиране на проучвания на представители на самата общност са ключови за разбирането на състоянието на татарознанието в България през ХХІ век. В това отношение е показателно и двуезичното (на български и на кримскотатарски) издание на сборника с фолклорни материали на Гюлсер Джанай от страна на Академичното издателство „Проф. Марин Дринов“ (срв. Джанай/Canay 2012).

Като цяло, за най-важни характеристики на условията, в които се осъществяват изследванията, посветени на кримските татари в България през настоящия век, определям: 1) общностният *научен активизъм*¹²; 2) информационният и комуникационен бум и достъпността до научни изследвания благодарение на социални мрежи и медии; 3) стремежът и към проблемни, а не само към предметни изследвания. Тази ситуация предопределя и размиване на граници в полетата на публичността и академичните изследвания като теренна работа, предполагаща много по-отчетливо участие на „изследваните“, и като ангажираност към местните проблеми. Това не е особеност само на тукашните обстоятелства, а е част от глобални процеси в съвременните антроположки изследвания. Намирам за уместно да допълня тази картина с фрагменти от размишленията на Акил Гупта и Джеймс Фъргюсън, които поддържат, че „полето“ на антропологията и „полето“ на „теренната работа“ са политически и епистемологично преплетени и критичното мислене за едното изисква готовност да поставиш под въпрос другото (Gupta and Ferguson 1997). За

¹² Това понятие се нуждае от прецизиране и в случая е употребено условно. За целите на настоящия текст се ограничавам да го мисля като действия и политики, предприети от страна на местните активисти, от една страна, за популяризиране на академични изследвания, отнасящи се до общността, а, от друга страна, за получаване на академична санкция чрез издания и научни форуми на проучванията на собствените членове.

отношението между „теренната работа, базирана на място“ и „теренната работа, базирана на политики“ Симоун Абрам подчертава, че, от една страна, политиката е формирала фокуса, около който се е развила теренната работа, докато, от друга страна, „общността“, в която се предприемат етнографски изследвания, е „илюзия“, тъй като всяка общност постоянно преначертава и предефинира границите, а процесът на правене на политики е бил вътрешно разделящ и конфронтационен¹³. В допълнение изследователката посочва, че „разказването на историята на една политика е изтръгване на определена нишка от разказа“ (Abram 2003: 140-142). Казаното по-горе идва да напомни, че след първоначалния етап на ентузиазирано запълване на белите полета относно информираността на българското общество за съществуването и отличителността на кримските татари в България, следва осъзнаването, че общността директно участва в конструирането на своя публичен образ чрез политики в областта на културата и на науката, и че „наблюдението и въобразяването“ на другия е измеримо с „наблюденията и въобразяването“ на себе си (срв. Behar 1999: 473). Но проучванията на кримските татари в България се разполагат не само в полето на отношенията общност –

¹³ Встрани от тази теория, но като красноречив пример за постоянното предоговаряне на границите, бих могъл отново да посоча една препоръка в писмо от татарски лидер и ерудит, докато верифицирах текста на моето изследване за публикуване: „Читателят не заслужава такава посредственост в изразяването (по повод предаването не речта на събеседниците ми, б. м. С. А.). Вашата книга няма да се чете от информаторите, на които сте попаднали, а от грамотни хора!“. Към това прибавям и още няколко фрагмента, които имах възможност да наблюдавам в *самостоятелния живот* (в смисъл, че е извън контрола на автора) на моето изследване като книга. На представянето на труда в София, единственият присъстващ представител на татарската общност декларативно заяви, че досега не е знаел „кой е“, но вече знае. Получих информация, че две жени, за които моят събеседник не е имал „подозрения“, че са татарки, са обявили, че са именно такива след прочитането на книгата. Имаше и коментари от типа „откъде-накъде някакъв българин ще пише за нас“. Отбелязвам тези реакции, защото те илюстрират и силата и илюзорността на проучванията в съвременния изследователски процес и предоговарянето на граници и идентичности.

макробщество; те са интернационализирани (с включването на изследователи от чужбина) и са част от големите теми въобще за етническите групи в страната и конкретно – като дял от мюсюлманското вероизповедание и като население, говорещо тюркски език. Тоест, научната проблематика относно татарите в България не може да се изключи от контекста на правата на етнокултурните общности, ислямския и тюркския свят, както и да се пренебрегне обстоятелството, че става въпрос за култура, функционираща в условията на диаспора¹⁴.

Все пак изследванията на „обществото, историята и културата“ на татарите в България (по формулата, зададена от цитираната по-горе кръгла маса) се разполагат в достатъчно широк диапазон, за да бъдат канализирани в общ шаблон. В следващите редове почти каталожно разпределям основните заглавия по теми и проблемни кръгове, с което смятам, че може да се добие обща представа за татарите като познатите „непознати“.

Като продължение на темата за представяне на елементи от фолклора и традиционната култура на въпросната етническа общност могат да бъдат посочени публикациите за календарните празници и обичаи: Явур гъзю (Антонов 2002), Тепреш (Миглев 2006), Наврез (Еролова 2016), както и за татарската кухня (Щерева 2012) и за една детска броилка (Янкова 2016а). В крайна сметка словесният фолклор на кримските татари в България бе представен в цялост на татарската и на българската публики от татарска представителка – Гюлсер Джанай (Canay 2009; Джанай/Canay 2012).

Устната история като част от културата и идентичността е трайна тема в изследванията на Венета Янкова, на която са посветени няколко статии: Янкова 2015, Янкова 2016б, Yankova 2018, Yankova 2019а.

Проблемно ориентирани изследвания с фокус върху идентичността на татарите в България са следните трудове: Антонов 2004б, Еролова 2008, Erolova 2008, Erolova 2010.

¹⁴ За кримските татари като диаспорична общност вж. Антонов 2004а: 179–181.

Следват два широки проблемни кръга, включващи татарите в рамките съответно на етничните и на мюсюлманските общности в България. В първия от тях те се разполагат в общ и в исторически контекст чрез текстовете на Ибрахим Карахасан-Чънар (2005) и на Благовест Нягулов (Njagulov 2011). Вторият кръг предлага няколко проучвания, включително от чужди автори, и говори за засилен интерес въобще към проблемите на изследванията на ислямската общност в посттоталитарния период. Тук отбелязвам Надеж Рагару (Ragaru 2001), Валери Стоянов (Stojanow 2004, Stojanow 2018), Емин Атасой (Atasoy 2007), Анна Киевска (Kijewska 2010) и Евгения Троева (2017), която обобщава картината на състоянието на тези изследвания.

В контекста на горните две големи теми, както и на вече подчертаните връзки с тюрския свят и диаспорично състояние на групата, могат да се изведат и сравнителни изследвания, в които татарски елементи са един от компонентите на сравнение. Значимо място в това поле заемат проучванията върху български и румънски контекст. Пример за това е ареалното изследване на Добруджа на Йелис Еролова (2010) и това на Константин Марин, отразено в две негови публикации (Marin 2014; 2015). Би могла да се добави и тезата на Катерина Карабенчева-Леви относно румънската и българската политики по отношение на етнокултурните общности (Karabenchewa-Lévy 2010), както и едно проучване върху фитоложкото / ботаническото знание на татари и румънци в Добруджа (Pieroni, Nedelcheva, Dogan 2015).

Към тези сравнителни изследвания могат да се причислят и трудовете на Венета Янкова (2007, 2017б) за маскарада и на Христо Кючуков за кримскотатарския като застрашен език в България (Kyuchukov 2016).

В заключение може да се обобщи, че теренната и научната работа, отнасяща се до кримските татари в България, е отчетливо интернационализирана. Това в известна степен допринася като цяло в

днешните проучвания татарската проблематика да бъде разглеждана в по-широкия контекст на ислямските, тюркологичните и ареалните изследвания, а не само да бъдат постепенно запълвани „белите полета“ (или поне са направени опити в това направление).

Също така съвременните научни проекти се вписват в общите предизвикателства пред етнографските, етноложките и антроположките изследвания на постоянно предоговаряне на граници, полета и терени. В този процес местният татарски научен активизъм има значима роля. Действията по организирането на научни форуми и публикуването на резултати показват, че кримскотатарските интелектуалци имат самочувствие да решават научните задачи със собствен капацитет с цел самоопознаване, съхраняване на наследството и поддържане на идентичността.

Литература

Антонов, Стоян 2002: *Yavur gyozyu* в календарната празнично-обредна система на татарите в България. – В: Кацарова, М. (съст.). *Традиционна материална и духовна култура на европейските народи. Научна конференция*. Разград, 5.07.2002, 57–63 [Antonov, Stoyan 2002: *YAvur gyozyu v kalendarnata praznichno-obredna sistema na tatarite v Balgariya*. – In: Katsarova, M. (ed.). *Traditsionna materialna i duhovna kultura na evropeyskite narodi. Nauchna konferentsiya*. Razgrad, 5.07.2002, 57–63].

Антонов, Стоян 2004а: *Татарите в България*. Добрич: Наврез [Antonov, Stoyan 2004а: *Tatarite v Bulgaria*. Dobrich: Navrez].

Антонов, Стоян 2004б: Град и етничност. Татарският пример. – В: *Известия на Регионален исторически музей – Русе. Книга VIII: Градът*, 472–486 [Antonov, Stoyan 2004б: *Grad i etnichnost. Tatarskiyat primer*. – In: *Izvestiya na Regionalen istoricheski muzey – Ruse. Kniga VIII: Gradat*, 472–486].

Антонов, Стоян 2005а: Кадър Неби, имането и Къдърлез: нюанси на съкровището в татарската култура. – В: *МИФ 10: Съкровището. Научна конференция – Сливен, 2003 г.* София: Издателство на НБУ, 72–83 [Antonov, Stoyan 2005а: *Kadar Nebi, imaneto i Kadarlez: nyuansi na sakrovishteto v*

tatarskata kultura. – In: *MIF 10: Sakrovishteto. Nauchna konferentsiya – Sliven, 2003 g.* Sofia: Izdatelstvo na NBU, 72–83].

Антонов, Стоян 2005б: Татарската общност в България: от културна традиция към културна политика. – В: Иванова, Р. (съст.) *Всекидневната култура на българите и сърбите в постсоциалистическия период. Трета българо-сръбска научна конференция*. София: ЕИМ – БАН, 285–293 [Antonov, Stoyan 2005b: Tatarskata obshtnost v Bulgaria: ot kulturna traditsiya kam kulturna politika. – In: Ivanova, R. (ed.) *Vsekidnevната kultura na bulgarite i sarbite v postsotsialisticheskiya period. Treта bulgaro-srabska nauchna konferentsiya*. Sofia: EIM – BAN, 285–293].

Джанай, Гюлсер/Canay, Gülser 2012: *Дошлите с огъня си/Ateşlerimen kelenler*. София/Sofia: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“/Prof. Marin Drinov Akademik Yayınevi [Dzhanay, Gyulser 2012: *Doshlite s oganya si*. Sofia: Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov“].

Димов, Тодор, Неджмедин Муртаза (съст.) 2009: *Татарите в България – общество, история и култура. Сборник доклади от кръгла маса, проведена на 29.05.2009 г. в гр. Добрич*. Добрич: Наврез [Dimov, Todor, Nedzhmedin Murtaza (Sast.) 2009: *Tatarite v Bylgaria – obshtestvo, istoriya i kultura. Sbornik dokladi ot kragla masa, provedena na 29.05.2009 g. v gr. Dobrich*. Dobrich: Navrez].

Еролова, Йелис 2008: Граници и идентичност на кримските татари в Добруджа. – В: Дечева М. (съст.) *Academica Balcanica, 4: Динамика на националната идентичност и транснационалните идентичности в процеса на европейска интеграция*. София: Парадигма, 615–636 [Erolova, Yelis 2008: Granitsi i identichnost na krimskite tatari v Dobrudzha. – In: Decheva M. (ed.) *Academica Balcanica, 4: Dinamika na natsionalnata identichnost i transnatsionalnite identichnosti v protsesa na evropeyska integratsiya*. Sofia: Paradigma, 615–636].

Еролова, Йелис 2010: *Добруджа – Граници и идентичност*. София: Парадигма [Erolova, Yelis 2010: *Dobrudzha – Granitsi i identichnost*. Sofia: Paradigma].

Еролова, Йелис/Erolova, Yelis 2016: Наврез при кримските татари в България и Румъния/Nawrez of the Crimean Tatars in Bulgaria and Romania. – *Дипломатически спектър. Дипломация, общество, култура/Diplomatic Spectrum. Diplomatic, Community, Culture*, 29.04.2016.

Карахасан-Чънар, Ибрахим 2005: *Етническите малцинства в България*. София: ЛИК. [Karahasan-Chanar, Ibrahim 2005: *Etnicheskite maltsinstva v Bulgaria*. Sofia: LIK].

Кръстева, Анна (съст.) 1998: *Общности и идентичности в България*. София: Петекстон. [Krasteva, Anna (ed.) 1998: *Obshtnosti i identichnosti v Bulgaria*. Sofia: Petekston].

Миглев, Иван 2006: Обичаят „Тепреш“ – татарският „Софинден“. – В: *Етнологията вчера, днес и утре (Изследвания, посветени на 65-годишния юбилей на доц. д-р Николай Иванов Колев)*. В. Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“, 191–201 [Miglev, Ivan 2006: Obichayat „Tepresh“ – tatarskiyat „Sofinden“. – In: *Etnologiyata vchera, dnes i utre (Izsledvaniya, posveteni na 65-godishniya yubiley na dots. d-r Nikolay Ivanov Kolev)*. V. Tarnovo: UI „Sv. sv. Kiril i Metodiy“, 191–201].

Попов, Рачко 2006: Нови тенденции в развитието на българската етнология. – В: Баева И., П. Митев (съст.). *Предизвикателствата на промяната. Национална научна конференция, София 10–11 ноември 2004*. София: Университетско издателство “Св. Климент Охридски, 409–416 [Popov, Rachko 2006: Novi tendentsii v razvitiето na bulgarskata etnologiya. – In: Baeva I., P. Mitev (ed.). *Predizvikelstvata na promyanata. Natsionalna nauchna konferentsiya, Sofia 10-11 noemvri 2004*. Sofiya: Universitetsko izdatelstvo “Sv. Kliment Ohridski, 409–416].

Попов, Рачко 2008: Българската етнология в условията на прехода. – В: *Slav Folklore and Folklore Study at the Turn of the Millennium. Collected papers from the international scientific symposium held 2–6 October 2006*. Belgrade: Serbian Academy of Science and Art, Institute for Balkan Studies (Special Editions 101), 111–120 [Popov, Rachko 2008: Bulgarskata etnologiya v usloviyata na prehoda. – In: *Slav Folklore and Folklore Study at the Turn of the Millennium. Collected papers from the international scientific symposium held 2–6 October 2006*. Belgrade: Serbian Academy of Science and Art, Institute for Balkan Studies (Special Editions 101), 111–120].

Троева, Евгения 2017: Мюсюлманите в България – изследователски проблеми и приноси. – *Български фолклор*, XLIII, 4, 415–440. [Troeva, Evgeniya 2017: Myusyulmanite v Bulgaria – izsledovatelски problemi i prinosi. – *Bulgarski folklor*, XLIII, 4, 415–440].

Щерева, Татяна 2012: Традиционната храна на татарите (по материали от с. Белоградец, Варненско). – В: Гоев, А. (съст.) *Храната – сакрална и*

профанна. Т. 2. В. Търново: Фабер, 253–257 [Shtereva, Tatyana 2012: Traditsionnata hrana na tatarite (po materiali ot s. Belogradets, Varnensko). – In: Goev, A. (ed.) *Hranata – sakralna i profanna*. Т. 2. V. Tarnovo: Faber, 253–257].

Янкова, Венета 2007: Маскарадният тип Джамал (Към общия културен фонд). – *Електронно списание LiterNet*, 02.01.2008, № 1 (98) [Yankova, Veneta 2007: Maskaradniyat tip Dzhamal (Kam obshtiya kulturen fond). – *Elektronno spisanie LiterNet*, 02.01.2008, № 1 (98).] URL: https://litenet.bg/publish13/v_iankova/dzhamal.htm (15.07.2023)

Янкова, Венета 2014: Между биографичното и легендата. (За тюрколога Ишван Мандоки Конгур). – В: *Унгаристични изследвания. 30 години специалност „Унгарска филология”, СУ „Св. Климент Охридски”*. София: „Изток – Запад“, 113–124 [Yankova, Veneta 2014: Mezhdru biografichnoto i legendata. (Za tyurkologa Ishtvan Mandoki Kongur). – In: *Ungaristichni izsedvaniya. 30 godini spetsialnost „Ungarska filologiya”, SU „Sv. Kliment Ohridski”*. Sofia: „Iztok - Zapad“, 113–124].

Янкова, Венета 2015: „От Джамадиновия род съм...” (към устната история на татарите в Добрич). – В: *Епископ-Константинови четения. Непознатият съсед*. Том 21. Шумен: Университетско издателство „Епископ Константин Преславски“, 62–72 [Yankova, Veneta 2015: „Ot Dzhamadinoviya rod sam...” (kam ustnata istoriya na tatarite v Dobrich). – In: *Episkop-Konstantinovi cheteniya. Nepoznatiyat sased*. Tom 21. Shumen: Universitetsko izdatelstvo „Episkop Konstantin Preslavski“, 62–72].

Янкова, Венета 2016а: Реликти от фолклора на кримските татари в Добруджа: една детска броилка. – *Любословие*, 16, 78–87 [Yankova, Veneta 2016a: Relikti ot folklora na krimskite tatari v Dobrudzha: edna detska broilka. – *Lyuboslovie*, 16, 78–87].

Янкова, Венета 2016б: За “Другия” в славянското културно пространство. (Към устната история на татарите в Южна Добруджа). – В: *Limes slavicus. Славянството – граници на общността. Доклади от международна научна конференция, Шумен, юни 2015*. Шумен: Университетско издателство „Епископ Константин Преславски“, 311–322 [Yankova, Veneta 2016b: Za “Drugiya” v slavyanskoto kulturno prostranstvo. (Kam ustnata istoriya na tatarite v Yuzhna Dobrudzha). – In: *Limes slavicus. Slavyanstvoto – granitsi na obshtnostta. Dokladi ot mezhdunarodna nauchna konferentsiya, Shumen, yuni 2015*. Shumen: Universitetsko izdatelstvo „Episkop Konstantin Preslavski“, 311–322].

Янкова, Венета 2017а: Професор Емил Боев и татарознанието в България – приноси и следовници. – В: Евтимова, Т., Саръиванова, И., Йорданова, М., Желязкова, Ж., Даскалова. М. (съст.) *Български учен, ориентиран към изтока. Научен сборник в памет на проф. Емил Боев*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 332–341 [Yankova, Veneta 2017a: Profesor Emil Boev i tataroznaniето v Bulgaria – prinosi i sledovnitsi. – In: Evtimova, T., Saraivanova, I., Yordanova, M., Zhelyazkova, Zh., Daskalova. M. (ed.) *Bulgarski uchen, orientiran kam iztoka. Nauchen sbornik v pamet na prof. Emil Boev*. Sofia: UI „Sv. Kliment Ohridski“, 332–341].

Янкова, Венета 2017б: *Маскарадът – ние и другите*. Шумен: Университетско издателство „Епископ Константин Преславски“ [Yankova, Veneta 2017b: *Maskaradat – nie i drugite*. Shumen: Universitetsko izdatelstvo „Episkop Konstantin Preslavski“].

Янкова, Венета 2020: *Преводачи на култури. Унгарски свидетелства за Североизточна България от XX в.* София: Парадигма [Yankova, Veneta 2020: *Prevodachi na kulturi. Ungarski svidetelstva za Severoiztochna Bulgaria ot XX v.* Sofia: Paradigma].

Abram, Simone 2003: Anthropologies in Policies, Anthropologies in Places: Reflections on Fieldwork ‘in’ Documents and Policies. In Eriksen, Thomas Hylland (ed.) 2003. *Globalisation. Studies of Anthropology* (Anthropology, Culture and Society Series). London – Sterling, VA: Pluto Press, 138–157.

Atasoy, Emin 2007: Dinler Coğrafyası Işığında Bulgaristan’daki Dinsel Topluluklar. – *E. Ü. Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, VII, 2. Bornova-İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 57–76.

Behar, Ruth 1999: ‘Ethnography: Cherishing Our Second-Fiddle Genre’. – *Journal of Contemporary Ethnography* 28 (5), 472–484.

Canay, Gülser 2009: *Qırımñ sönmengen ateşi*. Aqmescit: Tezis.

Eminov, Ali 2000: Turks and Tatars in Bulgaria and the Balkans. – *Nationalities Papers*, Vol. 28, No 1, 129–164.

Erolova, Yelis 2008: Boundaries and identities: The Crimean Tatars in Dobrudzha. – In: Elena Marushiakova (Ed.) *Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 449–467.

Erolova, Yelis 2010: The Crimea and/or Turkey in the Self-identification of Crimean Tatars from Dobrudzha. – In: Karamihova, M. (ed.) *Readings in the History and Culture of the Balkans*. Sofia: Paradigma, 213–229.

Gupta, Akhil and James Ferguson 1997: Discipline and Practice: “The Field” as Site, Method, and Location in Anthropology, in Gupta, A. and J. Ferguson (Eds.). *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley and London: University of California Press, 1–46.

Karabancheva-Lévy, Katerina 2010: *Politiques publiques à l'égard des minorités ethniques et religieuses après 1989 : étude comparative entre la Roumanie et la Bulgarie*. Science politique. École normale supérieure de Cachan – ENS Cachan.

Kijewska, Anna. 2010: O etnicznych i narodowych odmianach islamu – materiały z badań terenowych w północno-wschodniej Bułgarii (2007–2009). – *Balkanica Posnaniensia. Acta et studia*, 17, 195–211.

Krasteva, Anna (ed.) 1999: *Communities and Identities in Bulgaria*. Ravenna: Longo Editore.

Kyuchukov, Hristo 2016: Gagauz and Tatar Languages – the Endangered Languages in Bulgaria – Sociolinguistic Issues. – In: Eker Sürer & Ülkü Çelikk-Şavk (Eds.). *Handbook of Endangered Turkic Languages. Vol. 2. Case Studies. Before the Last Voices Are Gone*. International Hoca Ahmet Yesevi Turkish-Kazakh University (Ankara, Turkey) & Turkic Academy (Astana, Kazakhstan), 217–227.

Marin, Constantin 2014: The Ethno-cultural Belongingness of Kalderash, Rudars, Tatars, and Turks in Romania and Bulgaria (1990 – 2012). – *Sociologie Românească*, 12, 4, 5–27.

Marin, Constantin 2015: Căsătoria interetnică în grupuri etnice din România și Bulgaria: considerații interculturale. – In: Kozma, A. și C. Glavce (Eds.). *Antropologie și societate. Colecția „Zilele Rainer”*. Sibiu: ASTRA Museum, 240–244.

Njagulov, Blagovest 2011: Minorités et politique minoritaire en Bulgarie 1878 – 1944. – In: Bataković, D. (Ed.) *Minorities in the Balkans. State Policy and Interethnic Relations (1804–2004)*. Belgrade: Institute for Balkan Studies of the Serbian Academy of Sciences and Arts, special editions 111, 59–76.

Pieroni, Andrea & Anely Nedelcheva, Yunus Dogan 2015: Local knowledge of medicinal plants and wild food plants among Tatars and Romanians in Dobruja (South-East Romania). – *Genetic Resources and Crop Evolution* 62 (4), 605–620.

Popov, Rachko 2017: Bulgarian Ethnology in the Transition Period. – *Ethnologia Bulgarica. Yearbook of Bulgarian Ethnology and Folklore*, V, 1, 3–15.

Ragaru, Nadège 2001: Quel islam en Bulgarie post-communiste? – *Archives de Sciences Sociales des Religions* 115, 125–160.

Stojanow, Valeri 2004: Die Muslime am Balkan als eine überregionale Minderheit. – In: *Probleme der Identifizierung*. Wien.

Stojanow, Valeri 2018: Die Muslime auf dem Balkan als eine überregionale Minderheit. *Probleme der Identifizierung*. – *SarıBlog*, 27.12.2018.

Yankova, Veneta 2018: The Tatars in Bulgaria and Their Oral History: The Migration from Crimea. *Proceedings of the 1st Annual Kurultai of the Endangered Cultural Heritage* – AKECH 2018, 5-8 July 2018, Constanta, Romania. URL: <https://www.anticusmulticultural.org/akech/akech-2018/veneta-yankova> (15.07.2023)

Yankova, Veneta. 2019a. Family Memory and Popular Historiography: About the Tatars of Bulgarian Dobrudja. – In: Roth, Klaus, and Benovska, Milena (Eds.). *Balkan Life Courses: Part 2: Kinship, Religion and Memory, Mobility and Identities / Ethnologia Balkanica*, 21/2018. Münster: LIT, 107–118.

Стоян Антонов
Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“
ул. „Цар Асен“ № 24
4000 Пловдив, БЪЛГАРИЯ
antonov@uni-plovdiv.bg

Stoyan Antonov
Paisii Hilendarski University of Plovdiv
24, Tsar Asen St
4000 Plovdiv, BULGARIA
antonov@uni-plovdiv.bg

ИЗПЪЛНЕНИЕ НА МЕВЛИД ПРИ ТАТАРИ (ПО ПРИМЕРИ ОТ С. ЦАРЕВ БРОД, ШУМЕНСКО)

Бехрин Шопова

Резюме: Мевлидът е един от основните обредни комплекси в културата на мюсюлманите в България. Независимо че е повлиян от суфизма, се практикува от всички местни общности, изповядващи сунизма, и е неизменна част от тяхната календарна и семейна обредност. Статията разглежда изпълнението на ритуала сред татари, населяващи с. Царев брод, Шуменско. Освен важна и неразделна част от духовния и културен живот на мюсюлманите, Мевлидът е основен носител на религиозно познание. За основа на настоящия текст е използван собствен теренен материал, събиран в периода 2009–2022 г.

Ключови думи: Мевлид, ислямска култура, татари, джамийска практика, религиозна музика

PERFORMANCE OF MEVLID AMONG TARTARS (EXAMPLES FROM THE VILLAGE OF TSAREV BROD, SHUMEN REGION)

Behrin Shopova

Abstract: Mevlid is practiced by all Muslim communities and is one of the basic ritual complexes in the culture of the Muslims in Bulgaria. It is an immanent part of the system of calendar and family rites. Mevlid first appears among Sufi Muslims, but soon become an element of the traditional Suni rites. The article examines the performance of Mevlid among Tartars inhabiting the village of Tsarev Brod, Shumen region. The Mevlid's analysis and its specific characteristics provide an opportunity to learn about the culture of the Sunnis in Bulgaria. Apart from being an important and integral part of the spiritual and cultural life of Muslims, the Mevlid is a major carrier of religious knowledge. The materials used in this text are based on field materials collected in the period 2009–2022.

Keywords: Mevlid, Islamic culture, Tartars, mosque practice, religious music

Фокусът в настоящия текст е върху един от основните обредни комплекси в културата на мюсюлманите в България – Мевлидът. Възприема се като религиозен и е неизменна част от календарната и семейната обредност. Дългогодишните ми изследвания, свързани с практикуването на ритуала в различни части на страната и сред различни мюсюлмански общности, открояват множество локални интерпретации по отношение на повод, място на изпълнение, структура и звукова среда¹. Различия се наблюдават както в броя на изпълнителите, така и в използваните животоописания в рамките на Мевлида². За основа на настоящия текст използвам собствен теренен материал, събиран в периода 2009–2022 г., като наблюденията върху ритуала сред татарите в с. Царев брод, Шуменско е осъществено през 2022 г. Преди да пристъпя към систематизиране на основните особености на ритуала, характерни за татарската общност в разглеждания регион, ще проследя накратко възникването и изпълнението му в джамийската практика.

Възникване на Мевлида и изпълнението му в джамийската практика

С термина Мевлид първоначално се назовава рождението на пророка Мохамед, както и празникът, свързан с посещение на родната му къща в Мека. Постепенно с него започват да отбелязват и деня на смъртта му³. Част от ритуалите в празника е четенето на Корана, заедно с панегирични поеми, свързани с живота на Мохамед. Сюжетите в тези поеми обхващат раждането му, детството, въз-

¹ Вж. по-подробно в предишна моя публикация (Шопова 2018).

² Вж. по-подробно в Шопова 2021а: 89–99.

³ Първите данни за празнуване на Мевлид са от XII в. в Кайро, където шиитската Фатимидска династия е чествала заедно с Мевлид за Мохамед и рождението на Али, Фатима и управляващия халиф. Според сунитски източници първото официално честване на Мевлид е през 1207–1208 г. в Горна Месопотамия, след което се разпространява в останалия ислямски свят и в края на XVI в. Мевлидът е обявен за официален празник в двора на Османската империя (Филипова 2000: 78–79).

висяването му, споменават се чудеса, описват се събитията около смъртта му. Тези поеми също носят името Мевлид (Филипова 2000: 78–79). Първите образци от тези произведения са създадени през Х в. и са написани в стила на диванската поезия. Съществуват множество такива поеми⁴, като проучените до този момент произведения, написани на турски език⁵, са сто двадесет и едно⁶. Освен на турски, са известни Мевлиди на арабски, персийски, албански, кюрдски, явански, босненски, адигейски, урду, суахили и други езици (Aksoy 2007: 323–324). Поемата, получила може би най-голяма популярност в ислямския свят, е „Весилет-юн-Неджат“, по-известна като „Мевлид-и Шериф“, създадена през 1409 г. от Сюлейман Челеби⁷. Творбата е една от първите, написани на разговорен турски, което е вероятната причина за широкото разпространение на текста. Там, където турският език не е говорим, се използват преводи⁸. Постепенно поемите навлизат в джамийската практика и стават част от религиозната музика, изпълнявана в различни моменти от религиозния календар⁹.

В България до този момент са известни пет животоописания, които са разпространени в различни части на страната, като три от тях са създадени в България: „Весилет-юн-Неджат“, по-известен като „Мевлид-и Шериф“ на Сюлейман Челеби¹⁰ (създаден в гр. Бур-

⁴ Според някои проучвания броят на Мевлидите надхвърля числото двеста. Засега са известни шестдесет и трима поети, писали подобни текстове (Atlansoy 1999: 599).

⁵ Първият Мевлид на турски език се предполага, че е написан през 1407 г. като част от творбата „Искендернаме“ на Ахмеди. За повече подробности вж. Köksal 2011: 58–59, Ünver 1978: 355–411.

⁶ За повече подробности вж. Köksal 2011: 73.

⁷ За повече подробности вж. Шопова 2018: 61.

⁸ Броят на намерените до този момент преводи на творбата на Сюлейман Челеби показват, че тази практика е съществувала в почти всички държави от ислямския свят (Okıç 1975: 27–35).

⁹ За изпълнението на Мевлид в джамийската практика вж. Шопова 2018: 62–64, Шопова 2021: 308.

¹⁰ В България се изпълнява от всички общности, изповядващи ислям.

са през 1409 г.); „Ебу-л-Хайр Мевлиди“, по-известен сред народа като „Мустафа Мевлиди“¹¹ на Хасан Ефенди (написан в гр. Ипсала през 1491 г.); „Мевлид-и Шериф“¹², по-известен като „Малкият Мевлид“ на Исмаил Ниязи Ефенди (написан в гр. Осман пазар, днес Омуртаг, в началото на 19 век); „Йени Мевлид-и Шериф Китабъ“, създаден от Раиф Ефенди (през 1961 г. в гр. Мадан)¹³. Последният, пети Мевлид, открих през лятото на 2022 г. по време на теренно проучване в гр. Мадан. Текстът ми бе предоставен от внук на Раиф Ефенди¹⁴. Оказа се, че творбата не е известна, вероятно поради това, че е създадена през 1981 г. – в периода, когато в България има редица забрани, свързани с религиозните свободи на мюсюлманското население. Заглавието ѝ е „Менкъб-и Шериф“ и от текста става ясно, че мевлидът е написан в Карнобат, а като негов автор е посочен Хафъз Мурат Ефенди¹⁵.

Мевлидът се изпълнява както в джамиите, така и в домовете по различни поводи. В България най-често се изпълнява животоописание, дело на Сюлейман Челеби, а останалите три – само в определени моменти от религиозния и обредния календар на селищата, в които се срещат. Проучванията ми до този момент сред татари в България показват изпълнение единствено на „Мевлид-и Шериф“.

¹¹ Изпълнява се в селата около гр. Кърджали и гр. Крумовград, за повече подробности вж. Шопова 2021: 303–326.

¹² Изпълнява се само в няколко села около с. Стеврек, Търговишко, и в села около гр. Омуртаг (Ahmed 2010: 436).

¹³ Творбата се изпълнява само в селата около гр. Мадан (Ahmed 2007: 371).

¹⁴ Молла Раиф Ефенди (1901 – 1980) е един от най-изявените представители на мюсюлманското духовенство в Мадан, по-известен е с прозвището – Маданският ваиз. Освен, че е автор на един от Мевлидите, написани в България („Йени Мевлид-и Шериф Китабъ“, написан през 1961 г.), той е известен със своята просветителска дейност и поколенията обучени от него деца впоследствие са причината в града да бъде създаден единственият курс за подготовка на хафъзи в България.

¹⁵ Хафъз Мурат Ефенди е един от най-изявените ученици на Молла Раиф Ефенди. Засега не разполагам с данни дали творбата е използвана в религиозна практика. Работата ми по дешифриране на текста продължава.

Татарите от село Царев брод, Шуменско

Едни от първите данни за установяване на татари по българските земи са от 14 в. (Антонов 2004: 37) Заселването им в Добруджа започва през 15 в. В този период Кримското ханство е васал на Османската империя и кримските татари масово се изселват по българските земи (Еролова: 2010: 29–30). Според османски документи от 16 в., показващи броя на татарите в европейската част на империята (Румели), те са разпределени в четири групи, като две от тях населяват селища в Пловдивско, Старозагорско и Ямболско (Gökbilgin 2008: 86–90). По-късните заселвания на татари в рамките на Османската империя се осъществяват посредством няколко бежански вълни. Първата е от края на 18 в. и е свързана с присъединяването на Кримското ханство към Русия (1783–1784 г.). Втората бежанска вълна се осъществява по време на Руско-турската война (1806–1812 г.). Третата вълна е свързана с Кримската война (1853–1856 г.), а причината за четвъртата вълна е гладът в Крим от 1873 г. Именно по време на третата вълна е най-масовото преселване по българските земи, когато от изселилите се близо 230 хиляди татари, около 50–60 хиляди се установяват най-вече в Северна България – Добруджа, Видинско и близките до Дунавския бряг равнини (Антонов 2004: 51–55).

В Царев брод татарите се установяват след Кримската война, когато според Пражкия мирен договор Турция и Русия се споразумяват за размяна на поданици. От Кримския полуостров в османските земи се заселват татари, а от Кавказ – черкези, абазии, абазини и др. Татарите в Царев брод в мнозинството си идват от районите на Кефе (дн. Феодосия) и Бахчисарай. Първоначално се настаняват в села от Русенско, Силистренско и Тутраканско, но впоследствие през 1862 г. се заселват в Царев брод. При идването си в селото османската власт много облекчава кримските заселници. Построяват им се жилища, стопански сгради, подпомагат ги с фураж за добитъка. Татарите си създават собствена махала на северозапад от тогавашното село (Панайотов 1982: 26). При пристигането им в Царев

брод¹⁶ вече има турски семейства, но в продължение на много години татарите не се смесват с тях. По отношение на семейните празници и религиозните чествания респондентите ми споделят за множество различия от празничната система на турците. Наличието на тези различия налага изграждането на собствена джамия, собствено кафене, собствено училище. Независимо от това, че и турците, и татарите в Царев брод са сунити, всички религиозни обреди се извършват от ходжи, принадлежащи на татарската общност. Вероятно заради това в ритуалите Мевлид се открояват множество отлики, на които ще се спра по-подробно в следващите редове.

Поводи за изпълнение

Един от основните белези на ритуала е свързан с повода за изпълнение. Във всички общности Мевлидът е обвързан с поменална практика. При турците това е най-често на седмия, петдесет и втория ден и на година от смъртта. При българите мюсюлмани (помаци)¹⁷ ритуалът се практикува на петдесет и втория ден от смъртта. С поменална практика се свързва изпълнението на Мевлид по време на обособени за това месеци от лунния календар – Месеците Мевлид¹⁸ (съответно Голям и Малък месец Мевлид, така турците от Североизточна България наричат третия и четвъртия месец от ислямския календар и в рамките на тези месеци ритуалът се практикува във всеки дом), и по време на поста в месец Рамазан¹⁹, през който се изпълнява по домовете или в джамии като част от Мукабеле²⁰ – всекидневни общи четения на Коран.

¹⁶ Селото през Османския период се нарича Йенидже/Енидже, след което през 1934 г. е преименувано на Царев брод (Панайотов 1982: 16–17).

¹⁷ За повече подробности вж. Шопова 2021б.

¹⁸ За повече подробности вж. Шопова 2018.

¹⁹ Според проучванията ми изпълнението на ритуала през месец Рамазан се среща най-вече сред турската и миллетската общност в Южна България.

²⁰ Мукабеле – (от арабски) означава буквално „сравнение“ или „среща лице в лице“, използва се за онагледяване на широко разпространената практика по време на ор-

При татарите практикуването на Мевлид е обвързано най-вече с поменална обредност. Изпълнява се на седмия ден от смъртта, след това на 37 и на 40 ден, като след ритуала се „подава“ храна. Следващия момент, в който звучи Мевлид, е на 52 ден и на годината²¹. Подобно на турците, населяващи някои села от Североизточна България, при татарите от с. Царев брод също се наблюдава изпълнение на ритуала в определен за това месец – Месеца Мевлид, така татарите наричат третия месец от лунния календар – раббиул-евел (месецът, в който е роден Мохамед). В този месец ритуалът се практикува почти във всеки дом, като се почитат всички починали членове от семейството. Мевлидът се нарича *Адак* (от тур. „наречен“). Особеното при него е, че задължително се коли курбан, на който цялата дясна страна се раздава на близки и съседи, а останалата част трябва да се откупи, за да може тези, които принасят жертвата, да имат правото да консумират от месото. Този „откуп“ се дава на някой беден човек от общността или в помощ на изпаднал в нужда. Също така може да се дари в джамията, за да бъде използван при нужда.

Извън поменална обредност, ритуалът се изпълнява при раждане на дете, когато се прави първият му курбан – този курбан се нарича *Хакики* и е предназначен за момента, когато човекът ще премине в отвъдното²². Различното от Хакики курбаните, които съм

ганизирани четения на Коран (или Мевлид) слушателите да следват текста съвместно с изпълнителите (Bozkurt 2020: 100–101). В Североизточна България вместо думата „мукабеле“ се използва „гюдмек“ (от тур. „следвам“) (Шопова 2018: 69–70).

²¹ Сред някои представители на татарската общност в България е документирано изпълнение на Мевлид и на третата година от смъртта (Антонов 2004: 119), но при татарите от с. Царев брод ако тази практика е съществувала, то тя вероятно е изчезнала.

²² В есхатологичните представи на мюсюлманите в България широко е разпространено вярването, че преминаването в отвъдното става през моста Сърат. Това е едно от изпитанията, които всеки мюсюлманин трябва да мине преди да му се отворят портите за другия свят. За него се твърди, че е „по-тънък от косъм и по-остър от нож“. Това изпитание може да се преодолее само ако си бил праведен. Вярва се, че пренесената жертва на Хакики курбана ще помогне на починалия, като го пренесе на гърба си през моста.

документирала до момента е, че при татарите родителите на детето имат право да консумират от месото. За разлика тях, сред турците при Хакики курбан за дете²³ не се допуска консумиране от родителите, не се практикува и откуп.

Друг момент за изпълнение на Мевлид е по време на свещените нощи. В исляма свещените нощи са пет²⁴ – Маулид (рождението на Мохамед), Рагаиб (в тази нощ Мохамед е удостоен с пророческа мисия), Исра и Мирадж (нощта на възнесението на Пророка), Берат (предназначена за почитане на мъртвите и за прошка и нощта, в която Коранът е низпослан окончателно) и Кадр (нощта, в която Пророка получава първото откровение от Корана, като цялостното му низпославане продължава близо двадесет години) (Блашер 2000: 14). В тези свещени нощи Мевлидът се изпълнява в джамията, където се събират почти всички представители на общността, всеки носи да подаде храна. Мевлид се изпълнява и в дните на Байрамите, както и в някои от дните на поста по време на месеца Рамазан. Прието е да се прави Мевлид при болест или за справяне с тежка житейска ситуация – тогава Мевлидът отново е Адак и се спазва правилото курбанът да се откупува.

За разлика от турците, при които ритуалът Мевлид често е част от молебените за дъжд, при татарите от Царев брод, това не се среща.

Изпълнителите на Мевлид

Освен в поводите на изпълнение, при практикуване на ритуала се забелязват различия и в половото обособяване на изпълнителите. В Североизточна България съществува строго полово разграничение в ритуалите. Там мевлидите са или мъжки, или женски. Съответно изпълнителите са или само мъже, или само жени. В Южна България обаче изпълнителите са основно мъже, а в някои села в

²³ В Североизточна България и в Кърджалийско Хакики курбаните са два – един при раждане и още един, който е при сватба за момиче и при обрязване за момче.

²⁴ За повече подробности вж.: Bozkurt 2001: 300–301.

Кърджалийско се среща смесено изпълнение на ритуала. Различия има и в броя на изпълнителите. В мевлидите, които имах възможност да наблюдавам в Североизточна България, изпълнителите често са няколко на брой, като в рамките на ритуала се редуват в изпълнението на сурите от Корана и на частите от животоописанието. В Кърджалийско в ритуала най-често участват двама души, които изпълняват заедно всички елементи от Мевлида.

При татарите изпълнителите варират в зависимост от възможностите в общността и наличните изпълнители за момента. Понеже рядко се изпълняват всички части на Мевлида, най-често изпълнителите са двама или трима. Съответно, ако са двама в рамките на ритуала, си разпределят задачите – единият изпълнява частите на животоописанието, а другият сурите от Корана. В случай, че са повече, се редуват в зависимост от уменията на изпълнителите, като по правило животоописанието се пее от изпълнителите с по-красив и изявен глас.

Мевлидът се изпълнява и от мъже, и от жени, описаните особености са характерни и за двата пола. Като цяло са полово обособени и не се среща смесено изпълнение на ритуала, както и по възможност, когато Мевлидът е част от поменална обредност, се спазва изпълнителите да са от пола на починалия.

Структура на Мевлида

Мевлидите, които се изпълняват в България, се различават в структурно отношение. Липсата на регламентирана последователност на компонентите в ритуала, използването на различни издания като източници, както и принципът на устно предаване, са причина за наличие на множество варианти. Проучванията ми показват различни локални подредби в използваните сури и на частите от животоописанието. В зависимост от повода на ритуала, се открояват варианти, в които не се изпълняват *иляхи*. Жанрът *иляхи* е строго регламентиран в религиозната музика. Това са песни, свързани с

живота на Мохамед, в куплетна форма са и обикновено се пеят на езика на съответната общност. При татарите в България тези песни се изпълняват на турски език. В Царев брод иляхи се пеят рядко, основно при желание на присъстващите и в повечето случаи по време на мевлиди, организирани от преселници под влияние на джамийската практика в Турция.

Повечето от Мевлидите, които се изпълняват в България, следват идентична структура, но при татарите от Царев брод подредбата на компонентите в ритуала е сравнително различна. Съществена разлика има в началото – започва се с *Келиме и шехадет* (Съществува един Бог и Мохамед е негов Пророк!). Тази словесна конструкция се повтаря 7 пъти, след което се пристъпва към четене сури от Корана. Следва животоописание, като най-често се изпълняват само три части от него в следния ред:

- Бахри 1 – Тевхид (Обявяването на Аллах като единствен бог);
- Бахри 3 – Веладет (Рождението на Пророка);
- Втората половина от Бахри 4 – Мерхаба (Поздрав).

Единственият момент, в който се чете цялата творба, е в 5-те свещени нощи, за които стана дума по-рано. Между частите на животоописанието е прието да се четат сури от Корана, тези сури се наричат *Ара дувасъ* (междинни молитви). Броят и подредбата им зависи от водача в ритуала. Обикновено се четат само части от сури (тази практика наподобява – Ашир/Ашър в Крумовград²⁵ и в Мадан (Шопова 2021: 311). След края на животоописанието отново се четат сури от Корана.

Компонентите на ритуала, практикуван сред татарите в Царев брод, са структурирани по следния начин²⁶:

²⁵ Думата „ашр“ идва от арабското „ашера“, което в превод е числото 10. Свързва се с изпълнението на десетина аята/айета от Корана, които най-често разглеждат определена тема и се четат по различни поводи – при смърт, в някои от свещените нощи, след петъчна молитва и др. (Kara, Çolakoğlu 2020: 104, 109).

²⁶ Описаната структура на ритуала Мевлид следва описанието само на един изпълнител на Мевлид. Практиката показва, че в зависимост от поводите за изпълнение подредбата на компонентите в ритуалите се променя.

- 1) *Келиме и шехадет* – повтаря се седем пъти;
- 2) Сура 36. Йа Син;
- 3) Сура 78. Наба (Вестта);
- 4) Сура 67. Мулк (Властта);
- 5) *Иляхи*;
- 6) Животоописание – между частите се изпълняват *Ара дувасъ* (междинни молитви);
- 7) 16 знамение от Сура 3. Ал Имран (Родът на Имран);
- 8) Последните две знамения от Сура 2. Бакара (Кравата);
- 9) Сура 113. Ал-Фалак (Разсъмването);
- 10) Сура 1. Ал-Фатиха (Откриване, Коран:1)
- 11) Сура 112. Ал-Ихлас / Пречистването;
- 12) Сура 108. Ал-Каусар;
- 13) Сура 112. Ал-Ихлас (Пречистването);
- 14) Сура 113. Ал-Фалак (Разсъмването);
- 15) Сура 78. Наба (Вестта);
- 16) Първите пет айета от Сура 2. Ал-Бакара (Кравата);
- 17) Дува (Молитва) – изборът на молитва зависи от повода, поради който се извършва ритуалът.
- 18) *Баъшлама* – представлява дълъг текст, в който се упоменават причините за извършване на ритуала, както и се отправят молитви да бъдат спасени душите на починалите близки, като се изброяват поименно.

В рамките на ритуала при характерните за него движения на тялото²⁷ не се наблюдават различия от същите при турската общност. Единствената отлика е в това, че при мевлидите, изпълнявани от татарската общност в Царев брод, не се подава шербет.

След приключването на ритуала се пристъпва към консумирането на курбана. Тук е мястото да отбележа, че жертвата е неразривно свързана с ритуалите Мевлид. В почти всички случаи когато се

²⁷ За движенията на тялото в ритуала вж. Шопова 2018: 72–73; Шопова 2021: 317–318.

изпълнява Мевлид, се прави и жертвоприношение. Единственият посочен момент без жертва (освен ако някой не е решил да направи Адак) е в свещените нощи.

Мелодически модели

В джамийската практика животоописанието на Мохамед е част от религиозната музика, която се изпълнява в определени дни от мюсюлманския календар. Изпълнителите преминават през дългогодишно обучение в специално създадени за това институции. При пеене те следват канонични правила при избора на макамите в отделните части на животоописанието. В селищна среда изпълнителите на Мевлид сами създават мелодичните модели, които изграждат звуковата среда на ритуала. Анализът на мелодичните модели при изпълнение на животоописанието в различни краища на България показва, че участниците следват общо интонационно ядро, изградено върху буквално или вариантно повторение на ограничен брой мотиви. Направените нотации на Мевлида, изпълняван от татари в с. Царев брод показват идентична конструкция.

Пример 1: Мевлид-и Шериф / с. Царев брод, Шуменско²⁸



²⁸ Зап. Б. Шопова на 20.07. 2022 г.

Пример 2: Мевлид-и Шериф / с. Царев брод, Шуменско²⁹



Моделите са слабоорнаментирани; може да се каже, че само маркират основните интонационни последования, характерни за мелодичните модели, използвани в различни части на страната. Следващите няколко примера онагледяват интонационното сходство в използваните мелодии.

Пример 3: Мевлид-и Шериф / с. Айрово, Кърджалийско³⁰



²⁹ Зап. Б. Шопова на 20.07. 2022 г.

³⁰ Зап. Б. Шопова на 15.12.2018 г.

Пример 3: Мевлид-и Шериф / гр. Хасково³¹

♩ = 120

Mer-ha-ba ey a - li sul-tan mer-ha-ba Mer-ha-ba ey ka - ni ir - fan

mer - ha - ba Mer - ha - ba ey kür - ra - tül ay - ni ha - lil

Mer - ha - ba ey ha - sı mah - bu - bi ce - lil

Пример 4: Мевлид-и шериф / с. Горна Хубавка, Търговищко³²

♩ = 120

Fah - ri a - lem göç ey - le - di dün - ya - dan

Bi - ze gel ol - du yü - ce mev - la - dan

Üm - met - le - rin si - ze ol - sun el - ve - da

As - hap - la - rım si - ze ol - sun el - ve - da

Почти всички Мевлиди, изпълнявани в България, следват една и съща ритмична схема – 8/8 – триделен размер с тривременни групи на първи и трети дял.



Както е видимо от нотните примери, това важи и за Мевлида, изпълняван в Царев брод. Нещо повече, често песните иляхи са повлияни от ритъма и мелодичните модели, използвани в живоописанието. Независимо от почти изчезналата практика да се пеят иля-

³¹ Зап. Б. Шопова на 31.08.2019 г.

³² Зап. Б. Шопова на 27.06.2010 г.

хи в селото, следващият пример за иляхи, изпълнявано в миналото от татарите в с. Царев брод, онагледява връзката между тези песни и Мевлида:

Пример 5: Иляхи „Ей Хюдам“ (Ey Hüdām)³³

♩ = 120

Ey Hū-da' dan lutf u ih-san is-te yen_ Mev-lid-i pak - i Re-sul-ul -

lah - a gel_ Cen-net iç - re hu - ri gil-man is - te- yen_

Mev - lid - i pak - i Re - sul - ul - lah - a gel_

Приложеното иляхи също е по текст на Сюлейман Челеби. Възможно е интонационното сходство между него и мелодичните модели в Мевлида, да се дължи на особеностите, характерни за жанра *масневи*³⁴, към който може да се отнесе стихът в посочения по-горе пример.

И в заключение...

Изпълнението на Мевлид заема важно място в религиозните чествания и в семейните празници на татарите от Царев брод. В ритуалите се използва единствено животоописанието на Мохамед от Сюлейман Челеби – „Мевлид-и Шериф“. Анализът на терения ма-

³³ Зап. Б. Шопова на 20.07.2022 г.

³⁴ В персийската поезия куплетът се състои от два стиха – т.нар. „бейт“, като двете полустишия от всеки куплет се римуват едно с друго. Голяма част от Мевлидите са писани в жанр масневи – „двойноримна“, който в диванската литература се използва при дългите поеми (вж. Бибина 2000: 119–121; Хасан 2019: 46).

териал показва множество отлики от практикуването на Мевлида сред останалите мюсюлмански общности в България. Локалните характеристики на ритуала могат да бъдат обобщени по следния начин:

- Когато ритуалът е свързан с поменална практика, той се изпълнява на седмия, тридесет и седмия, четиридесетия, петдесет и втория ден и на година от смъртта;
- В рамките на религиозния календар съществува обособен месец, в който ритуалът се практикува почти във всеки дом. Това е третият месец от лунния календар – раббиул-евел. Мевлидите, изпълнявани в този месец, се наричат Адак и винаги са обвързани с курбан. При консумиране на месото от домакините се изисква откуп;
- По отношение на структурата – подредбата на компонентите в ритуалите е съществено различна от досега анализираните от мен мевлиди. Също така, изпълнението на всички части на животоописанието се осъществява единствено при честване на свещените нощи;
- Иляхи почти не се изпълнява, както и не е прието да се раздава шербет в рамките на Мевлида.

По отношение на звуковата среда в ритуалите не се наблюдават съществени различия. Мелодичните модели следват основните интонационни последования, характерни за мевлидите сред други мюсюлмански общности у нас. Един по-задълбочен анализ върху примери от ритуали, практикувани от татари, населяващи други краища на страната, е възможно да покаже по-различни от описаните тук характеристики.

Литература

Антонов, Стоян 2004: *Татарите в България*, Добрич: Наврез [Antonov, Stoyan 2004: *Tatarite v Bulgaria*, Dobrich: Nevrez].

Бибина, Йорданка 2000: *История на турската литература от зараждането ѝ до Танзимата*. Т. 1. София: АИ „Проф. Марин Дринов“ [Bibina, Yordanka 2000: *Istoriya na turskata literatura ot zarazhdaneto i do Tanzimata*. Т. 1. Sofia: Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov“].

Блашер, Режи 2000: *Коранът*. Библиотека „Компас“. Враца: Издателска къща „Одри“ [Blasher, Rezhi 2000: *Koranat*. Biblioteka „Kompas“. Vratsa: Izdatelska kashta „Odiri“].

Еролова, Йелис 2010: *Добруджа – граници и идентичности*. София: Парадигма [Erolova, Yelis 2010: *Dobrudzha – granitsi i identichnosti*. Sofia: Paradigma].

Теофанов, Цветан 2015: *Свещен Коран*, София: Мюсюлманско изповедание Главно мюфтойство [Teofanov, Tsvetan 2015: *Sveshten Koran*, Sofia: Myuslyumansko izpovedanie Glavno myuftiystvo].

Панайотов, Трифон 1982: *Село Царев брод*. Шумен [Panayotov, Trifon 1982: *Selo Tsarev brod*. Shumen].

Филипова, Ива 2000: Между света на живите и мъртвите – обредните комплекси мевлид и мевлид на живо у българите мюсюлмани в Тетевенско. – *Българска етнология*, 1, 77–94 [Filipova, Iva 2000: Mezhdru sveta na zhivite i martvite – obredni kompleksi mevlid i mevlid na zhivo u bulgarite myusyulmani v Tetevensko. – *Bylgarska etnologiya*. 1. 77–94].

Хасан, Вежди 2019: Образи от свещените книги в диванската поезия. – В: *Годишник на Шуменския университет „Епископ Константин Преславски“*. Т. 30 А. Шумен: УИ „Епископ Константин Преславски“, 44–55 [Hasan, Vezhdi 2019: Obrazi ot sveshtenite knigi v divanskata poeziya. – In: *Godishnik na Shumenskiya universitet „Episkop Konstantin Preslavski“*. Т. 30 А. Shumen: Universitetsko izdatelstvo Episkop „Konstantin Preslavski“, 45–55].

Шопова, Бехрин 2018: Между канона и традицията – локални версии на Мевлида сред турци сунити в Североизточна България. – *Български фолклор*, № 1, 57–77 [Shopova, Behrin 2018: Mezhdru kanona i traditsiyata – lokalni versii na Mevlida sred turtsi suniti v Severoiztochna Bulgaria. – *Bulgarski folklor*, №1, 57–77.]

Шопова, Бехрин 2021: Музикални прояви в религиозната практика на турци сунити от Южна България. – *Български фолклор*, № 3, 303–326 [Shopova, Behrin 2021: Muzikalni proyavi v religioznata praktika na turtisi suniti ot Yuzhna Balcariya. – *Bulgariski folklor*, № 3, 303–326].

Шопова, Бехрин 2021a: Изпълнение на традиционен Мевлид сред мюсюлманите в България. – *Годишник на Висшия ислямски институт*, Брой 7, София: Висш ислямски институт – София, 89–99 [Shopova, Behrin 2021a: Izpalnenie na traditzionen Mevlid sred myusyulmanite v Bulgaria. – *Godishnik na Visshiya islyamski institut*, Broi 7, Sofia: Vissh islyamski institut – Sofia, 89–99].

Шопова, Бехрин 2021б: Мевлидът в село Брезница, Гоцеделчевско. – В: *Непознатите. Сборник статии и доклади*, Микова, Зоя, Шопова, Бехрин (съст.), Пловдив: Астартa, 178–189 [Shopova, Behrin 2021b: Mevlidat v selo Breznitsa, Gotsedelchevsko. – In: *Nepoznatite. Sbornik statii i dokladi*, Mikova, Zoya, Shopova, Behrin (sast.), Plovdiv: Astarta, 178–189].

Ahmed, Vedat, S. 2007: Bulgaristan Müsülmanları Arasında Mevlid Geleneği. – In: *Süleyman Çelebi ve Mevlid. Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri*. Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 370–380.

Ahmed, Vedat, S. 2010: Bulgaristan’da Dini Kimliğin Korunmasında Mevlid Rolü. – In: *Bir kutlu Doğum Şaheseri. Mevlid ve Süleyman Çelebi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 434–445.

Aksoy, Hasan 2007: Eski Türk Edebiyatı’nda Mevlidler. – In: *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 5, Sayı 9, 323–332.

Atlansoy, Kadir. 1999: Süleyman Çelebi ve Mevlid üzerine bazı bilgiler. – In: *Osmanlı Tarihi*, Cilt 9. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 598–604.

Bozkurt, Nebi 2001: KANDIL Müslümanlarca mübarek sayılıp kuttlanan özel geceler. – *TDV İslam Ansiklopedisi*, 24 Cild, 300–301.

Bozkurt, Nebi 2020: Mukabele. – *TDV İslam Ansiklopedisi*, 31 Cild, 100–101.

Gökbilgin, M. Tayyib 2008: Rumeli’de Yürükler, Tatarlar ve Evlad-ı Fatihan. İstanbul: İşaret Yayınları.

Kara, Mustafa, **Çolakoğlu**, Mehmet 2020: Kur’ân-ı Kerîm’den Aşır-ı Şerîf Seçimi ve Tilâvet Esnasında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar. – *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, Yıl 6, Cilt 6, Sayı 1, 101–148.

Köksal, Fatih 2011: *Mevlid-Name*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Okiç, Muhammed Tayyib 1975: Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercemeleri. – In: *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkileri Dergisi*. Sayı 1, 17–78.

Ünver, İsmail 1978: Ahmedi'nin İskendernamesindeki Mevlid Bölümü. – *TDAY Belleten* 1977, Ankara 1978, s. 355–411.

Бехрин Шопова
Българска академия на науките
Институт за етнология и фолклористика
с Етнографски музей
ул. „Московска“ 6А
1000 София, БЪЛГАРИЯ
behrin.shopova@iefem.bas.bg

Behrin Shopova
Bulgarian Academy of Sciences
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum
6A Moskovska St.
1000 Sofia, BULGARIA
behrin.shopova@iefem.bas.bg

ВЯРВАНИЯ ЗА ДНИТЕ НА СЕДМИЦАТА ПРИ ТАТАРИТЕ В ДОБРУДЖА

Венета Янкова

Резюме: Статията представя някои предварителни бележки за традиционни вярвания, свързани с добрите и лошите/ щастливите и нещастните дни, известни при татарите в Добруджа. За целта се анализират сведения, публикувани на френски език от Мефкюре Моллова в унгарското издание „Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae“ (1969). Направен е опит за систематизация на позволените/непозволените дейности през определени дни. Чрез сравнителен анализ се търсят проявление на т.нар. „народен ислям“, връзки с общотюркското и с общоислямското наследство. Предложени са някои възможни изследователски перспективи.

Ключови думи: татари в Добруджа; традиционни вярвания; народен ислям

BELIEFS ABOUT THE DAYS OF THE WEEK AMONG THE TATARS IN DOBRUDZHA

Veneta Yankova

Abstract: The article presents some preliminary notes on traditional beliefs related to good and bad/lucky and unlucky days known among the Tatars in Dobrudzha. For this purpose is analysed information, published in French by Mefküre Mollova in the Hungarian edition „Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae“ (1969). An attempt to systematize the permitted/non-permitted activities on certain days has been made. Through a comparative analysis, manifestations of the so-called „popular Islam“, connections with the common Turkic and common Islamic heritage are sought. Some possible research perspectives are suggested.

Key words: Tatars in Dobrudja, traditional beliefs, popular Islam

За татарите, или по-точно за кримските татари в България можем да говорим като за недотам опознат и „чезнещ“ съсед. Днес у

нас татарски семейства живеят предимно в Добрич, Добричко и Русенско, а общността е подложена на естествени асимилационни процеси (Боев 2016; Михайлова-Мръвкарлова 2013; Антонов 2004; Димов, Муртаза 2009; Еролова 2011; Джанай 2012; Eminov 2000; Янкова 2019: 53–179). Ето защо, повишена е стойността на по-ранни проучвания, които архивират предходни етапи и състояния от живота на общността и на нейната своеобразна култура. Следи от първите по-целенасочени, но все още несистематични изследователски интереси към езика и културата на кримските татари в България се откриват в края на 50-те години на миналия век. При тяхната мотивация и подкрепа несъмнено е влиянието и на унгарски учени.¹ От следващото десетилетие унгарски академични издания по-активно поместват статии най-вече по лингвистични проблеми. Може да се твърди дори, че днес унгарските академични издания съхраняват важни документални свидетелства, които съдържат ценен потенциал за реконструирането на изчезнали или изчезващи елементи от характерната култура на кримските татари у нас.

Това изложение се насочва към статия на Мефкюре Моллова, публикувана на френски език през 1969 г. в унгарското научно издание „Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae“. Това са само предварителни бележки върху фрагменти от традиционната култура на татарите в Добруджа и по-конкретно вярванията и представите, свързани с добрите и с лошите дни от седмицата, които притежават основополагащ светогледен потенциал като открояват принципите на парцелиране на времето и неговите проявления в бита и ежедневието на общността. По-нататък е предложен е опит за систематизация на вярванията за позволени/непозволени дейности през опреде-

¹ В друго изложение беше изразено предположението, че през 1959 г. проф. Бела Гунда, виден унгарски етнограф, който сам се интересува от татарите, при пътуването си към Варна посещава Шумен, където се среща с местни интелектуалци и ги кани да публикуват свои изследвания по въпроси на татарите (Янкова 2020: 222). Така в унгарски научни издания се появяват статиите на Минко Пенков и на Васил Денчев (Penkov 1963; Dencsev 1963)

лени дни, а чрез сравнителен анализ се търсят проявленията на т.нар. „народен ислям“², функциониращи в специфичен културен контекст.

Накратко ще припомня, че Мефкюре Моллова (1927–2009) е талантива българска тюрколожка с произход от кримските татари, която преподава в Софийския университет и е автор на над сто изследвания, публикувани на френски, руски и турски език в Полша, Русия, Турция, Унгария и Сърбия. Особен е интересът ѝ към татарския език и култура, а отделни нейни статии са посветени на вярванията за дните на седмицата и на техните имена, както и на песните „шън“ (šîñ)³ (Mollova 1967; Mollova 1969; Mollova 1981)⁴. През 1973 г. тя защитава докторска дисертация на тема: „Източно-родопският турски диалект (фонология) и неговото отношение към другите тюркски езици и диалекти от огузката група“, издадена през 2019 г. (Кючуков 2019).

През 1956–1964 г. М. Моллова извършва проучвания в областта Добруджа и записва вярвания, свързани с дните на седмицата, които се разпространяват сред турци, гагаузи и татари. Авторката подчертава, че пълно съвпадение между обичаите и вярванията за дните от седмицата при отделните общности не се открива; те варират в зависимост от различните региони, а понякога са индивидуални и основани на личен опит (Mollova 1969: 363). Дните на лош късмет и лоша поличба понякога получават и специфични названия. Изследователката включва наблюденията си в самостоятелна публикация (Mollova 1967). Освен това тя записва и вярвания за опасни часове, със забрани за дейности, извършвани тогава⁵ (Mollova 1969: 364).

² Под „народен“ още „битов“ ислям тук се разбира синкретичният комплекс от ислямски и доислямски представи, който съществува като единно цяло в съзнанието на вярващите.

³ Импровизираните припевки „чън“/„шън“ (šîñ), които обикновено съпровождат предбрачното общуване, са характерни за татарския словесен фолклор.

⁴ За трудната ѝ съдба в контекста на политиките към българските мюсюлмани при социализма: Муратова, Зафер 2020: 19, б. 31; Муратова, Зафер 2022.

⁵ Почти по същото време са регистрирани и вярвания в добри и лоши часове сред татарите в Шуменско (Коларовградско). Според тях най-лошото време започва два-

Според съхранения от Моллова татарски материал забранените и позволените дейности маркират повтарящи се практики в традиционните общества, свързани с **бита** (пране, почистване на дома, боядисване на дома, превозване на глина/почва)⁶ и **женските дейности** като шиене, плетене, тъкане, кроене на дреха. Предписанията към спазването на личната хигиена (миене, къпане, рязане на нокти) отразяват специфични практики, свързани с човешката телесност, които имат отношение към религията и задълженията на вярващите. Прави впечатление, че според разбиранията на татарите времето, когато е позволено рязането на ноктите, е с особено значение, което се потвърждава и от съвременни теренни проучвания⁷. Сред записаното обстойно са застъпени дейности, свързани с **ново начало** (полагане основите на нов дом, нова работа), което е значим топос в архаичните и в традиционните култури. Друг тип дейности се отнасят към **социалните контакти, социализацията** на индивида и отношенията му с общността (сватба, годеж, пътуване). Систематизацията на позволените и забранените дейности очертава мястото на индивида в традиционното общество като „колективна личност“, тясно обвързана със своята общност. С особена значимост е началото за всяка важна дейност, ясно се открояват пространствата на своя свят (дом, махала) с неговите социални мрежи и рисковете, които възникват при неговото напускане. Специално внимание се отрежда на ролята на жената в семейството и в бита, което позволява да допуснем, че именно жените са тези, за които са предназначени въпросните предписания.

Всеки един от дните на седмицата се отличава със свои специфични характеристики:

три часа след залез слънце и продължава до първи петли. През лошите часове не бива да се преминават мостове, да се посещават гробища, извори, воденици в околността, защото те принадлежат на злите сили (şeytan) (Dencsev 1963: 156).

⁶ Известно е, че кримските татари на Балканите въвеждат направата на кирпич за татарските къщи (Пенков 1957).

⁷ Възможно е и влияние на вярвания, осмислящи ноктите, косата и брадата като заместители на самия човек, отразено в магическите практики (Стойнев 1994: 234).

Понеделник е „свят ден“, което е белязано от предписание за четене на Корана (Mollova 1969: 365). Ето защо денят е добро начало за нова работа и за важни дейности: шиене, плетене, тъкане, кроене, полагане основите на сграда, сватба и годеж, тръгване на път. Татарите вярват, че ако е дадено обещание към Бог, то ще се изпълни.

Вторник е лош ден, тогава не се започва нова работа, тъй като тя няма да завърши лесно, не трябва да се тръгва на път. Денят се свързва с болестите и със смъртта. Но ако някой почине във вторник, казват: *„Починал е в щастлив ден“*. Позволено е рязането на нокти.⁸ (Mollova 1969: 366).

Сряда има противоречиви характеристики. Вярват че, ако започнат работа в сряда, ще я завършат много бързо и лесно. Тогава са позволени посещения при близки от други махали, сключване на сватбени договори (nikah). Но наред с това съществуват и забрани – за посещения при болни, пране през първата и през последната сряда на месеца, превозване на глина/пръст. Татарите вярват, че ако жена, чието дете е умряло в сряда, шие в този ден, тогава пристига т.нар. *„демонична жена на сряда“* (Mollova 1969: 367–368).

Четвъртък подготвя за петъчния свят ден и дейностите са белязани от исляма и култа към предците. Татарите казват: *„Това е ден за светците“*. Между икинди⁹ и вечерта те постят, палят кандило, четат Корана и казват: *„Днес е четвъртък вечер“*. Също: *„На следващия ден ще пожелаем намаз на старите хора. Казват „Честит намаз!“ и целуваме ръцете на старите хора. Ние се молим, като казваме: „Бог да ни покаже намаза през следващата година!“* (Mollova 1969: 369). Съвременните сватби започват в четвъртък, тогава се пристъпва към нова работа, разрешени са дейности по почистването на дома и личната хигиена. В четвъртък вечер татарите готвят ястие, обикновено *pesmet* и го раздават на хората, тъй като

⁸ Според местните турци, ако в този ден се режат ноктите, на тяхно място израства раздвоен нокът (Mollova 1969: 366).

⁹ Два часа преди залез слънце.

вярват, че *„мъртвите се връщат през комините“*. Но тогава не е позволено посещение в други махали (Mollova 1969: 369).

Петък е ден за празник, ето защо съществува ограничение и забрана за някои трудови дейности като пране, боядисване/варосване и др. Татарите вярват, че ако започнат работа в петък, тя няма за завърши лесно. Тогава не трябва да поемат на път. Обикновено на този ден те отбелязват традиционните пролетни празници Хъдърлез и Тепреш (Mollova 1969: 370).

Събота се счита за начало на седмицата¹⁰ и някои жени именно тогава започват работа за пръв път. Ограничени са посещенията им при приятелки от други махали, не се посещават болните. Освен това съществува забрана/ограничение за извършване на дейности в няколко последователни съботни дни. Така например, татарите вярват, че ако е посетен в три последователни съботи, болният умира (Mollova 1969: 371).

В *неделя* не трябва да се пере, но се допуска известно изключение за заможни хора и за големи семейства. В този ден е позволено посещението при близки от други махали. Тогава завършва сватбата и отвеждат невестата в бъдещия ѝ дом. Самите татари обясняват осмислянето на неделята като празничен ден с влиянието на съвременната култура и споделят: *„Това е модерен обичай. Преди сватбите започваха в неделя и продължаваха до следващия четвъртък. Сега започват в четвъртък и свършват в неделя...“* (Mollova 1969: 372).

Добруджанските татари възприемат съботата като началото на седмицата, за добро начало и *„свят ден“* те считат също понеделника, кулминацията на седмицата според религиозния цикъл е в петък, а четвъртъкът се схваща като негова подготовка. Според записаните свидетелства осмислянето на понеделника като начало на седмицата и на неделята като празничен ден отразява влиянието на модерната култура. Не е регистрирано по-ясно обяснение за изцяло негативната характеристика на вторника и за противоречивите характе-

¹⁰ Уточнява се, че според турците събота е денят, в който е започнало създаването на света.

ристики на срядата. Наред с това, видимо е обвързването на схващанията за дните на седмицата с традиционни вярвания и с представи за демонични същества и за духове пазители на дома и на семейството. Татарите вярват, че „вторник е ден на невинните деца“, което е достатъчно основание да започнат нова работа, сряда е денят на „демонична жена“, чиято поява се провокира от нарушението на забраните. Консултации със специалист¹¹ установяват отсъствието на по-конкретен първообраз за тези представи в свещения Коран, което е основание да се допусне, че те са проявления на народния ислям. Също така представата за завръщането на мъртвите у дома и повелята да бъдат посрещнати и нахранени се отнася към разпространени вярвания за духове – стопани на дома. Показателно е, че освен забрани и ограничения се допускат и възприети от общността възможности за тяхното детабуизиране чрез магическата сила на думи или с магически действия. Така например, татарите премахват забраните към дейности във вторник като казват „Вторник е пълен“/ „Вторник е денят на невинните, на малките деца“ и като хвърлят парче желязо в котел с вода (Mollova 1969: 366). А за да се премахне забраната за работа/боядисване на дома в петък, се препоръчва да се надраска краят на боядисаното/варосаното място, т.е. да се разруши целостта на резултата от забранената дейност (Mollova 1969: 370).

В допълнение на отбелязаното дотук ще посоча, че Моллова регистрира и някои вярвания, отнесени към по-специални дни от празничния календар при татарите. Така например, денят преди Хъдърлез, четвъртък, се счита за богохулствен („jeudi de blaspheme“). Тогава млади момичета и жени ходят на гробищата и се търкалят по тревата, за да бъдат здрави и пъргави. Тогава събират *нишани* – пръстен, обеци и т.н. – и обикалят селището, като вървят от врата на врата. На другия ден, петък, е празникът Хъдърлез. В същия ден се връщат нишаните на техните собственици, което се придружава от изпълнения на *мане*. По този начин девойките гадаят за своето бъ-

¹¹ Консултации с г-н Джелил Джелил, завършил Висшия ислямски институт в София, преподавател по религия в НЮВВАБ, Шумен.

деще (Mollova 1969: 375). Освен това са отбелязани и някои вярвания, свързани с традиционната метеорология: татарите предвиждат времето и вярват, че ако вали в четвъртък, в петък времето ще бъде същото, но ако вали в петък, „никога не се знае кога ще спре да вали” (Mollova 1969: 375).¹²

В заключение

Съхраненото от Мефкюре Моллова отразява схващанията на татарите в Добруджа за парцелирането на времето според архаична бинарна опозиция „добро – лошо“ и за обвързването на съответните ежедневни действия с бинарния критерий „забранено – позволено“. От гледна точка на функционалността подобни вярвания се отнасят към гадателните и прогностичните практики и при други народи като следват предполагаем универсален прототип: времеви маркер – позволени/забранени или ограничителни за човека дейности. Важно е да се подчертае, че за разглежданите свидетелства Свещеният Коран е парадигматичен текст, който регламентира общата оценка на деня като добър или лош, в него се съдържат и някои предписания към поведението на хората, най-вече съвети за спазване на ритуална чистота.¹³ Забележително обаче е детайлизирането на позволените/забранените дейности, което преодолява регламентираното от Корана и отразява сферата на бита, ежедневието, со-

¹² Според записаното от В. Денчев татарите от Шуменско предсказват времето по движението на луната и според метеорологичните условия – когато луната се обърне нагоре подобно на сърп, това означава, че ще вали, а когато се обърне към земята, ще последва сухо време. Казват, че „луната е пълна“ и „луната изтече“. Ако птиците ята грачат дълго, времето се разваля и идва силен дъжд или буря. Подобно предсказват и петлите, когато денем често кукуригат. Ако сутрин небето е кърваво-червено, през деня завалява дъжд или духа силен вятър. Лете, когато мухите хапят люто, татарите очакват дъжд, буря или градушка. Подобна смяна на времето очакват, ако ги сърби ухото, носят или усетят ревматични болки. Също ако през пролетта дъждът пада от запад, цялата година ще е дъждовна. Ако слънцето е спряло зад облак, през нощта може да се очаква дъжд (Dencsev 1963: 156).

¹³ Например: Коран, Сура 5, Ал-Маида (5:6); Сура 4, Ал-Ниса (4:43); Сура 2, Ал-Бакара (2:222).

циалните отношения и пр. Това разширява познанието за традиционната култура на добруджанските татари, като насочва към познавателните възможности на етнографско-етнологичните и на културноантропологичните наблюдения. Така, макар и фрагментарно, съхраненото до наши дни може да предостави полезна информация както за вярванията на местните мюсюлмани, така и за общочовешките разбирания за добро и зло.

В перспективите на изследването продуктивно би било да се потърсят кораничните предпоставки, както и местните условия за възникването на тези вярвания; да се издирят други възможни писмени източници с прогностичен характер, разпространявани на Балканите; да се предложи хипотетична реконструкция на фрагменти от традиционния бит и вярвания на татарите в България (и не само!)¹⁴, като се допълни със стореното до момента; да се разкрият предполагаеми универсални измерения на вярванията в добри и лоши дни, тъй като подобни схващания са познати и сред други етноси и конфесии и др.¹⁵

Литература

Антонов, Стоян 2004: *Татарите в България*. Добрич: Наврез [Antonov, Stoyan 2004: *Tatarite v Bulgaria*. Dobrich: Navrez].

Боев, Емил 2016: *Татарите и татарските говори в България*. Добрич: РИМ Добрич, Сдружение „Професор Ем. Боев” [Boev, Emil 2016: *Tatarite i tatarskite govori v Bulgaria*. Dobrich: RIM Dobrich, Sdruzhenie „Prof. Em. Boev”].

Димов, Тодор, Муртаза, Неджеметин (съст.) 2009: *Татарите в България – общество, история, култура. Сборник доклади от кръгла маса, про-*

¹⁴ Успоредно с традиционната култура на татарите в Литва бяха представени от авторката в доклад на научна конференция по тюркология в „Софийския университет“ през 2022 г.

¹⁵ В статията на М. Моллова библиографски са маркирани някои български паралели (Mollova 1969: 376).

ведена на 29. 05. 2009 г. в гр. Добрич. Добрич: Наврез [Dimov, Todor, Murtaza Nedzhemetin (sast.) 2009: *Tatarite v Bulgaria – obshtestvo, istoria, kultura. Sbornik dokladi ot kragla masa, provedena na 29.05.2009 g. v grad Dobrich*. Dobrich: Navrez].

Джанай, Гюлсер 2012: *Дошлите с огъня си*. София: АИ „Проф. М. Дринов“ [Dzhanay, Gyulser 2012: *Doshlite s oganya si*. Sofia: AI „Prof. Marin Drinov“].

Еролова, Йелис 2010: *Добруджа – граници и идентичности*. София: Парадигма [Erolova, Yelis 2010: *Dobrudzha – granitsi i identichnosti*. Sofia: Paradigma].

Кючуков, Христо (съст.) 2019: *За Мефкюре Моллова и нейният принос за изследване на турските диалекти в България*. Велико Търново: Фабер [Kyuchukov, Hristo 2019 (sast.) *Za Mefkyure Mollova i neyniyat prinos za izsledvane na turskite dialekti v Bulgaria*. Veliko Tarnovo: Faber].

Михайлова-Мръвкарова, Мария 2013: *За кримските татари от Североизточна България*. София: Авангард Прима [Mihaylova-Mravkarova, Maria 2013: *Za krimskite tatari ot Severoiztochna Bulgaria*. Sofia: Avangard Prima].

Муратова, Нурие, Зафер, Зейнеп 2020: *Политически и научни репресии. Случаят Хайрие Мемова-Сюлейманова*. – BALKANISTIC FORUM. 3, 9–56 [Muratova, Nurie, Zafer Zeynep 2020: *Politicheski i nauchni represii. Sluchayat Hayrie Memova-Syuleymanova*. – BALKANISTIC FORUM. 3, 9–56].

Муратова, Нурие, Зафер, Зейнеп 2022: *Туркология в изгнание. Мефкюре Моллова. Биографично изследване*. Благоевград: УИ „Н. Рилски“ [Muratova, Nurie, Zafer Zeynep 2022: *Tyurkologiya v izgnanie. Mefkyure Mollova. Biografichno izsledvane*. Blagoevgrad: UI N. „Rilski“].

Пенков, Минко 1957: *Коларовградските татари. (Исторически бележки)*. – *Коларовградска борба*. № 6 от 23.01.1957. Коларовград (Шумен) [Penkov, Minko 1957: *Kolarovgradskite tatari. (Istoricheski belezhki)*. – *Kolarovgradska borba*, № 6 от 23.01.1957. Kolarovgrad (Shumen)].

Стойнев, Анани (съст.) 1994: *Българска митология, Енциклопедичен речник*. София: Издателска група 7М+ЛОГИС [Stoynev, Anani (sast.) 1994: *Bulgarska mitologiya. Entsiklopedichen rechnik*. Sofia: Izdatelska grupa 7М+LOGIS].

Янкова, Венета 2019: *Историческа памет и образи на миналото. (По примери от България, Унгария, Полша и Литва)*. София: Парадигма

[Yankova, Veneta 2019: *Istoricheska pamet i obrazi na minaloto. (Po primeri ot Bulgaria, Ungaria, Polsha i Litva)*. Sofia: Paradigma].

Янкова, Венета 2020: *Преводачи на култури. Унгарски свидетелства за Североизточна България от XX в.* София: Парадигма [Yankova, Veneta 2020: *Prevodachi na kulturi. Ungarski svidetelstva za Severoiztochna Bulgaria ot XX v.* Sofia: Paradigma].

Dencsev, Vasil 1963: A Kolarovgrád környéki tatátok hitvilága. – *Műveltség és hagyomány. Studia Ethnologica Hungariae et Centralis ac Orientalis Europae*. V, 155–162.

Eminov, Ali 2000: Turks and Tatars in Bulgaria and the Balkans. – *Nationalities Papers*, 28 (1), 129–165.

Mollova, Mefküre 1967: Les noms des jours chez les tutes des Balkans. – *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. Akadémiai Kiadó. XX, (1), 101–109.

Mollova, Mefküre 1969: Croyances, que les turcs de Balkans attachment au jours de la semaine. – *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. Akadémiai Kiadó. XXIII (3), 361–376.

Mollova, Mefküre 1981: Šiň des Tatares balkaniques: recueillis et traduits en français. – *Oriens*. 27/28, 405–489.

Penkov, Minko 1963: A bulgáriai “tatárok”. (Rövid történeti áttekintés). – *Ethnographia*. 74, 418–434.

Венета Янкова
Eötvös Loránd Tudományegyetem (ЕЛТЕ)
Будапеща, УНГАРИЯ
veneta_yan@yahoo.com

Veneta Yankova
Eötvös Loránd Tudományegyetem (ELTE)
Budapest, HUNGARY
veneta_yan@yahoo.com

„ДРАГАЙКА ПО СЕЛО ОДЕШЕ“ – БЕЛЕЖКИ КЪМ ЕДИН ОБИЧАЙ ОТ ПРОЛЕТНО-ЛЕТНИЯ ЦИКЪЛ

Зоя Микова

Резюме: Настоящият текст разглежда един забравен обичай от пролетно-летния цикъл – Драгайка, и неговата трансформация. Посредством устните разкази на респондентите, материали от различни архивни извори и проучвания, авторът прави опит за реконструиране на част от действията и вярванията за този ден. Чрез сравнителен метод се търсят общи и близки моменти с практики от традиционната култура, както и с различни форми на обичая сред селища, разположени по течението на река Дунав. Посочването на връзки и взаимовлияния в празничните цикли на населението цели да подпомогне общата история и разбирането за културата в Подунавие.

Ключови думи: Драгайка, пролетно-летни обичаи, България, Подунавие

„DRAGAIIKA WAS WALKING AROUND THE VILLAGE” – NOTES ON A RITUAL FROM THE SPRING-SUMMER CYCLE

Zoya Mikova

Abstract: The research focuses on a forgotten ritual and its transformation from the spring-summer cycle – Dragaika. The author tries to reconstruct part of the belief and the process itself on the basis of the information from respondents as well as from various archival sources. The text tries to pinpoint similar moments within the traditions of the population on both sides of the Danube river as well as to illuminate connections and mutual influences within the festivities' cycles. The overall goal is to help the common history and understanding of the larger area around the Danube.

Keywords: Dragaika, spring-summer rituals, Bulgaria, Romania, Danube River

Въведение

Фокусът на внимание в настоящия текст е насочен към един обичай от пролетно-летния цикъл наречен *Драгайка*. Интересът ми към него бе провокиран от най-възрастните информатори в село Милковица, които по време на теренната работа споделиха различни разкази за обичая.

Селището се намира в Средна Северна България и е разположено в непосредствена близост до р. Дунав, източно от устието на р. Вит. По данни на ГРАО към м. септември 2022 г., жителите на Милковица наброяват около 1500 души¹. Годишите на прехода след 1989 г. оставят своето отражение върху демографската картина в селището, както и върху обществения, икономическия и културния живот на милковчани. Наблюденията и проучванията ми върху традиционната култура на селото разкриват наличието на сложна взаимовръзка между различни културни и етнографски групи от цялата българска етническа територия, но също така сред събраните материали се откриват елементи и връзки с културата на други балкански народи (Микова 2021).

Интерес за изследователите на селището – по-голямата част от които лингвисти – е билингвизмът на населението. Понастоящем в село Милковица се говори основно на български език, а от по-възрастните се използва и т.нар. влашки². Във връзка с това някои из-

¹ https://www.grao.bg/tna/t41nm-15-09-2022_2.txt (последно посетен на 20.11.2022 г.).

² За младото поколение в селото влашкият език е неактивен. Младежите го усвояват частично от възрастните. Езикът се предава основно чрез слушане, преди всичко в дома и по-рядко в обществена среда. Средното поколение в селото в по-голямата си част владее езика – разбира го и може да води диалог, но го употребява единствено в редки случаи при общуване с най-възрастните хора. Те от своя страна активно общуват на „влашки“ в обществена и особено в неформална, семейна среда. Трябва да се направи и уточнението, че за повечето информатори, употребата на език, различен от българския се възприема като естествен елемент от всекидневието им.

следователи като Тодор Балкански³, споделят мнението, че е възможно Милковица да „... е най-голямото влашко село в България...“ (Балкански 1999: 87). Независимо от това твърдение, жителите на селото в по-голямата си част изтъкват българската си етническа принадлежност, а малцината участници в интервютата, които се самоопределят като власи, категорично подчертават, че не са румънци и нямат румънско етническо самосъзнание.

Според някои учени подобни разминавания между научната и обществената позиция се дължат на асимилацията на влашката общност у нас и преди всичко на различните държавни политики, провеждани спрямо населението в регионите със смесено население⁴. Според други това разминаване между научния поглед и самоопределението на населението е резултат от невъзможността да се използва точна дефиниция и употреба на етнонима „влах“ сред народите на Балканския полуостров (Анастасова 2006: 24).

В настоящия текст названието *Драгайка* ще се разглежда като белег на културна идентичност. Така разкриването и реконструирането на действия и вярвания, свързани с обичая Драгайка, ще подпомогне откриването на различни негови форми, трансформации и варианти в традиционната култура на населението от Подунавие. Посредством „възстановяване на спомените“ и устните разкази на респондентите, както и с откриване на информация в наличните материали от различни архивни извори, ще се обогати етнокултурната карта за населението в Милковица и региона. Едновременно с това ще се разкрият и допълнят сведенията за връзките между различни културни, етнографски и лингвистични общности на Балканите.

³ Тодор Балкански използва ономастични анализи и предлага различни хипотези и житейски разкази за произхода и историята на населението от с. Милковица и съседните му, които назовава с общото название „Никополските власи“ (Балкански 1999).

⁴ Според проф. Тодор Балкански забраната за употреба на влашкия език в училищата от 1934 г. е акт на своеобразен „възродителен процес“ спрямо населението от региона, в това число и в село Милковица. (Балкански 1999).

Обичаят

Названието *Драгайка* днес е почти забравено и дори неизвестно на съвременните носители на културата. В село Милковица съм реализирала няколко теренни проучвания през различни периоди от време, но за първи път информаторите споменават названието Драгайка едва през 2018 г. За времето на всички проучвания в селището имах възможността да повтора разговорите с някои респоденти и да проведе интервюта през определени интервали от време.

Данни за съществуването на обичай с такова название по нашите земи се откриват в материали на различни български и чужди автори, възрожденски интелектуалци и изследователи. Прави впечатление, че в литературата преобладават текстове и документи от средата и края на XIX век, по-малко от XX век и в по-ново време. Повечето описания свидетелстват за разпространението на обичай с това име в Североизточна България и в Добруджа. Материалите, в които се открива информацията, са дело на Васил Чолаков (Чолаков 1872), Феликс Каниц (Каниц 1882), Найден Геров (Геров 1895), Михаил Арнаудов (Арнаудов 1969), Райна Кацарова (Кацарова 1941), Маргарита Василева (Василева 1974), Валентина Ганева-Райчева (Ганева-Рачева 1990), Боряна Емилиянова (Емилиянова 2009) и др. Налични са и свидетелства за разпространението на обичая сред населението на Молдова и Украйна, сред компактните групи на бесарабските българи и на гагаузите, които се откриват в текстовете на Дмитрий Кантемир (Кантемир 2011: 1714–1717), Александр Дювернуа (1885–1889), Надежда В. Попович и Олексей Романец (1982), Елена Водинчар (Водинчар 2021) и др.

Откъслечното споменаване на названието Драгайка от информаторите в село Милковица не допринася за точното описание на едноименния обичай. Въпреки това в интервюта се открива потвърждение за практикуването му в миналото. Ето какво споделят някои от интервюираните: „Аз си спомням за Драгайката, но не съм

я гледал“⁵ „...Спомням си за Драгайката, но никога не съм я виждала...“⁶.

Подобни сведения има и от други информатори, които участват в разговорите по време на теренните проучвания. Много от хората, които разказват за съществуването на Драгайката, не са участвали в обичая и не са го наблюдавали или са били в невръстна възраст във времето, когато той е бил практикуван. Независимо че спомените са избледнели, сред населението съществува знанието, че Драгайката е обичай, макар документираните материали на терен да не носят достатъчно информация за реконструирането на конкретни действия, които да го изпълнят със съдържание.

В миналото обичаят Драгайка е част от еньовденската обредност у нас, свързана с лятното слънцестоене. Това название се използва и за обичаите на Еньовден в района на Добруджа и Североизточна България (Василева 1974: 336; Ганева-Райчева 1990: 5; Емилиянова 2009). Дните на зимното и лятно слънцестоене, както и времето на пролетното и есенно равноденствие са важни за народната култура и се възприемат като своеобразни ориентири за настъпване на нови периоди и приключване на други. Постепенно около тези времеви конструкции хората наслагват различни възгледи и представи, които съдържат вярвания за мощта на природата и нейните явления. Тези вярвания представляват сложна амалгама от исторически и културни напластявания, сред които се откриват схващания, свързани с вярата в силата на природните стихии, знанието за природния кръговрат и др. Те намират широко разпространение сред различни народи по света и преди всичко в културата на аграрните общества, които изпълняват различни обреди с цел „...непосредственото използване на човека на първичните сили на природата, за да се запази животът, да се продължи жизненият цикъл“ (Ганева-Райчева 1990: 5). Възможно е това разбиране да е водещо,

⁵ Й. Г., р. 1935 г., мъж, зап. З. М., 2 май 2021 г.

⁶ М. Б., р. 1943 г., жена, зап. З. М., 2 май 2021 г.

като предполага в обичаите от пролетно-летния цикъл и в частност в обичая Драгайка да участват основно момичета, повечето от които в предбрачна възраст.

В народната вяра дните, в които слънцето променя „своя ход“, се свързват с един от най-благоприятните периоди за извършване на магии, обреди и гадания (Арnaudов 1996: 4–5). За специфичното отношение на обичаите и обредите по време на лятното слънцестоене и за мястото им в народната култура М. Арnaudов споделя следното: „Като ден за гадаене за здраве, плодородие и брак, Еньовден държи твърде видно място, редом с Нова година, Гергьовден и други високи точки в календара“ (Арnaudов 1996: 121). Върху тези стари вярвания и разбирания за природния кръговрат, постепенно с утвърждаването и разпространението на християнската религия, се наслагват и честванията, посветени на Рождението на Йоан Кръстител. Вероятно тази многопластовост от представи и култове по това време на годината дава основание на австро-унгарския познавач на Дунавска България Феликс Каниц да напише в края на XIX век следното: „Тука аз ще опиша само ония от многобройните български обичаи и нрави, които в разни местности се изменят заедно с народното облекло, и в които се вижда силното разместване на християнските и староезическите предания. (...) Тия обичаи са интересни и за етнографията, единствено защото дават драгоценен и отчасти съвършено нов материал за сравнение с обичаите и нравите у другите народи...“ (Каниц 1882: 260).

Дали авторът е минавал през село Милковица и дали е наблюдавал обичая Драгайка не е известно, но е факт, че селището присъства в негова карта от 1880 г., на която е отбелязано и още едно от предполагаемите стари землища на селото (Микова 2021: 193).

В наличните материали за обичая Драгайка най-често се повтаря описанието, направено от Васил Чолаков в „Български народен сборник“. Авторът свидетелства, че в гр. Свищов, Драгайката се провежда три дни преди Еньовден и в обичая участват шест моми от т. нар. влашка махала. Чолаков уточнява, че момите обхождат домовете

с музика, но една от тях е с мъжка шапка на главата и размахва сабя, в знак на това, как е обезглавен Йоан Предтеча (Чолаков 1872: 56).

Същото описание откриваме и у Феликс Каниц, в чиито материали четем: „В крайдунавските области, три дни преди Ивановден⁷, шест предварително избрани и облечени девойки, предводителката на които е с шапка на главата и с нож в ръце, ходят с музика из селото. Те се спират пред всякой дом. Девойките пеят и играят, а предводителката маха с ножа на въздуха, като че иска да отсече някому главата. Това напомнюва усекновението на Йоана Предтеча...“ (Каниц 1882: 267). Според автора действията и ярванията в обичая, а също и името му Драгайка са пренесени в България от северната ни съседка.

Идентично описание се открива и в съвременния тълковен речник⁸ на българския език, където са налични две пояснения на названието Драгайка. Първото потвърждава, че това е народен обичай, който се изпълнява на Еньовден. В описанието се уточнява, че тези практики се изпълняват с участието на девойки, които са празнично облечени, и които обикалят домовете с музика и игри. Потвърждава се също, че едно от момичетата носи мъжка шапка на главата, а в ръцете си размахва меч, като това действие символизира обезглавяването на Йоан Кръстител. Второто тълкуване в речника свидетелства, че в миналото названието Драгайка се употребява за именуване на цялата момичешка група, като в допълнение се споменава, че „Драгайката ходи да играе“.⁹

С малки отлики същото описание на обичая откриваме и при Михаил Арнаудов, който преповтаря информацията на В. Чолаков. Независимо че информацията при В. Чолаков и М. Арнаудов е от гр.

⁷ Иванов ден – има се предвид Иван бильбер, което е другото име на Еньовден. б.а.

⁸ <https://rbe.chitanka.info/?q> (последно посетен на 2 май 2021 г.).

<https://ibl.bas.bg/rbe/lang/bg/%D0%B4%D1%80%D0%B0%D0%B3%D0%B0%D0%B9%D0%BA%D0%B0/> (последно посетен на 11 ноември 2023 г.).

⁹ <https://ibl.bas.bg/rbe/lang/bg/%D0%B4%D1%80%D0%B0%D0%B3%D0%B0%D0%B9%D0%BA%D0%B0/> (последно посетен на 11 ноември 2023 г.)

Свищов и региона, в текста на Арнаудов се откриват известни отлики по отношение броя на момичетата участнички. Авторът прави уточнението, че групата се предвожда от „седма мома, с калпак на глава, гол ятаган в ръка и препасана с ивица през рамо“¹⁰ (Арнаудов 1969: 367–368).

В посочените текстове впечатление прави едно разминаване. Според християнския календар Еньовден се свързва с рождението на Йоан Предтеча, а в по-горе представените описания Драгайката „размахва меч“ и както споменават авторите, това действие наподобява или е символ на обезглавяването на Йоан Кръстител¹¹. С малки отлики описанието на обичая е сходно при различните автори, като от наличните материали се потвърждава, че ролята на Драгайката се изпълнява от най-изявената мома в селото (най-оперена мома, мома-мъжжарана). Става известно, че употребата на названието се прилага едновременно за:

- назоваване на момински обичай, свързан с еньовденската обредност;
- използва се за именуване на обредния персонаж (най-оперената мома, която носи мъжка шапка на главата);
- за назоваване на цялата момичешка група, която обхожда населеното място.

По думите на Боряна Емилиянова откриването на названието Драгайка е възможност за разкриване на етнокултурна информация за населението и неговата обичайно-празнична система. Емилиянова предоставя данни за разпространението на обичая, като потвърж-

¹⁰ В бележка № 3 под линия към същата информация, съществува противоречие – М. Арнаудов пише, че момите са шест и едно от тях става главатар, с мъжка шапка на главата и с шпори на краката (Арнаудов 1969: 368).

¹¹ Денят на обезглавяването на Йоан Кръстител в календара се отбелязва като Секновене (от отсичам, сека, пресичам) – 29 август по нов стил (11 септември – по стар стил). В народните представи от този ден нататък започва есента, увеличават се валежите и не се започва нищо ново или важно, а само се секат и се събират дърва, лекуват се болести.

дава, че у нас названието Драгайка днес се открива като топоним в Силистренско, Поповско, Русенско, което е свидетелство и за съществуването на обичай в тази част на България, свързан с еньовденската обредност (Емилиянова 2009). Изследователката потвърждава, че обичаят се среща и в източните територии на Румъния, и в района на Северна Добруджа.

Налице е и припокриване между едноименния обичай Драгайка и употребата на названието, което се използва и като другото името на билката *енъовче* – *жълто истинско еньовче*, *жълта подкваса*, която се вплита в еньовския венец и участва в обредите на Еньовден (Емилиянова 2009: 295). Само някои от най-възрастните информаторите в село Милковица знаят, че така се нарича това растение: „То има една билка, цвете, която се казва Драгайка“¹².

„Драгайката играе“

Допълнението в тълковния речник на българския език че „Драгайката ходи да играе“¹³, се открива в думите на информаторите в село Милковица. По време на интервюта те си спомнят, че: „Драгайката ходи да играе из селото“, „Драгайката си има определена седмица“¹⁴ и още: „Спомням си как възрастните казваха, че е седмицата на Драгайката... че ще играе... Драгайката“¹⁵.

Тези свидетелства отново потвърждават, че в миналото в село Милковица хората са практикували обичая, а това, с което го свързват в спомените си, е играта на Драгайката, както и някои забрани, които се спазват през този период. Никой от информаторите в селото обаче не успя да опише точно каква е тази игра или да повтори

¹² Й. Г., 1935 г., мъж, 2 май 2021 г., зап. З. М.

¹³ <https://rbe.chitanka.info/?> (последно посетен на 2 май 2021 г.); <https://ibl.bas.bg/rbe/lang/bg/%D0%B4%D1%80%D0%B0%D0%B3%D0%B0%D0%B9%D0%BA%D0%B0/> (последно посетен на 11 ноември 2023 г.).

¹⁴ М. Б. 1943 г., жена, 2 май 2021 г., зап. З. М.

¹⁵ Й. Г., 1935 г., мъж, 2 май 2021 г., зап. З. М.

по-горе представените описания на обичая от откритите писмени извори. Информация за играта се открива в бележка под линия, оставена от М. Арнаудов, която съдържа описание на Драгайка от 1918 г. По спомени на информатор от Свищов, авторът дава сведения за броя на участниците, облеклото, действията и поводите за изпълнение на играта на Драгайката – „с лечебна цел“ или „за здраве“. От бележката научаваме, че момичетата играят по двойки – една срещу друга. Момичето, което изпълнява ролята на мъж, е преоблечено с мъжки калпак на главата. То танцува между девойките в групата, като се хваща при всяка двойка участнички. Арнаудов, който предава думите на информатора, дава информация във връзка с музиката и съпровода на играта на девойките. От описанието му научаваме, че докато играят, момичетата не пеят, а изпълняват играта си под инструментален съпровод, най-често на гайда или цигулка. По този начин групата обхожда населеното място, като момичетата танцуват за здраве във всяка къща, а в знак на благодарност населението ги дарява с храна или пари (Арнаудов 1969: 368).

Хората в село Милковица не си спомнят каква е играта на Драгайката, защото повечето не са я наблюдавали или спомените им са избледнели. Разказите на информаторите провокират редица въпроси, защото се преместват с други истории. Въпреки сведенията, че не са виждали Драгайката, повечето от тях я свързват с женски образи, коментират, че тя има връзка с магии и лечения. Постепенно от интервютата на терена се оформят няколко различни твърдения за самия обичай, за обредните персонажи и участниците, както и за времето на провеждането му. От спомените на информаторите най-устойчиви са три представи за самия обичай, а именно: „Драгайката е Еньовден“, „Драгайката е Лазарица“, „Драгайката е Папаруда“. В допълнение на това трябва да споменем, че по-голямата част от интервюираните, които разказват за обичая, се обединяват около времето за провеждане. Ето какво научаваме от отговорите на въпроса *Кога се изпълнява обичаят Драгайка?*: „Драгайката се играеше с Калуша... тя цялата седмица се наричаше на Драгайката“, „Дра-

гайката се играе (б. а.)...Около жътвата“, „Драгайката се е правила на Еньовден“¹⁶.

„Драгайката е Еньовден“

Независимо от някои разминавания в свидетелствата, времето на провеждане на Драгайката най-често е фиксирано от информаторите в пролетно-лятната обредност. Респондентите потвърждават, че седмицата, в която се изпълнява обичаят, е една от най-опасните в годината и в миналото през нея се спазват редица забрани. Всички тези разкази ни насочват към това, да направим обосновано предположение, че е твърде възможно в миналото Драгайката да е обхождала селото в дните на Русалската седмица. Около тези дни са обединени вярванията и представите от народния мироглед свързани с народната демонология, вярата в различни същества и демонични създания, които съпътстват ежедневието на населението. Това е времето, в което се появяват същества като самодиви, вили, юди, девойки, известни под названието „русалите“, „русалии“ и др. В миналото в знак на страхопочитание към тях и с цел да не ги разсърдят хората спазват редица забрани, сред които са следните: не се къпят във водоизточници – местата, които се определят най-често като пространственото, видимото местообитание на тези същества; хората внимават да не стъпчат мястото им за хранене, защото според всеобщото схващане човекът, който го стори, ще се разболе. Често това са вярвания за незнани и безцерни болести, които са донесени от тези същества. Подобна представа откриваме и в района на Разградско при етнографската група на капанците. По сведения на Маргарита Василева, сред това население са разпространени вярвания за странни и невидими същества, които пристигат по това време на годината: „Представата за тях е твърде неясна, но винаги за

¹⁶ М. Б., р. 1943 г., жена, 1 юли 2018 г., зап. З. М.; Й. Г., р. 1935 г., мъж, 2 май 2021 г., зап. З. М.

тях се говори като за хора, идващи в група – „Русалия са жени, цяла тайфа, с цигулки, дрехи като влашки (Кривня)“ (Василева 1985: 226).

В сборника с етнографски и езикови проучвания на старото българско население от Североизточна България М. Василева свидетелства, че по време на Русалската седмица в с. Хлебарово (дн. град Цар Калоян) се събират момичешки групи от махалата, в които участвали по 5–6 момичета. Те обхождали населеното място, като играят хоро, но за разлика от описанието на М. Арnaudов, Маргарита Василева документира, че момичетата пеят различни припевки (Василева 1985: 226). Това описание съответства на приложените по-ранни свидетелства за разпространението на обичая Драгайка. Също в този текст М. Василева посочва, че у народа съществуват ирационални практики за лечението на хора, които са се разболели през Русалската седмица, като описва три начина: баене с произвеждане на шум „... чрез тракане на звънци, тенекии, конски букаи, свирки, песни и пр...“, и чрез „... ходене на росен, изпълнявано срещу Спасовден“ (Василева 1985: 226).

Основание за изказаното предположение, свързано с периода на изпълнение на обичая Драгайка в село Милковица, ни дават и разказите на информаторите, които си спомнят, че обичаят се изпълнява в продължение на седмица и дори че с това название се именува цялата седмица. В подкрепа на тази хипотеза са и други разкази на милковчани, които свидетелстват, че в това време на годината¹⁷ хората „... ще ходят да берат цветето... ще ходят да спят навън, там където расте цветето“¹⁸. Дали тук става въпрос за цветето *росен*, за което се вярва, че е цвете на демоничните създания русалки, само-

¹⁷ В миналото на Спасовден паралелно с църковния празник се е изпълнявал обредът „ходене на росен“, като хората са обхождали полетата. Задължително, за да има дъжд, се играе и „Спасовско хоро“, което винаги е под съпровода на т.нар. спасовски песни (Маринов 1994: 637–651).

¹⁸ М. Б., р. 1943 г., жена, зап. 3. М. 2 май 2021 г.

диви, юди¹⁹ и др., които до Спасовден пристигат сред хората и се подготвят за предстоящия си празник Русалска неделя или за другото име на растението *енъовче* е трудно да се каже, но от разказите на информаторите се потвърждава, че хората са се отнасяли със страхопочитание към тези невидими същества.

За тази връзка с невидимото и демоничните същества – вампири, самодиви, с мистичните калушарските игри, споменава и М. Арнаудов в приложената информация за румънската игра Драгайка²⁰, като изказва предположението за възможни синкретични връзки между пролетно-летните обичаи и момински игри в практиките на страните от Балканите (Арнаудов 1969: 370).

¹⁹ Тези създания се кичат с цветето росен, като обират цветовете му в нощта срещу Спасовден. Росен се бере и от болни хора, които линееят или са заболели през изминалата Русалска неделя. Обикновено за такива болни хората казват, че боледуват от „русалска болест“ и за нея няма цяр. За обряда „ходене на росен“ се меси шарена пита (пита с шарки, обикновено надупчена с остър предмет), която заедно с различни дарове като кърпи, пешкири, паничка с вода и т.н. се занася на поляната с росена. Там болният и посестримата (побратима) преспива и още преди съмване поглежда дали в паничката с вода има цвят от росен. Това е знак, че ще оздравее; ако е празна, болният ще умре. От водата се отпива, като след това се съхранява и се пие през следващите 40 дни. Болните и техните придружители трябва да влязат преди изгрев слънце в селото и по възможност без да ги види никой. Седмичата преди Петдесетница се нарича Русалска неделя. В чест на демоничните създания хората ще празнуват цяла седмица. На този празник русалки, самодиви и самовили ще излеят над земята роса, от която зависи плодородието през годината (Маринов 1994: 549–559).

²⁰ В Румъния играта на Драгайката се свързва с женски селски танц, който се изпълнява на 24 юни и се свързва с лудо (буйно – б. а.) подскачане (Арнаудов 1969: 369). Игрите се изпълняват в района на историко-географската област Молдавия. В румънския фолклор със същите имена – *Drăgaice* и *Sânziene* – се назовават митични същества, близки до самовилите в южнославянския фолклор, които са особено активни на Енъовден (Evseev 1997: 491, цит. по Емилианова 2009: 301).

„Драгайката е Лазарица“

В своите материали, М. Арnaudов споменава, че играта на Драгайката силно наподобява играта на Буенеца²¹, която се изпълнява по време на пролетните момински игри преди Великден. Авторът изтъква, че се открива „... сходство на нашия буенец с румънската игра драгайка“ (Арnaudов, 1969: 367). Според Б. Емилиянова тази близост между Драгайката и Буенеца е резултат от различни вътрешни миграции на населението в България. Тя уточнява, че в района на Силистренско, със заселването на етнографската група на балканджиите в началото на XX в, постепенно обичаят е приет от местното население като „Буенец“ (Емилиянова 2009: 302).

Изследователски интерес, свързан с въпроса за това сходство между Буенеца и Драгайката, тук се явяват проучванията на един от най-видните български етнографи – Димитър Маринов, който е имал възможността да наблюдава традиционната ни култура в по-различен етап от нейното практикуване. В материалите му не се открива обичай или игра с името Драгайка, но са налични сходни описания на персонажи от различни български територии, които носят името Боенец, Буенец. В текстовете на Димитър Маринов няма данни за това, дали е документирал информатори от село Милкови-

²¹ Буенец (Боенец) – според описанието на Димитър Маринов Боенец е наречено моминското хоро, което се изпълнява след Сирни заговезни до деня срещу Лазарица – несклучено хоро (хоро с начало и край). По време на играта момите изпълняват различни форми, серпентини, змейки и други фигури. Така се нарича едноименният обред Боенец, в който участват само моми за женене. Буенецът е мома (оперена, не срамежлива), с мъжка шапка на главата, която „играе ролята на младоженец“, зет. До Боенеца с групата се придвижва момиченце (от живи родители, пълна къща), което е преоблечено като „булка“. Момите изпълняват различни припевки (боенски песни) и лазарски песни. Обичаят според автора се изпълнява за здраве и берекет и се открива само в определени региони на страната, като това според него е свидетелство за по-късното му създаване. Димитър Маринов прилага описание на обичая от района на Русенско, Туграканско, Силистренско и др. и отхвърля връзката му с различни митични създания, обреди и ярвания (Маринов 1994: 549–559).

ца, но авторът обръща внимание, че е открил „Боенец“ в с. Стари Смил, Тутраканско. Данните, приложени от Д. Маринов за това село, са датирани от 1898 г. Под това име в старите документи е познато настоящото село Старо село, Тутраканско²². Населението на Старо село е старо – българско, познато под името „гребенци“ (Колева 1973: 6). След 1913 г. с подписването на Букурещкия договор Старо село попада в границите на настоящата държава Румъния²³.

В търсене на отговори за тези връзки, тук ще приложим и друго свидетелство, от теренната работа на Райна Кацарова. През м. юни 1941 г. Кацарова документира песни от същото с. Старо село от изпълнителката Неда Кульова (фамилията не се чете добре)²⁴. По време на документирането информаторката е на 65 г. В началото на примера е посочено, че песента се изпълнява „на Еньовден“. Текстът на нотирания от Р. Кацарова пример е следният:

*„Драгайка на/по (не се чете добре – б.м.) село одеше, // ой Еню.
Еню“.*

В ръкопис под нотния текст, Райна Кацарова документира описание на обичая, който тази песен обслужва. Ето какво четем в те-

²² По сведения на Атанаска Колева най-старият известен документ, в който се споменава за селището, е датиран от 1694 г., където то се открива под името „Кюхне Исмил“, а по късно, по време на Балканската война, е преименувано на Старо село.

²³ По данни на Атанаска Колева в този период селището се населява от македонци/цинцари/гърци и румънци (Колева 1973: 12).

²⁴ Данните от ръкописа на Райна Кацарова открих на следната връзка през 2020 г. <https://www.europeana.eu/en/item/08506/D7C7E4D59CF4FCB90EE2D9182FFE4D078A8FD98C>

Тези данни не бяха налични за свободен достъп след известен период от време. За участие към настоящия момент екип специалисти от Институтът за изследване на изкуствата при Българската академия на науките работи върху дигитализирането на това наследство и примерите могат да се открият на следната връзка: <https://archive.artstudies.bg/FolklorMusicArchive/View/12085> (последно посетен на 4 май 2023 г.). С цел спазване на правилата за цитиране и употреба на архивни източници не прилагам нотното изображение на примерите.

ренните бележки: „На Еньовден по пладне, обличат „Драгайка“. Момиче-сираченце. С нова бяла риза. Пребулват го с алено чумберче, наakitват го с китки. Всички моми носят поредно Драгайката на раменете, та обикалят селото и пеят. (пр. 4). Една носи котле с вода, покрито с кърпа. Като свършат занасят драгайката в някоя къща, всяка си хвърля пръстенчето в котлето. Драгайката вади пръстените един по един, а момите „поятъ“ (не се чете добре – б. м.) (пр. 5)“. Теренните бележки на Р. Кацарова, завършват с думите: „Тоя обичай само се помни, не се прави повече“.²⁵

От поясненията под нотите на Райна Кацарова се потвърждава, че Драгайката е централен обреден персонаж от едноименния обичай, който е свързан с еньовденската обредност. В миналото на този ден в Старо село се провеждат еньовденските напявания на пръстени и китки. Понастоящем в тутраканското село хората не си спомнят за обичай, който да носи името Драгайка, както и не изпълняват песента (песните²⁶), документирана от Райна Кацарова. В местното читалище на Старо село не се съхраняват материали, които да са посветени на обичай с името Драгайка²⁷. Там обаче се открива информация, която до известна степен се припокрива с по-горе приложените описания, направени от авторите В. Чолаков, Д. Маринов, М. Арнаудов и др., които документират материали по темата преди

²⁵ Дигитален архив на Институт за изследване на изкуствата при Българска академия на науките <https://archive.artstudies.bg/FolklorMusicArchive/View/12085> (последно посетен на 4 май 2023 г.).

²⁶ По данните от ръкописа на Райна Кацарова става известно, че пример 4, който е посочен, също съпровожда тази обредност. За съжаление, в хода на работа нямаше възможност да открия този пример, както и по-горе посоченият, вече не беше наличен за свободен достъп на първоначално посещения от мен интернет адрес.

²⁷ В материалите от двата тома на сборника с „Народни песни от Североизточна България“, единият от които е под съставителството и на Райна Кацарова, Иван Качулев и Елена Стоин – посочената песен не се открива. Въпреки това се откриват немалък брой припевки на буенец и лазарски песни, които съпровождат този обичай. Така например, в бележка от Павел Стефанов към пр. 243 „Малкият буенец по-хубав“ (стр. 143) откриваме описание на играта на буенеца. (Кацарова 1962: 143).

Райна Кацарова. Всички тези действия съвпадат с обичай, който понастоящем в Добруджа и Североизточна България отбелязват като „Буенец“. Отворен остава въпросът, как Димитър Маринов документира обичая под името Буенец, а Райна Кацарова, която минава през селото след около четири десетилетия по-късно, документира споменатите песни за Драгайка. Маргарита Василева също посочва употребата на названието Драгайка за Еньовден, разпространено сред населението в Добруджа²⁸ (Василева 1974: 336).

„Драгайката е Пеперуда“

От теренните бележките на Райна Кацарова се установява сходство с обредите за гадаене, с моминските наричанията на пръстени и китки, част от обичая Еньова буля, разпространен в района на Тракия. Откриват се също така елементи, свързани с изискванията към образа на момичето – Пеперуда, което насочва изследователския поглед и към обичаите за дъжд. В тази връзка, някак логично звучат изложените разкази на хората в Милковица, които асоциират практикуването на обичая Драгайка основно с деня на лятното слънцестоене, но и с дните на Лазаровден, с практиките на Пеперуда и с мистичните Калушарски игри. Подобно допълнение за обичая се открива и в района на с. Сребърна и Айдемир. Свидетелство за това получаваме от Боряна Емилиянова, която потвърждава, че в тези села „Драгайка се изпълнява вместо Пеперуда“, както и свидетелства, че в съседните села се практикуват обичаите за дъжд, но названието Драгайка не се свързва с вярвания, образи, действия и ритуали, а се помни единствено като наименование на празника. (Емилиянова 2009: 301). Подобни практики ни връщат към едно старо разбиране за природния кръговрат, за водата, за вярата в силата на тази природна стихия, както и за ролята, която хората ѝ отреж-

²⁸ Проучванията на Маргарита Василева и Атанаска Колева са документирани в близки години, като по-ранно е това на Василева от комплексната научна експедиция в Добруджа през 1955–1957 г.

дат в календарната обредност. В допълнение тези вярвания се подсилват и от задължителната употреба на водата в различни действия с хомеопатичен характер, както и от включването ѝ в подобни аграрни практики, които се откриват в културата на различни народи, с цел да се осигури плодородието (Ганева-Райчева 1990: 18).

Заключение

От направеното изложение се потвърждават наблюденията на Михаил Арnaudов за общите корени на обичаите сред населението в България и съседните ѝ страни. Подобно свидетелство получаваме и от Боряна Емилиянова, която отбелязва, че при тази пролетно-лятна обредност съществува припокриване между обичаите при българи и при румънци, както и се откриват връзки с практиките на арумъните (Емилиянова, 2009: 295).

Наличните материали ни дават възможност да потвърдим, че в миналото в обичаите от пролетно-летния цикъл участват едни и същи обредни лица – момите от съответното село. Можем да предположим, че постепенно това довежда до смесване на представи и вярвания, действия и ритуали, преместват се елементи от едни към други практики.

Позиционирането на обичая Драгайка, в моминската пролетно-лятна обредност показва не само желанията и трепетите на младите хора, а едновременно с това е израз и на възможността на човека да въздейства върху природата (да я подпомогне с обреди и ритуали, с танци и действия (Арnaudов 1969: 370).

Следвайки твърдението на Б. Емилиянова, че названието може да е белег за етнокултурна принадлежност, прави впечатление, че обичаят Драгайка у нас се открива (макар и неактивен) под това име в населените места около р. Дунав, в района на Силистренско, Тутраканско, Свищов, Белене в т.ч. и в спомените на хората от село Милковица, както и на североизток в границите на днешните държави Румъния, Молдова и Украйна. Едно бъдещо наблюдение върху

практиките, музикалния и танцов материал, съпровождащ този цикъл ще позволи разкриването на нови и стари връзки с балканските и европейски народи и в частност с нашата северна съседка, като по този начин ще се подпомогне общият поглед и наблюденията върху разпространението на обичая. От друга страна, това ще даде възможност за допълване на информацията за различни исторически процеси, миграции и реемиграции на населението. Не на последно място, откриването на елементи и музикален материал от тази обредност, може да се превърне в добра основа за разкриване на общи или локални музикални модели, старинни практики и мистични вярвания между България и нашите съседни народи.

Информатори

М. Б., р. 1943 г., жена, зап. З. М. 1 юли 2018 г.; 2 май 2021 г.

Л. М., р. 1941 г., жена, зап. З. М. 7 юни 2019 г.

Е. Ш., р. 1948 г., жена, зап. З. М. 11 май 2019 г.

Й. Г. р. 1935 г., мъж, зап. З. М. 2 май 2021 г.

Цв. А. р. 1955 г., жена, зап. З. М. 30 юни 2018 г.

Литература

Анастасова, Екатерина 2006: *Етничност, традиция, власт. Етюди на прехода*. София: АИ „Проф. Марин Дринов“ [Anastasova, Ekaterina 2006: *Etnichnost, traditsiya, vlast. Etyudi na prehoda*. Sofia: AI „Prof. Marin Drinov“].

Арnaudов, Михаил 1969: *Очерци по българския фолклор*. Т. 2. София: Български писател [Arnaudov, Mihail 1969: *Ochertsii po bulgarskia folklor*. T.2. Sofia: Bulgarski pisatel].

Арnaudов, Михаил 1971: *Студии върху българските обреди и легенди*. Т.1. София: Издателство на Българската академия на науките [Arnaudov, Mihail 1971: *Studii varhu bulgarskite obredi i legendi*. T.1. Sofia: Izdatelstvo na Bulgarskata akademii na naukite].

Арnaudов, Михаил 1996: *Български народни празници обичаи, вярвания, песни и забави през цялата година*. Велико Търново: Книгоиздателство Сириус 4, Издателска къща Велико Търново [Arnaudov, Mihail 1996: *Bulgarski narodni praznitsi obichai, vyarvania, pesni i zabavi prez tsyalata godina*. Veliko Tarnovo: Knigoizdatelstvo Sirius 4, Izdatelska kashta Veliko Tarnovo].

Балкански, Тодор 1999: *Никополските власи: етнос, език, етнонимия, ономастика, просопография*. Велико Търново [Balkanski, Todor 1999: *Nikopolskite vlasi: etnos, ezik, etnonimia, onomastika, prosopografia*. Veliko Tarnovo].

Василева, Маргарита 1974: *Календарни празници и обичаи*. – В: *Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания*. София: Издателство на БАН, 301–345 [Vasileva, Margarita 1974: *Kalendarni praznitsi i obichai*. – In: *Dobrudzha. Etnografski, folklorni i ezikovi prouchvania*, Sofia: Izdatelstvo na BAN. 301–345].

Василева, Маргарита 1985: *Календарни празници и обичаи* – В: *Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания*. София: Издателство на БАН, 200–235 [Vasileva, Margarita 1985: *Kalendarni praznitsi i obichai*. – In: *Kapantsi. Bit i kultura na staroto bulgarsko naselenie v Severoiztochna Bulgaria. Etnografski i ezikovi prouchvania*. Sofia: Izdatelstvo na BAN, 200–235].

Водинчар, Елена 2019: *Календарната обредност и идентичност у българите в Бесарабия*. София: Парадигма [Vodinchar, Elena 2019: *Kalendarnata obrednost i identichnost u bulgarite v Besarabiya*. Sofia: Paradigma].

Ганева – Райчева, Валентина 1990: *Български празници и обичаи. Еньовден*. София: Държавно издателство „Септември“ [Ganeva – Raycheva, Valentina. 1990: *Bulgarski praznitsi i obichai. Enyovden*. Sofia: Darzhavno izdatelstvo „Septemvri“].

Геров, Найден 1895: *Речник на българския език с тълкуване речтѣ на български и на руски*. Съст и ред. Найден Геров, Пловдив: Дружествена печатница „Съгласие“. https://www.google.bg/books/edition/Ri%EF%B8%A0e%EF%B8%A1chnik_na_b%C7%94lgarsky%C4%AD_i%EF%B8%A0a%EF%B8%A1z/3tRHAQAAMAJ?hl=bg&gbpv=1 – последно посетен 4 май 2023 [Gerov, Nayden 1895: *Rechnik na bulgarskia ezik s talkuvane rechta na*

balgarski i na ruski. Sast i red. Nayden Gerov, Plovdiv: Druzhestvena pechatnitsa „Saglasie“. https://www.google.bg/books/edition/Ri%EF%B8%A0e%EF%B8%A1chnik_na_b%C7%94lgarsky%C4%AD_i%EF%B8%A0a%EF%B8%A1z/3tRHAQAAMAAJ?hl=bg&gbpv=1 – последно посетен 4 Май 2023 г].

Дигитален архив на Института за изследване на изкуствата при Българската академия на науките. <https://archive.artstudies.bg/FolklorMusicArchive/View/12085> последно посетен 4 май 2023 г. [Digitalen arhiv na Instituta za izsledvane na izkustvata pri Bulgarskata akademiya na naukite. <https://archive.artstudies.bg/FolklorMusicArchive/View/12085> posledno poseten 4 May 2023 g.].

Донков, Иван. 1999: *Народни хора от Великотърновския край*. Библиотека Български фолклор. Велико Търново: Изд. ПИК [Donkov, Ivan. 1999: *Narodni hora ot Velikotarnovskiya kray*. Biblioteka Bulgarski folklor. Veliko Tarnovo: Izd. PIK].

Дювернуа, Александр, Л. (съст.) 1885 – 1889: *Словарь болгарскаго языка по памятникам народной словесности и произведениям новейшей печати*, Т.1-5, Москва: Университетска типография, Страстномъ булеварде [Dyuvernua, Aleksandr, L. (sast.) 1885 – 1889: *Slovary bolgarskago yazyka po pamyatnikam narodnoy slovesnosti i proizvedeniyam novaeyshyey pechati*, T.1-5, Moskva: Universitetska tipografia, Strastnoma bulevarde].

Емилианова, Боряна 2009: Топонимът Драгайка като източник на етнокултурна информация. – В: *Състояние и проблеми на българската ономастика*. Т.9, бр.1, 294–303. <https://journals.uni-vt.bg/onom/bul/vol9/iss1/18> (последно посетен 8.12.2022) [Emiliyanova, Boryana 2009: Toponimiat Dragayka kato iztochnik na etnokulturna informatsia. – In: *Sastoyanie i problemi na bulgarskata onomastika*. Т.9, br.1, 294–303 <https://journals.uni-vt.bg/onom/bul/vol9/iss1/18> (posledno poseten 8.12.2022)].

Каниц, Феликс 1882: Етнографически очерк на българите (глава из книгата „Дунавска България“) – В: *Наука*. Периодично издание на Научно-книжовно дружество в Пловдив, т.2, година II, 1882, кн. 3, Печатница на Д. В. Манчовъ, 257–285. https://books.google.bg/books?id=AETvAAAAAMAAJ&pg=PA267&dq=%D0%B4%D1%80%D0%B0%D0%B3%D0%B0%D0%B9%D0%BA%D0%B0&hl=bg&sa=X&ved=2ahUKewiLzKiCvKb5AhU_Q_EDHR35CCI4FBDrAXoECAy – последно посетен 1.08.2022 г. [Kanis, Feliks 1882: Etnograficheski ocherk na bulgarite (glava iz knigata „Dunavska

Bulgaria“) – In: *Nauka*. Periodichno izdanie na Nauchno-knizhovno druzhestvo v Plovdiva, t.2, godina II, 1882, kn. 3, Pechatnitsa na D. V. Manchova, 257–285].

Кантемир, Дмитрий. 2011: *Описание Молдавии*. (1714 – 1717). Съст. и ред. Н. Л. Сухачев, Санкт-Петербург: Издателство Нестор-История [Kantemir, Dmitriy. 2011: *Opisanie Moldavii*. (1714 – 1717). Sast. i red. N. L. Suhachev, Sankt-Peterburg: Izdatelstvo Nestor-Istoriya].

Кацарова, Райна, Иван **Качулев**, Елена **Стоин** (съст.) 1962: *Сборник Народни песни от Североизточна България* Т.1, отг. ред. Христо Вакарелски, София: Издателство на Българската академия на науките [Katsarova, Rayna, Ivan Kachulev, Elena Stoin (sast.) 1962: *Sbornik Narodni pesni ot Severoiztochna Bulgaria* Т.1, отг. ред. Hristo Vakarelski, Sofia: Izdatelstvo na Bulgarskata akademiya na naukite].

Колева, Атанаска 1973: *Етнографско проучване на с. Старо село, окр. Силистренски*. Дипломна работа, Великотърновски университет „Св. Св. Кирил и Методий“ – Велико Търново, Катедра „Стара и Средновековна история“, научен ръководител Николай Колев, алб.№ 656, ръкопис [Koleva, Atanaska 1973: *Etnografsko prouchvane na s. Staro selo, okr. Silistrenski*. Diplomna rabota, Velikotarnovski universitet „Sv. Sv. Kiril i Metodiy“ – Veliko Tarnovo, Katedra „Stara i Srednovekovna istoriya“, nauchen rakovoditel Nikolay Kolev, alb.№ 656, rakopis].

Маринов, Димитър 1994: *Народна вяра и религиозни обичаи*. Фототипно издание. София: Издателство на БАН [Marinov, Dimitar 1994: *Narodna vyara i religiozni obichai*. Fototipno izdanie. Sofia: Izdatelstvo na BAN].

Микова, Зоя 2021: *Милковица. История-етнография-култура*. Пловдив: Актив комерс, Костенец [Mikova, Zoya 2021: *Milkovitsa. Istoria-etnografia-kultura*. Plovdiv: Aktiv komers, Kostenets].

Попов, Рачко. 1989: *Български празници и обичаи. Пенепруда и Герман*. София: Държавно издателство „Септември“ [Popov, Rachko. 1989: *Bulgarski praznitsi i obichai. Peperuda i German*. Sofia: Darzhavno izdatelstvo „Septemvri“].

Попович, Надежда, Олексей **Романец** 1982: *Молдавский фольклор на страницах русской прессы XIX века*. Штиинца [Popovich, Nadezhda, Oleksey Romanets 1982: *Moldavskiy folyklar na stranitsah russkoy pressy XIX veka*. Shtiintsja].

Чолаков, Васил. 1872: *Български народен сборник*, I част, Болград
[Cholakov, Vasil. 1872: *Bulgarski naroden sbornik*, I chast, Bolgrad].

Зоя Микова
Академия за музикално, танцово и
изобразително изкуство
„Проф. Асен Диамандиев“ – Пловдив
ул. Тодор Самодумов №2
4000 Пловдив, БЪЛГАРИЯ
zoya.mikova@artacademyplovdiv.com

Zoya Mikova
Academy of Music, Dance and Fine Arts
„Prof. Asen Diamandiev“ – Plovdiv
Todor Samodumov 2 Str.
4000 Plovdiv, BULGARIA
zoya.mikova@artacademyplovdiv.com

ТРАДИЦИОННОТО ОБЛЕКЛО ПРИ ВЛАСИТЕ ВЪВ ВИДИНСКО

Сашка Бизеранова

Резюме: Област Видин граничи с Република Сърбия и с Румъния. Хората от тези места са пътували, търгували, комуникирали, опознавали са се и са се женели помежду си. Видинският край се славя със своята етническа пъстрота и многообразие. В региона живеят българи, турци, евреи, цигани и др., а в селата има и многобройно население, говорещо влашки. Освен езикът, през XIX и първата половина на XX в. облеклото е това, което подсказва за различията.

Акцентът е върху спецификите на народните носии при власите, като се разглежда мъжкият, женският и детският костюм.

Ключови думи: народно облекло, власи, Видински регион, специфики

THE TRADITIONAL CLOTHING OF THE VLACHS IN VIDIN

Sashka Bizeranova

Abstract: Vidin District borders the Republic of Serbia and Romania. For centuries, people from these places have traveled, traded, communicated, got to know each other and married each other. The Vidin region has been famous for centuries for its ethnic diversity. The region is inhabited by Bulgarians, Turks, Jews, Gypsies, etc., and the villages have a large Wallachian-speaking population. Apart from the language, in the 19th and the first half of the 20th century, clothing was the one that suggested differences. The emphasis is on the specifics of the folk costumes of the Vlachs, considering the men's, women's and children's costumes.

Keywords: folk costume, Vlachs, Vidin region, specifics

Видинският край от векове се славя със своята етническа пъстрота и многообразие. Във Видин живеят българи, турци, евреи, цигани и др., а в селата има и многобройно население, говорещо влаш-

ки. Освен езикът, през XIX и първата половина на XX в., облеклото е това, което подсказва за различията. В доиндустриалното общество носите изпълняват предимно утилитарни функции, но по цвят, аксесоари, материя, бродерии те насочват към пол, възраст, състояние, етническа принадлежност и др.

Обект на нашето внимание в настоящата статия са женските, мъжките и детските носии при власите във Видинско.

Димитър Маринов изследва стотици селища в България, но за съжаление, нито едно от селата, проучвани от него във Видинско, не е влашко. Стефан Л. Костов спира своето внимание на белодрешковците в Северозапада и включва снимка с празнични носии от с. Капитановци (Костов 1932). През 1951 г. проф. Иван Коев издава „Българска везбена орнаментика“ и в книгата си включва образци на шевици и названия на орнаменти от Видинско, като от влашките села е изследвано с. Антимово, но върху карта, приложена към изследването, са маркирани и с. Кутово и с. Покрайна (Коев 1951: карта). През 1961–1965 г. М. Велева и В. Венедикова проучват редица селища от Видинско, сред които са Сланотрън, Брегово и Гомотарци. Те използват и Архива на ЕИМ при БАН № 302 – II и № 336 – II. В резултат на изследванията излиза книгата „Тъкани и тъкачни техники от Югоизточна и Северозападна България“, в която са включени образци на носии (Велева, Венедикова 1967). През 80-те години на XX в. Маргарита Николова прави обстойно проучване на облеклото и издава монографията „Народни носии от Видински окръг“ (Николова 1983: 176; Николова 1981: 71–104; Николова 1981: 101–122; Николова 1983: 143–162; Николова 1985: 103–118; Николова 1994: 89–137; Николова 2006: 30–49). Впоследствие тя продължава своята професионална работа и изследва различни елементи от костюмите, както и конкретни аспекти – структура, състав, различни видове забраждания, данни за облеклото в народните песни и др. Без да се посочва, че някои села са влашки, те са включени в текстовете или в снимковия материал. Сред изследваните от нея селища влашки са: Раброво, Брегово, Гъмзово, Тополовец, Връв, Долни

Бошняк, Бориловец, Периловец, Градсковски колиби (Николова 1983).

Нито един автор не се спира само и единствено на влашките носии. Във влашките села се наблюдава един единствен тип женска носия – двупрестилчената. В нито едно влашко село няма сукманена носия.

Двупрестилчената носия се среща в четири варианта, които се определят от предната и задната престилка:

- първият – с права предна престилка и права задна престилка;
- вторият – с права предна престилка и набрана задна престилка на едри плохи (фалти);
- третият вариант – набрана предна престилка и права задна (по-рядко срещан вариант – напр. в Делейна, общ. Брегово, Рабово, Периловец, Каниц, Градсковски колиби и Бориловец, общ. Бойница);
- четвърти – с набрана задна и набрана предна престилка (фиг. 1) и (фиг. 2).

Предната и задната престилка, наричани месалени, са тъмни, преобладаващо черни, но се срещат и тъмносини, тъмнозелени, тъмnochерни или кафяви на цвят. В долния край имат ивица, която е орнаментирана най-често с везани флорални или геометрични орнаменти. Поради сложността на изработката, рядко се срещат престилки с втъкани мотиви (напр. от с. Градсковски колиби, общ. Бойница, във фонда на отдел „Етнография“ има вписана кафява предна престилка, с втъкани вертикално разположени цветни орнаменти).

В селищата Бориловец, Периловец, Рабово, общ. Бойница, задната престилка е вълненик, а предната е месалена. В Рабово на задните престилки казват кръцан (когато са ситно набрани), или вълник. Като работно облекло се носи правата задна престилка. Тя е черна, защото цветът е подходящ за ежедневието. Въпреки това и върху всекидневното облекло се използва украса – тънки хоризонтални разноцветни ивици по цялата дължина, а в долния край – широка ивица, нашита с растителни орнаменти. Такива престилки се

срещат в гр. Брегово, с. Косово и с. Гъмзово, общ. Брегово. В Гъмзово е разпространена и червена предна престилка, каквато има и в много български села във Видинско.

Власите в равнината наричат задната престилка *вълненик завёлка*. Тя е вълнена, домашно тъкана, на едри дипли, а понякога е бродирана с конци или е украсена с дребни мъниста. В Неговановци, общ. Ново село, завелката се нарича „*завёлкъ алийасъ ку фелур*“ (превод – задна престилка с разнообразни украси или с пришит велур, т.е. кадифе) и е от вълна, домашно тъкана, с основен цвят – черен, с редуващи се разноцветни ивици.

Вълненикът се среща в целия Видински регион, като преобладава червеният цвят и неговите нюанси. Такъв тип облекло е характерен за цяла Северозападна България. Неговото разпространение води до намаляване на употребата на месалената престилка (Николова 1983: 13).

В село Кутово, общ. Видин, предната престилка се нарича „*алес*“ (или *алиаса* – подбрана) и „стар спик“ (с житен клас). И в двата варианта тя е домашно тъкана. В по-ново време – от средата на XX в., се появяват фъкани престилки. Те са черни, с многоцветни флорални мотиви в долния край, разположени хоризонтално. Названието идва от техниката на украсата в долния край – *фъкане*. В някои села, макар и рядко, се наблюдава използването на сърмена украса върху кадифени престилки (напр. Майор Узуново, общ. Видин).

Най-често правите престилки са едноплати, но има и изключениия, когато са съставени от два плата, съшити по средата с хоризонтален шев (напр. в Раброво). Смята се, че този вариант е по-нов в сравнение с едноплатата. Изработването на надиплената престилка е по-сложно. То изисква повече умения, повече платно, по-сложна техника на тъкане и украса, което навежда на мисълта, че бележи един по-късен етап на развитие на костюма.

Запазването на типа носия с предна и задна права престилка насочва към мисълта за консервативността на населението, защото

тази носия е най-елементарна, най-функционална, а и това се смята за най-архаичното облекло (Николова 1983: 11–12).

В с. Бориловец, общ. Бойница, задната престилка също е на плохи, които обаче са по-тесни от плохите на предната престилка. Те също са разположени вертикално, те са многоцветни и много на брой. В с. Раброво, общ. Бойница, разноцветните вертикални полета са само 3 на брой.

Ризите (къмаша – ед.ч., къмаше – мн.ч.) са памучни, бели, но при власите те имат една специфична синя, сива или бежова вертикална шарка или в много редки случаи шарките образуват едро каре. Празничните носии имат богата украса с дантели и/или шабàк/шебàк (вид дантела, която се получава по времето на самото тъкане на платното). От началото на XX в. има много ризи с мънистена украса, а по-късно и такива с пайети (флутуре). Бродерията най-често е с тъмnochервени конци, затова някъде (с. Кошава, общ. Видин) се среща и уточняващото название „къмаша ку рòшу“ (риза с червено). Когато украсата е с много дантели, тя се нарича „камаше ку иглица“ (с. Неговановци, общ. Ново село). (Инф. Марияна Димитрова, с. Неговановци, обл. Видин); (фиг. 3).

В края на ръкавите, в раменната вставка и на полите на женските ризи има ръчно плетени дантели, а при мъжките – само на полите. При детското облекло почти липсва украса. Бродерията е разположена на гърдите – около пазвения отвор, и на яката, а при жените – и на ръкавите, на гърдите – най-вече при жени кърмачки, и на полите. Цветовата гама при власите е разнообразна. В с. Градковски колиби, общ. Бойница, се среща украса с тъмни конци – тъмнокафяво до черно (напр. ризата с кръстовидна пазва), а в другите селища преобладава червеният цвят в различни нюанси – от бледо червено, през ярко (алено) до тъмnochервено и бордо, а от средата на XX в. се използва съчетанието на жълто и кафяво.

В средата на XX в. проф. Иван Коев отбелязва названия на отделни орнаменти от с. Антимово, общ. Видин. Те могат да бъдат

диференцирани според мястото, което заемат върху дрехите – орнаменти върху пазвата и орнаменти върху полите.

Орнаменти върху пазвата са: „лоза̀ва ку флòре“ – вземо с цвят (по-точно да се преведе с цветя – бел. моя), карòмфил (от карамфил), „дòо нй̀амор де бобòчи“ (два цвята поотделно, но по-правилно би трябвало да се изпише „дой бобòчи“) – везбен орнамент на пазвата на женска риза; „лоза̀ва ку спик“ (букет с житни класове), „лоза̀ва ку скърльòнц“ (вземо с кривици), бисèрика (черква).

Орнамент върху полите – „лър̀уре ку чърчей“ – букет/лаврово клонче с обечки – „испòла“ на влашката риза, „лоза̀ва ку спрънчèни“ (вземо с вежди) встрани над полите на ризата, „ра̀ец“ – патка орнамент от полите на риза и кърка – ед.ч., курч – мн.ч. – „пуйки“ – домашни животни, изобразявани на полите, пасар̀ика – птица – (врабче) – върху полите на риза в с. Антимово, общ. Видин.

Върху престилките се срещат най-вече флорални и геометрични орнаменти. След средата на XX в. се появяват и нови мотиви, напр. чòбу ку флòри (ваза с цветя има и варианти на бродирани кошници с цветя) – извезани с памучни или копринени конци върху предни престилки от кадифе.

Върху някои престилки има извезани житни класове и дребни животинки с много пипала. Това са вьшки, бълхи или гьгрици, които вредят на хората и на реколтата. Подобни елементи има в сръбските везма.

По мъжките огърлета във Видинско трябва да се отбележат още „паяците“ и „мухичките“ (Коев 1951: 46–48; 53, 56; 59, 73, 76). Трудолюбieto при власите, особено в Златорожието (с. Покрайна, Антимово, Кутово, Сланотрън и Гомотарци, общ. Видин), е пословично, а това определя и естествения им стремеж да се запази реколтата. Символите, вградени в шевиците, се свързват и с представите за плодородие и щастие. Сходните географски дадености със сръбските села водят до близки битови условия, пораждат еднакви стремежи, а оттам и мотиви, отразени във везбата.

Геометрични орнаменти се срещат най-често и са най-разнообразни: използват се всякакви линии – „прави, начупени, кръгли, хоризонтални, вертикални и пр., които образуват квадрат, ромб, триъгълник, многоъгълник, разни зигзаги, пречупени линии, звезди и розети“ (Коев 1951: 134).

В с. Неговановци, общ. Ново село, бродерията е с тъмnochервени конци. В това село традиционната бродерия е отстъпила място на по-опростена такава, която се е наложила и в някои съседни или близки села (напр. Винарово, общ. Ново село, което е българско, но отстои на 3 км от Неговановци и двете селища са свързани чрез множество бракове).

От задните престилки (завески) има различни цветове, но най-впечатляващ е цветът руджиноаъс (ръждиво), който се среща само във влашките села.

Връхната дреха, дълга до кръста, при мъжете се нарича „късак“ – „айнъ“ (с. Раброво, общ. Бойница). Връхната мъжка бяла дреха, дълга до под коляното, в Раброво се нарича епънджъ (названието е силно повлияно от названието опанджак) и е без ръкав (фиг. 4). Когато има дълги ръкави, тя се нарича джубйа. Смята се, че опанджакът е наследство от траките (Николова 1983: 27; Сефтерски 1963: 369–403).

Гащите при мъжете могат да бъдат разделени на зимни и летни. Дебелите бели гащи се наричат беневреци/бърнавѐци, летните се отличават с лекотата на материята, белия цвят и широкия крачол. По-старите хора споделят, че през 20-те г. на XX в. тези гащи са били все още използвани масово от влашкото население във Видинско и че е имало гонения срещу хората, които ги използват. Стигало се е до рязане на дрехите и дори до репресии на носителите на традициите (инф. Иван Жуветов). Кенарените гащи се наричат „измѐне“ и са част от лятното облекло. Такъв тип са и мъжките гащи в обл. Долж, в съседна Румъния (Enache, Plesa 1982, фиг. 70 и 76).

Акcesoари

Поясът (бѐте, брѐу) е важна част както от мъжкото, така и от женското облекло. Мъжките пояси са по-дълги и по-широки от женските. Цветовата гама е най-разнообразна. Мъжките пояси могат да са едноцветни, но по-често са шарени, като украсата е с различни линии – вълнообразни, зигзагообразни, прави, но винаги има оформен център и около него симетрично се разполагат изброените видове линии. По-възрастните хора носят пояси с потъмни шарки, а по-младите – с по-ярки. По-богатите мъже опасват и кожени колани, към които се прикрепва нож или друго оръжие, кесийка за тютюн, място за криене на пари и др. (фиг. 5).

При новородените ролята на пояс играе повоят (фашѝе), който задължително трябва да е тесен и дълъг. В с. Неговановци, общ. Ново село, повоят завършва с връвчица, към която има пришито парче плат с формата на круша, напълнено с памук. Върху този крушовиден придатък се бродират кръстчета. В миналото повоят се изработвал от вълна, до 80-те години на XX в. – от памук, а днес се купува готов и има само символичен смисъл – да е дълъг животът на детето, но на практика сега вече не се използва. Според вярванията във Видинско децата не се опасват, докато не се замомят или заергенуват.

На сватбата главата на булката е украсена с „конч“ или луб, което е вид сватбено забраждане и наподобява корона. Тази корона е червена, богато украсена с парички и сребърни брошки. На короната отзад е пришит пешкир – „кърпа де бурунджук“. Самото название е сложно, получено от две думи – българска и турска. Този конч е дар от майката на булката и чрез него се демонстрира материалното положение на рода. Колкото повече парички има пришити върху конча, колкото от по-благороден метал са те, толкова е по-богат родът на младоженката (фиг. 6).

След сватбата жените ходят забрадени. Тези, които са във фертилна възраст, се завързват на рог – „корн“. На хорото на мегдана, на черква или при ходене на гости, влаинките носят кърпи с дълги рес-

ни (чѹкуре). Те са в различни цветове – от яркожълто, до по-пастелно жълто (старо злато или бледожълто), светлосиньо – при по-младите жени, до черно, тъмнокафяво или тъмносиньо – за по-възрастните.

Облеклото се допълва от шапка (капа), кожена, черна или тъмнокафява, с обърната навън вълна. В топлите летни дни на главата се слага кърпа (пешкир), бяла, която предпазва от силното слънце, особено по време на жътва или коситба.

Мъжете обували цървули (опинч), като при по-бедните те първо се носят неошавени, с косъма навън, за да се износят по-бавно. Над тях се навиват навуща – от бял плат. През XX в. все по-често се обуват обувки, но до средата на XX в. ботушите (чѹзми) са голяма рядкост, носени са от ергени или от по-заможни хора. Овчарите и козарите през зимата са носели скѹрне и кѹжине – нещавени кожи от агнета или кози, които се увивали около краката, за да ги предпазят от измръзване и влага.

Жените също носят цървули, а най-често първите им обувки са сватбен дар и имат голяма символика в семейната обрядност (както на сватба, така и на погребение).

Чорапите на власите са домашно производство, вълнени, плетени. Празничните чорапи са много пѹстри, с различни флорални мотиви и с хоризонтални прави или вълнообразни орнаменти. Символите върху чорапите са многообразни, но самите те говорят за топлината на семейното огнище, за мекота и любов. Понякога върху тях има нашити буквени знаци, за които се смята, че са инициали на притежателя им.

Основният фон на празничните женски чорапи е белият или черният, а на мъжките – черен.

Към мъжкото празнично облекло трябва да посочим и ногавиците, а към делничното – навущата (обдѹял/обгѹял – от обе – 2 и дял, т.е. за двата дяла, за двата крака).

Има ли румънско или сръбско влияние върху народното облекло във Видинския край и ако има, в какво се изразява то?

Традиционното румънско облекло се изгражда до средата на XIX в. и има общи черти със старото дакийско и византийско облекло, тъй като Влашко се обособява като отделно княжество през 1290 г. Византийското влияние в изобразителното изкуство и в облеклото се дължи на българското и сръбското влияние, като България и Сърбия играят посредническа роля. Етническите преселения вървят в посока от юг на север, което полският етнограф Доброволски отбелязва в старинните везбени орнаменти в Карпатския регион, откривайки близост с българските и полските везби (като при поляците става въпрос за силезийски планинци, които се свързват с влашките преселения от Балканския полуостров през XIII–XVII в.) (цит. по Коев 1951: 25–26).

Като съставни елементи и структура облеклото на власите във Видинско и на българското население не се различават. При направеното съпоставително изследване се откриха някои различия, които трябва да бъдат маркирани:

- разлика в названията, но в много от отделните назовавания на елементите на носите се долавя българското влияние (напр. епънджă – опънджак, капа, добавката ку иглица, лозăва и др., в други – турско – напр. бурунджук;
- цветовата гама при някои елементи от влашките носии е по-пъстра, по-ярка, като се налагат яркочервеното, яркожълтото, оранжевото или яркозеленото;
- при ризите на власите могат да се отбележат различия в дължината, появата на една втъкана разноцветна нишка (светлосиня или по-тъмносиня, рядко бежова). По-широки са били и крачолите на летните мъжки гащи;
- повече мъниста, пайети и дори включване на украса с монети има при ризите или престилките на влашкото население, в сравнение с тези на българите;
- костюмът на власите във Видинско през XX в. е силно повлиян от този на българското население;

- до по-късно време се запазва традиционното облекло във влашките села, а като време на тотална замяна на традиционното облекло може да се постави средата на XX век;
- през периода на социализма настъпва бърз разпад и промяна в орнаментирането на облеклото, особено на ризите, като се стига до унифициране. При наблюдение и елементарен анализ е видно, че възникването на самодейни колективи към читалища или предприятия води до опростяване на везбата и налагането на шаблони, които не подсказват нито етнически специфики, нито поселищни, нито високи естетически критерии, но все пак бележат един процес, който очертава определен стадий в развитието и появата на т.нар. масова култура;
- допуска се, че свастиките, кукичките (обърнато „S“) в ризата от с. Градковски колиби, общ. Бойница, черният и тъмночервеният цвят са свързани с жените на богомилите. Тези особености се смята, че са наследени от тях и са запазени и предадени през вековете (Коев 1951: 31). Подобни, същите или близки орнаменти се срещат в областите Мехединци и Долж, Румъния (Petrescu, Socoşan, Stoica, Ciobanu 1983: фиг. 11; Epache, Pleşa 1982: фиг. 69), чийто главен град е Турну Северин. През средновековието Северин е българска крепост, което навежда на мисълта за разпространението на еднакви символи и цветова гама в двата региона;
- най-старият везбен елемент – кръстчетата, преминава в свободен „вит“ тип, а геометричните орнаменти приемат т.нар. „влачеща техника“ (ризи от селата Неговановци, Капитановци, Покрайна, Антимово, Кутово, Кошава, Сланотрън, Гомотарци и др.);
- сходният, дори еднакъв бит на българското и влашкото население поражда сходни форми, които се обединяват и съществуват и до днес. Смята се, че животинските и човешките фигури са най-древните орнаменти, които са били бродирани, тъй като мисълта на хората най-първо е била заета с ловува-

нето и със себеподобните. Растителният свят също е бил забелязван, но сравнително късно е възпроизведен като орнамент (Коев 1951: 86);

- везбените орнаменти са характерни за цялостната балканска култура и не могат да бъдат определени като български или влашки. Те се срещат навсякъде и са характерни както за селското, така и за градското население, поради което не може да се разглеждат откъснато;
- везбената орнаментика не може да се изследва на парче (ръкав, пола, пазва, огърле, поли, престилки и др.) Тя се пренася върху възглавници, пешкири, постелки и др. С времето настъпват промени, които водят до олекотяване на облеклото, използване на по-ярки цветове, замяна на вълнените конци с памучни, а по-късно и с копринени, и др., но тенденцията е характерна и за двете групи изследвано население.

Литература

Велева, Мария и Венера Венедикова 1967: *Тъкани и тъкачни техники от Югоизточна и Северозападна България*. София: Изд. на БАН [Veleva Maria, Venera Venedikova 1967. *Takani i takachni tehniki ot Yugoiztochna i Severozapadna Bulgaria*. Sofia: Izd. na BAN].

Велева, Мария 1963: *Българската двупрестилчена носия*. София: Изд. на БАН. [Veleva, Maria 1963: *Bulgarskata dvuprestilchena nosia*. Sofia: Izd. na BAN].

Коев, Иван 1951: *Българската везбена орнаментика*. София: Изд. на БАН [Koev, Ivan 1951: *Bulgarskata vezbena ornamentika*. Sofia: Izd. na BAN].

Костов, Стефан Л. 1932: Белодрешковци в Северозападна България. – В: *Известия на Етнографския институт с музей*. София: Изд. на БАН [Kostov, Stefan L. 1932: *Belodreshkovtsi v Severozapadna Bulgaria*. – In: *Izvesiya na Etnografskiya institut s muzey*. Sofia: Izd. na BAN].

Наследникова, Венера 1974: *История на българския костюм*. София: Наука и изкуство. [Naslednikova Venera 1974: *Istoriya na Bulgarskiya kostyum*. Sofia: Nauka i izkustvo].

Николова, Маргарита 1983: *Народни носии от Видински окръг*. София: ДИ Септември [Nikolova, Margarita 1983: *Narodni nosii ot Vidinski okrag*. Sofia: DI Septemvri].

Николова, Маргарита 1981a: Към проучването на българските невестински забраждания луб, расучал, каица и сокай. – В: *Известия на музеите в Северозападна България (ИМСЗБ)*, 5, 71–104 [Nikolova, Margarita 1981. *Kam prouchvaneto na bulgarskite nevestinski zabrazhdaniya lub, rasuchal, kaitsa i sokay*. – In: *Izvestiya na muzeite v Severozapadna Bulgaria (IMSZB)*, 5, 71–104].

Николова, Маргарита 1981b: За произхода на нагръдника с монети в българското женско народно облекло. – В: *Известия на музеите в Северозападна България (ИМСЗБ)*, 6, 101–122 [Nikolova, Margarita 1981b: *Za proizhoda na nagraadnika s moneti v bulgarskoto zhensko narodno obleklo*. – In: *Izvestiya na muzeite v Severozapadna Bulgaria (IMSZB)*, 6, 101–122].

Николова, Маргарита 1983: Женска риза с кръстовидна пазва от Видинско. – В: *Известия на музеите в Северозападна България (ИМСЗБ)*, 8, 143–162 [Nikolova, Margarita. 1983: *Zhenska riza s krastovidna pazva*. – In: *Izvestiya na muzeite v Severozapadna Bulgaria (IMSZB)*, 8, 143–162].

Николова, Маргарита 1985: Паа – старинна женска прическа от Видинско. – В: *Известия на музеите в Северозападна България (ИМСЗБ)*, 10, 103–118 [Nikolova, Margarita. 1985: *Paa – starinna zhenska pricheska ot Vidinsko*. – In: *Izvestiya na muzeite v Severozapadna Bulgaria (IMSZB)*, 10, 103–118].

Николова, Маргарита 1994a: Към историята на народното облекло от Северозападна България (по данни от фолклора). – В: *Известия на музеите в Северозападна България (ИМСЗБ)*, 22, 183–237, 1 част [Nikolova, Margarita 1994a: *Kam istoriyata na narodnoto obleklo ot Severozapadna Bulgaria (po dannii ot folklor)*. – In: *Izvestiya na muzeite v Severozapadna Bulgariya (IMSZB)*, 22, 183–237, 1 chast].

Николова, Маргарита 1994b: Към историята на народното облекло от Северозападна България (по данни от фолклора). – В: *Известия на музеите в Северозападна България (ИМСЗБ)*, 24, 89–137, 2 част [Nikolova, Margarita. 1994b: *Kam istoriyata na narodnoto obleklo ot Severozapadna Bulgaria (po dannii ot folklor)*. – In: *Izvestiya na muzeite v Severozapadna Bulgaria (IMSZB)*, 24, 89–137, 2 chast].

Николова, Маргарита 2006: Символиката на престилката в българския женски народен костюм. – В: *Символи и знаци в текстилната прак-*

тика и текстилното изкуство. С., 30–49 [Nikolova, Margarita. 2006: *Simvolikata na prestilката v bulgarskiya zhenski naroden kostyum*. – In: *Simvoli i znatsi v tekstilnata praktika i tekstilното izkustvo*. Sofia, 30–49].

Сефтерски, Райко 1963: Ямурлукът в България. – В: *СбНУ*, 369–403 [Sefterski, Rayko 1963: *Yamurlukat v Bulgaria* – V: *SbNU*, 369–403].

Enache, Stefan, Teodor **Pleša** 1982: *Zona etnografica DOLJ*. Editura Sport-Turism, București.

Petrescu, Paul, Elena **Socoșan**, Georgeta **Stoica**, Pavel **Ciobanu** 1983: *Arta populară din Mehedinți*. Drobeta-Turnu Severin.

Информатори

Елита Максимова Костова, с. Флорентин, общ. Ново село, обл. Видин, р. 1955 г., полувисше образование

Иван Тодоров Цветанов Жуветов, р. 1942 г., гр. Видин, с корени от с. Покрайна, общ. Видин, обл. Видин, висше образование, председател на Българо-румънски културно-информационен център в гр. Видин

Марияна Николова Димитрова, р. 1972 г., с. Неговановци, общ. Ново село, обл. Видин, висше образование

Лора Благоева Мишева, с. Кошава, общ. Видин, обл. Видин, р. 1993 г., средно образование, секретар на Читалище „Съзнание – 1925“.

Тихомир Кирилов Асенов, от с. Раброво, общ. Бойница, обл. Видин, и от с. Капитановци, общ. Видин, обл. Видин, р. 1967 г., висше образование

Нелка Кирилова Цоева, р. 1946 г., гр. Брегово, общ. Брегово, обл. Видин, висше образование

Борислав Людмилов Митрашков, р. 1981 г., от с. Флорентин, общ. Ново село, обл. Видин, висше образование

Емилия Иванова Карапанджова, р. 1952 г., с. Раброво, общ. Бойница, обл. Видин, средно-специално образование

Галина Радионова Николова, р. 1952 г., с. Кошава, общ. Видин, обл. Видин, средно образование

Вера Маринова Иванова, р. 1947 г., с. Косово, общ. Брегово, обл. Видин, висше образование

Адриана Асенова Паскова, р. 1961 г., с. Гомотарци, снаха в с. Покрайна, общ. Видин, средно образование

Йоана Йонова Антонова, р. 1947 г., с. Сланотрън, общ. Видин, полувисше образование

Наташа Георгиева Цветанова, р. 1963 г., с. Майор Узуново, общ. Видин, средно образование

Десислава Огнянова Джегова, р. 1973 г., с. Връв, общ. Брегово, висше образование

Николай Тодоров Антонов, р. 1970 г., с. Сланотрън, общ. Видин, висше образование

Сашка Бизеранова
Регионален исторически музей – Видин
ул. „Патриарх Евтимий“ № 84
3700 Видин, БЪЛГАРИЯ
s_bizeranova@abv.bg

Sashka Bizeranova
Regional History Museum – Vidin
84 Patriarh Evtimiy St.
3700 Vidin, BULGARIA
s_bizeranova@abv.bg



Фиг. 1. Празнични костюми от с. Бориловец, общ. Бойница, обл. Видин.
Женските носии са с набрани предни престилки (на фалти).



Фиг. 2. Задни престилки от
Видинско.

Фиг. 3. Женска риза с шебак (дантела, която се изработва при самото тъкане на платното), с ръчно плетена дантела и с нашити цветя, притежание на Калинка Спасова от с. Флорентин, общ. Ново село, обл. Видин. Костюмът се допълва с предна престилка от кадифе, бродирана с разноцветни флорални мотиви, с пояс, с копиринена марама (забрадка), бели чорапи и опинч (цървули).



Фиг. 4. Мъжка белодрешковска носия от Брегово, Видинско. Първата половина на XX в. Фотограф Кръсто Минголов. Снимката е предоставена от Кирил Кунчев.





Фиг. 5. Съвременни детски носии.



Фиг. 6. Конч – сватбено покривало за глава от с. Неговановци, общ. Ново село, обл. Видин, от фонда на РИМ-Видин, Инв. № ВдМЕ 2555.

ТРАДИЦИОННА МУЗИКАЛНО-ТАНЦОВА КУЛТУРА ОТ ВИДИНСКО

Петьо Кръстев

Резюме: Статията се позовава на проведени през 2020 г. проучвания върху фолклорната музика и танци в няколко селища от Видинско – град Брегово, община Брегово, село Врѣв, община Брегово, село Гъмзово, община Брегово, село Косово, община Брегово и село Капитановци, община Видин. Основната идея е проследяване на съвременните варианти на битуване на традиционните форми и процесите на промяна и развитие на старите практики. В аналитичен план се разглеждат взаимодействията и симетриите между музика и танц в единството и неразчленимия характер на фолклорната култура.

Ключови думи: традиционна музика и танци, взаимодействие, регионална култура

TRADITIONAL MUSIC AND DANCE CULTURE FROM THE VIDIN REGION

Petyo Krastev

Abstract: The article refers to research conducted in 2020 on folk music and dance in several settlements from the Vidin region – town of Bregovo, municipality of Bregovo, village of Vrav, municipality of Bregovo, village of Gamzovo, municipality of Bregovo, village of Kosovo, municipality of Bregovo and village of Kapitanovtsi, municipality of Vidin. The main idea is to trace the modern variants of the existence of the traditional forms and the processes of change and development of the old practices. Analytically, the interactions and symmetries between music and dance in the unity and indivisible nature of folk culture are considered.

Keywords: traditional music and dance, interaction, regional culture

Поводът за написването на настоящата статия е теренно изследване на съвременните форми на съществуване на традиционната музикално-танцова култура в няколко селища на Видинско – град

Брегово, село Връв, село Гъмзово, село Косово, община Брегово и село Капитановци, община Видин¹, през месец януари 2020 г. Битуването на фолклорните музикално-танцови практики е свързано с художествената читалищна дейност. Основните интервюта и видео-заснемане на фолклорни хора е от групите към читалищата: НЧ „Съзнание – 1927“ – с. Връв, НЧ „Просвета – 1928“ – с. Гъмзово, НЧ „Просвета – 1927“ – с. Косово². Теренът в с. Капитановци, общ. Видин, е проведен по време на селищно събитие, което обединява зимните празници Йордановден и Бабинден. То се състоя пред сградата на НЧ „Самообразование – 1927“ на 20 януари 2020 г.

Посещението на този район от Северозападна България в началото на 2020 г. е провокирано от последователни интереси по отношение на спецификите на хората и музиката на власите, които са основна съставна част от населението на посочените селища. Сложността на стъпките, динамиката, бързината и „ситните“ движения при формиране на танцовата лексика характеризират особеностите на регионалния стил (Петров 1993: 54–56). Не по-малък интерес провокира и музикалният съпровод на хората, който съчетава диалектните особености на традиционния инструментализъм със спецификите на танцуването. От старинните инструментални практики като свирене на различни видове дудуци и свирки, през цигулковите мелодии и духовите оркестри (банди), музикалните форми преминават към най-съвременните проявления на фолклорната музика – съпровод с акордеон и акомпанимент на клавиър (синтезатор, йоника). Репертоарът се трансформира съобразно спецификите на инструменталната техника и особеностите на музикалното мислене.

¹ Теренното изследване е реализирано от студенти и преподаватели към катедра „Хореография“ при Факултет по изкуствата на ЮЗУ „Неофит Рилски“ – гр. Благоевград през месец януари 2020 г.

² Танцова група към НЧ „Съзнание – 1927“ – с. Връв, с ръководители Десислава Джегова и Емил Джегов, Танцова група към НЧ „Просвета 1928“ – с. Гъмзово, с ръководител Анжела Белдева, Танцова група към НЧ „Просвета 1927“ – с. Косово, с ръководител Росица Кирилова.

Читалището е важен фактор не само за съхраняването на старите музикално-танцови образци, но и за формирането на съвременната представа за регионалния стил и неговите характеристики. Художествената самодейност показва и „рекламира“ оригиналните селищни практики чрез различните форми на изява – концерти, участия на фестивали, събори, художествени филми, телевизионни продукции и споделяне в съвременните социални мрежи, създавайки условия за приемственост и продължаване на традициите. Посочените дейности, които се активизират поетапно от 50-те години на XX век до днес, са основа за последователни творчески интереси към танците на Северозападна България и влашките общности. Елементи на „ситната“ влашка игра, нейната сложност, виртуозност и бравурност, присъстват в художествените произведения на много от големите български фолклорни ансамбли³.

В читалищната дейност на посочените населени места (с. Връв, с. Гъмзово и с. Косово) ярко се открояват два типа хора. Едните се играят от всички, на семейни празници и събития – общоселски събори, неделни хора и др. Другият тип хора се играят само от танцовите формации. Те са свързани с читалищната дейност и с участието на групите в концерти, събори, фестивали и др. В с. Връв танцорите представят този репертоар като творчество, създадено от ръководителите, във връзка с тяхната дейност. „На мегдана не,

³ Примери за творческа интерпретация на традиционни влашки хора и мелодии в музикално-танцови произведения са: „Крайдунавска приказка“, музика Б. Воденичаров, хореография К. Дженов, ФА „Тракия“ (вж.: <https://www.youtube.com/watch?v=hL4moEFzdjA>, 18.09.2022); „Дунавска плетеница“, музика Г. Андреев, хореография И. Иванов, ДФА „Филип Кутев“ (вж. <https://www.youtube.com/watch?v=bSnONWUd4z4>, 18.09.2022); „Дунавски танци“, музика К. Стефанов, хореография Г. Хинов (вж. <https://www.youtube.com/watch?v=nGjVTCVgKCE>, 18.09.2022); „Влаинки“, музика П. Кръстев, хореография Т. Бекирски, ФА „Пирин“ (вж. https://www.youtube.com/watch?v=Gx_7FZaNh-g, от 16,28 мин., 18.09.2022); „Веселие в Златорожието“, музика Г. Генчев, хореография Г. Хинов, ФА „Дунав“ (вж. https://www.youtube.com/watch?v=Gx_7FZaNh-g, 18.09.2022) и др.

само танцовите състави“, са тези които изпълняват този тип хорá. В с. Гъмзово определят посочения тип хорá като елемент на традиции-те от миналото, съхранени чрез читалищната дейност и показвани днес в трансформиран сценичен вариант. Моделът в с. Косово съчетава творческата дейност при създаването на хорáта с определени традиционни практики, като семейни празници на отделни фамилии (празници в домовете, при които всяка фамилия почита определен светец – неин покровител). „По мелодиите са направени стъпки на хорáта... и дядо Паско така им е казвал „ла парете“ (до стената), щото място тогава не е имало и тогава са измисляли тия хорá, така само, само на место“. Формите на танцуване са предпоставка за провокиране на творчески елемент, който се пренася в танцовите читалищни формации.

Друг важен фактор в читалищната дейност и опазването на танцовите традиции е ролята на ръководителя на групата. В посетените места в близкото минало – втората половина на XX век, формациите са водени от селищни музиканти: Никола Вайтишев – с. Връв, известен в миналото изпълнител на цигулка, за който участниците в танцовата формация съобщават, че има правени звукозаписи в Румъния; Мартин Фърнев – с. Гъмзово, който е свирел на дудук и е измислял, „композирал“ (както участниците в терена се изразяват) мелодии за някои от хорáта; Спас Дорков (наричан от танцьорите дядо Паско, бай Паско) от с. Косово – цигулар и певец на влашки песни.

Ролята на музиканта при създаването и формирането на репертоара е израз на неразчленимото музикално-танцово единство, „връзката между музиката и танца, взаимните им влияния и изменения“ (Илиева 1971: 91) като стилов белег на старинните пластове на традиционната култура. От друга страна, дейността на ръководителите е свързана с художествен елемент и „развитието на танца като осъзнато творчество“ (Илиева 1989: 67). Той е изграден върху особеностите на нормативността, „натрупването на единна музикално-танцова енергия“ (Рашкова 2008: 56) в елементите на танцуване

и свирене, но в определени отношения я променя и надгражда. Самите свирачи, „носители на цигулковия народен професионализъм“ (Кауфман 1990: 25), са били много добри танцьори. За това свидетелстват участията им на някои от изданията на Националния събор на народното творчество в Копривщица като изпълнители, които свирят и играят едновременно⁴.

Различните типове инструменти, съпровождащи хората, представят различни модели на музициране. От най-старинните пласто-ве при духовите инструменти – видовете дудуци, до влиянието на европейските музикални модели при цигуларите и духовите музика- (банди).

Най-често цигулковият съпровод е инструментален ансамбъл от две цигулки, понякога с прибавен тъпан. Едната свири мелодия, другата изпълнява хармонико-ритмичен акомпанимент. Типът „хар-монично, вертикално, съвместно мислене“ (Кауфман 1995: 50) се изразява чрез изпълнение на двойни грифове – обикновено квинто-ви, квартови съчетания с активно участие на свободните струни.

Духовата музика е друг пример за съпровод на хора, най-често при селищните и семейни празници – „сватба, панаир рождени и имени дни, неделни хора“ (Кауфман 1990: 23). Като елемент на западноевропейската култура, тя е интегрирана в регионалната тради-ция и с времето се е превърнала в типичен, традиционен, разпозна-ваем за Северозападна България музикален стил.

Най-съвременният вариант за съпровод на хора в читалищните колективи е акордеонът (поякога с придружаващ го клавирен аком-панимент от синтезатор, „йоника“).

Читалищните формации репетират своя репертоар на докумен-тални записи, от своите бивши ръководители и музиканти (Спас Дорков, Мартин Фърнев), запазени в архивите на читалището. Гру-пата от с. Гъмзово доскоро се е представяла под съпровода на Мар-тин Фърнев на дудук и тъпан. В момента използват и направени за-

⁴ Вж. <https://www.youtube.com/watch?v=CZgj-5AVt2A>, 18.09.2022.

писи на мелодиите на отделни хора от съвременни изпълнители на акордеон със съпровод на клавиър (синтезатор). По време на терена в с. Гъмзово присъстваха и музиканти от духовата музика на селото – изпълнител на флигорна, баритон, тъпан. Селищният празник в с. Капитановци, община Видин беше „озвучен“ от духовата музика на с. Антимово, община Видин.

Статията разглежда някои примери на влашки хора, с цел анализ на особености в тяхната структура, формообразуване и връзката им с музикалния съпровод. Посочените образци са условно определени като „мегдански“ и такива, изпълнявани само от танцовите групи – „сценични“. Типологията разграничава различните форми според тяхната функция (празнично танцуване и сценично представяне) и по определени особености в музикално-танцовата форма.

„Мегдански хора“

Сред най-често срещаните влашки мегдански хора са: „Данцу“⁵ („Данец“), „Право хоро“, „Върфяна“⁶, „Гъмзовиана“⁷, „Шира“, „Мъндрели“⁸, „Батута“⁹ и др. Посочените примери се играят и в читалището. Някои от тях имат варианти, които са измислени специално за танцовата група, като например версия на хорото „Батута“ от с. Врџв. При други от тях сценичният формат променя водените хора в такива, които се играят на място, с лице към публиката.

Едно от най-разпространените хора е „Данцу“ („Данец“). Това е мегданско и сватбено хоро. „Това хоро се е играело на сватби... С „Данец“-а от дома на младоженека, отива се при кръсника, при кума

⁵ Информаторите превеждат на български „Данцу“ („Данец“) като „танц“.

⁶ Името на хорото е свързано с името на селището с. Врџв.

⁷ Името на хорото е свързано с името на селището с. Гъмзово.

⁸ Информаторите превеждат на български „Мъндрели“ като „хубавица“.

⁹ Информаторите превеждат на български „Батута“ като удар или глагола „бия“. По всяка вероятност заглавието се определя от характера на основното движение в хорото.

и се обикаля цялото село“. Основен белег е движението само надясно и напред. Микроформата¹⁰ е много близка до правото хорò – четири стъпки – две кратки и две дълги, които се разполагат в три такта или в един такт и половина на размер 2/4, според ритмичния рисунък и темпото на музикалния съпровод. При много бързо темпо (170 удара в минута и по-бързо) и ритмично движение в осмини триоли е три такта (примерът от с. Гъмзово е от този тип). При умерено темпо (около 130 удара в минута) и ритмично движение в шестнадесетини ноти – в рамките на такт и половина (примерът от с. Връв).

Разновидност на „Право хорò“ е микроформата с основни движения – четири стъпки¹¹ или три стъпки – две кратки и една дълга (първата стъпка е с десен крак) в посока надясно, и четири огледални стъпки (първата стъпка е с ляв крак) в посока наляво или на място в рамките на четири такта в размер 2/4. Формообразуващата структура на „симетрията, и то главно огледалната“ (Илиева 2007: 41), е типична за повечето от влашките хорà. В посочения пример разпространената във всички краища на България фраза на „Право хорò“ (три такта в размер 2/4), е „удължена“ с един такт, в резултат на повторението в огледален вид на основната комбинация от движения.

Друго популярно влашко хорò е „Батута“. В традиционния „мегдански“ вид то има следната композиционна структура. Микроформата е съставена от 9 (4+5) такта в размер 2/4. Ритмичната схема на хореографската лексика най-общо изглежда по следния начин: две бързи стъпки (първата наподобява набиване, откъдето може би

¹⁰ Анализът е според въведената от Анна Илиева терминология в нейното изследване: „Теория и анализ на фолклорния танц. Принципи на формообразуването в българския танцов фолклор“ (Илиева 2007).

¹¹ Анализът на микроформите е направен въз основа на най-опростените разновидности на хорàта. Вариантността и вариационността като принцип на усложняване на лексиката не са обект на изследването. Целта е да бъдат показани определени принципи на формообразуването и връзката им със съпровождащата ги музика.

идва наименованието на хорото) в рамките на един такт с трайност четвъртини ноти, и три бавни стъпки в рамките на три такта с трайност половини ноти. При посочените четири такта движението е ориентирано напред. Следващите пет такта с движение назад са съставени от две бързи стъпки в рамките на един такт с трайност четвъртини ноти и четири бавни стъпки в рамките на четири такта с трайност половини ноти. Първата стъпка на микроформата е с десен крак. Действието на огледалната симетрия във формообразуването се изразява в повторение на микроформата от 9 (4+5) такта, но с първа стъпка на ляв крак. Като композиционна структура (макроформа) „Батута“ се играе от две редици, които са една срещу друга. Движението е съответно напред и назад, като по този начин двете редици се приближават и отдалечават. Това отново е проява на огледалната симетрия, чрез пространствената проекция на хорото. В този вид наблюдавахме „Батута“-та на селищния празник на с. Капитановци.

В с. Врџв хорото има и сценичен, създаден от Никола Вайтишев, вариант. Основен фактор при конструирането на микроформата е огледалната симетрия – комбинация от движения, които съдържат основното движение тип „набиване“ (три пъти в рамките на шест такта в размер $2/4$) с десен крак, придвижване в дясно със стъпки, някои от които са кръстосани (още шест такта в размер $2/4$). Същата конфигурация о се повтаря с придвижване вляво, но огледално, с първо „набиване“ (отново три пъти) с ляв крак. Формирането на хореографската структура е в пряка връзка с музикалния съпровод който акцентира върху определените движения с конкретни ритмо-интонационни елементи. На първо място това е трикратно повторение на първи тематичен елемент, съпроводен от три пъти повтаряща се характерна двутактова музикална формула. Следва кръстосаното движение и подчертаването на каденцата в края на танцовата фраза (с провикване от играещите), с която музикалната структура е синхронизирана. Съчетаването на музикалните и танцови елементи и високата степен на синхрон между тях, е резултат от

действието на творческия тип осмисляне на музикално-танцовата форма като структура и единството на нейните композиционни съставни части (Фиг. 1).

Фиг. 1 „Батута“¹²



Различни съвременни варианти на хорото „Батута“ („Батут“) са разпространени и се играят в клубовете за фолклорни хора¹³.

Популярно мегданско хорò в селищната култура на с. Врџв е „Върфяна“ (идва от наименованието на селото). Микроформата на хорото е изградена отново върху принципа на огледалната симетрия – две фрази от по четири такта в размер 2/4. Първата е изградена от шест кратки стъпки с трайност четвъртини ноти (първата с десен крак) вдясно и една дълга стъпка с трайност половина нота, при която се сменя посоката вляво в рамките на четири такта. Същата структура се повтаря по посока вляво и с първа стъпка на ляв крак. „Изявено квадратният строеж“ (Илиева 2007: 74–75) е в основата на формообразуването на фразата. Хорото има вариант – две дълги, две кратки и една дълга стъпка (при последната се сменя посоката) вляво и същото огледално движение вдясно. В демонстрирания от групата пример вариантът съвпада с развитието на музикалната структура на принципа въпрос – отговор (Фиг. 2). В „мегданския“ вариант хорòто се играе като водено (посоката надясно с по-големи крачки

¹² Изпълнение на акордеон.

¹³ Вж. <https://www.youtube.com/watch?v=SbOECaMP1Ik>, <https://www.youtube.com/watch?v=mzd7ZqIAI5k>, 18.09.2022.

от посоката наляво), а в сценичен – на място с лице напред към публиката. „Върфяна“ е разпространено хорò в повечето селища. В село Гъмзово се нарича и „Гъмзовиана“ (по наименованието на селището).

Фиг. 2 „Върфяна“¹⁴



Друго популярно мегданско хорò е „Мъндрели“. То е регионален вариант (варианти) на „Пайдушкото хорò“. В с. Гъмзово хорото има и разновидност „Ширу“, където наименованието се определя от различната мелодия (Фиг. 3, 4).

Фиг. 3 „Мъндрели“¹⁵



¹⁴ Изпълнение на духовата музика на с. Гъмзово.

¹⁵ Изпълнение на дудук, Мартин Фърнев, с. Гъмзово.

Фиг. 4 „Ширу“¹⁶



„Сценични хорà“

При другия тип хорà, условно определени като „сценични“, е много важна ролята на ръководителя, който най-често ги съчинява и в посочените примери е музикант. Като резултат от това, „творческата“ дейност – измислянето и подредбата на определени движения е в единство с музикалния съпровод, приспособяването или създаването на определени мелодии във връзка с танцуването. Това формира специфични музикално-танцови симетрии – общи акценти, припокриване на музикална и танцова фраза, начало и край на хорàта според музиката. Друг важен момент е и осъзнаването на творческия елемент като стимул за развитие на определени музикално-танцови форми. Това се превръща в типичен регионален белег, от една страна, но от друга е фактор за промяна и трансформации на традиционните културни практики. Самите изпълнители подчертават този момент: „Те (ръководителите б. а.) са били не само музиканти... те са си падали и малко композитори“.

¹⁶ Изпълнение на духовата музика на с. Гъмзово.

Творческите процеси се отнасят до различни нива на трансформация на традиционната култура. Едно от тях засяга микроформата – танцова фраза и хореографска лексика. Вече беше посочен примерът за фолклорното хорò „Батута“ и неговата „сценична“ версия. Такъв тип е и хорото „Данцу дадалица“¹⁷ от с. Косово. В основата на първата фигура е микроформата на „Върфяна“ („Гъмзовиана“). Развитието на втората фигура е свързано с „покриване“ на музикалните построения – колена. Хорòто свършва едновременно с края на музикалната фраза, след което фигурите се повтарят периодически в единство с музикалния съпровод (Фиг. 5).

Фиг. 5 „Данцу дадалица“¹⁸



Творческите процеси засягат и промяната в цялостното композиционно изграждане на формата. В някои примери мъжката и женска игра се разделя, като в центъра, на преден план застават мъжете и играят виртуозни движения – комбинации, наситени с кръстосани стъпки, набиване (трополене), стъпка от типа на основното движе-

¹⁷ „Данцу дадалица“ е преведено като хорò „Какичката“.

¹⁸ Изпълнение на акордеон.

ние на „Батута“ и др. Пример за това са хората „Галаону“, „Чуда“ от с. Гъмзово. На заден план женската игра е конструирана като своеобразен „хореографски“ фон (Фиг. 6).

Фиг. 6 „Галаону“¹⁹



Някои от сценичните хора са разработени изцяло като танцови сюити с мъжка, женска част и обща игра. По този начин творческият процес наподобява модела на цялостни, хореографски изградени форми. Такъв тип е сюитата от хората „Алунело“²⁰, играно от мъже и жени, „Мъндрели“, изпълнявано от жени, и „Раца“²¹ – мъжки танц с бавна и бърза част, стъпките на който „наподобяват патешкото ходене с поклащане и повъртване на задните части“ (Щърбанова 2021: 48), изпълнявана от групата на с. Връв. „Играеме отделно жените, отделно мъжете и се въртим. След това жените отпочват „Мъндрели“ и ние се включваме „Раца“ след тях“.

Творческите процеси на създаване на движения, комбинации от движения, хора или форми, които носят белези на хореографско развитие, извеждат на преден план елементи, които акцентират върху художествения, от една страна, и виртуозния, бравурен, специфичен

¹⁹ Изпълнение на дудук, Мартин Фърнев, с. Гъмзово.

²⁰ „Алунело“ е преведено като лешник.

²¹ В превод „Раца“ означава патица.

характер на танцовия стил, от друга. Музиката е важен фактор при формирането на танцовата фраза, структура и акцентите в нея.

Теренното проучване върху традиционната музикална култура на някои селища от област Видин представя определена „моментна снимка“ на съвременното състояние на фолклорните образци. Но от друга страна внимателното вникване в проблематиката на дейностите отваря хоризонти към процеси, които са съществени по отношение на обновлението и трансформациите на различните културни пластове, които оформят спецификите на музикалнофолклорния диалект в многообразието на локалните и регионални особености. Няколко са основните направления, които текстът поставя като изследователски проблеми с перспектива за тяхното бъдещо развитие. Едното е свързано с обновлението на традицията и ролята на творческия елемент. В посочените селища има оригинален модел на припокриване на фигурата на ръководителя на танцовите групи с функцията на свирача и създател – творец на музикални и танцови образци. В този случай интерес представляват белезите на фолклорната нормативност, тяхното запазване или промени. Обновлението води до развитие на музикално-танцовата стилова система и до изграждане на неин съвременен (от втората половина на XX век до днес) вид.

Друг тип проблеми поставят локалния музикално-танцов стил в контекста на съвременно проучване на регионална култура на определена общност в рамките на музикалнофолклорния диалект. Изследователски обект могат да бъдат и процесите на взаимодействие между отделните селища, ръководители и музиканти при формирането на репертоар, белези на музикално-танцовия стил и др. По-масабно проучване би могло да се фиксира върху взаимовръзки между танците и музиката на общността на власите в контекста на националните културни модели на държавите, които населяват – България, Румъния, Сърбия.

Литература

Илиева, Анна 1971: Българските народни танци и тяхната музика. – *Българско музикознание*. Т. 1. София, 91–125 [Ilieva, Anna 1971: *Bulgarskite narodni tantsi i tyahnata muzika*. – *Bulgarsko muzikoznanie*. № 1 Sofia, 91–125].

Илиева, Анна 1989: Народният танц в Югозападна България. – В: *Единство на българската фолклорна традиция*. София: Издателство на БАН, 63–90 [Ilieva, Anna 1989: *Narodniyat tants v Yugozapadna Bulgaria*. – In: *Edinstvo na bulgarskata folklorna traditsiya*. Sofia: Izdatelstvo na BAN, 63–90].

Илиева, Анна 2007: *Теория и анализ на фолклорния танц. Принципи на формообразуването в българския танцов фолклор*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“ [Ilieva, Anna 2007: *Teoriya i analiz na folklorniya tants. Printsipi na formoobrazuvaneto v balgarskiya tantsov folklore*. Sofia: Akademichno izdatelstvo “Prof. Marin Drinov”].

Кауфман, Димитрина 1990: От възрожденската чалгия към съвременните сватбарски оркестри. – *Български фолклор*, № 3, 23–32 [Kaufman, Dimitrina 1990: *Ot vazrozhdenskata chalgiya kam savremennite svatbarski orkestri*. – *Bulgarski folklor*, № 3, 23–32].

Кауфман, Димитрина 1995: Съвременните сватбарски оркестри като дисидентски формации. – *Български фолклор*, № 6, 49–57 [Kaufman, Dimitrina 1995: *Savremennite svatbarski orkestri kato disidentski formatsii*. – *Bulgarski folklor*, № 6, 49–57].

Петров, Красимир 1993: *Български народни танци от Северозападна и Средна Северна България*. София: Просвета [Petrov, Krasimir 1993: *Bulgarski narodni tantsi ot Severozapadna Bulgaria*. Sofia: Prosveta].

Рашкова, Наталия 2008: Свирачи и хороиграчи: музикално-танцово-то взаимодействие. – *Български фолклор*, № 2, 50–59 [Rashkova, Natalia 2008: *Svirachi i horoigrachi: muzikalno-tantsovoto vzaimodeystvie*. – *Bulgarski folklor*, № 2, 50–59].

Щърбанова, Анна 2021: Калуш – между лечението, културното наследство и сцената. – В: *Съвременни теренни изследвания на културноисторическото наследство. Сборник с научни статии*. Съст. Йелис Еролова, Петьо Кръстев, Юлия Попчева. София: Парадигма, 43–50 [Shtarbanova, Anna 2021: *Kalush – mezhdu lechenieto, kulturnoto nasledstvo i stsenata*. – In: *Savremenni terenni izsledvaniya na kulturnoistoricheskoto nasledstvo. Sbornik*

s nauchni statii. Sast. Yelis Erolova, Petyo Krastev, YUliya Popcheva. Sofia: Paradigma, 43–50] – https://kinnpor.uni-sofia.bg/resources/item/download/45_9b517ba719db8fce5d6bd63b4113444b (19.09.2022).

Петьо Кръстев
Българска академия на науките
Институт за етнология и фолклористика
с Етнографски музей
ул. „Акад. Георги Бончев“, бл. 6
1113 София, БЪЛГАРИЯ
petyo_krastev@abv.bg

Petyo Krastev
Bulgarian Academy of Sciences
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum
Bl. 6 Acad. Georgi Bonchev St.
1113 Sofia, BULGARIA
petyo_krastev@abv.bg

OUR RESEARCH NORTH OF THE DANUBE VENTURES SOUTH: CASE STUDIES OF HORA DE POMANĂ AND CĂLUȘ

Liz Mellish, Nick Green

Abstract: This paper presents two case studies of customs from southern Romania that are also found in some villages in northern Bulgaria; the custom of dedicating a dance to a deceased person during a community cultural event, known as Hora de pomană, and the Căluș custom. These have formed part of the authors' ongoing research in Romania into local community calendrical customs that include dancing for over ten years. Although the details of their practice has slowly evolved over the years, they have continued to play a role in local lives and local memory and potentially with the support of the programme for intangible cultural heritage this will continue for the foreseeable future.

Keywords: Romania, custom, community, dance Căluș, Hora de pomană

НАШЕТО ИЗСЛЕДВАНЕ СЕВЕРНО ОТ ДУНАВА СЕ ОТПРАВЯ НА ЮГ: СЛУЧАИТЕ ЪРА ДЕ ПОМАНА И КАЛУШ

Лиз Мелиш, Ник Грийн

Резюме: Тази статия представя два случая от практиката на обичаи от Южна Румъния, които се срещат и в някои села в Северна България – обичаят да се посвещава танц на починал човек по време на културно събитие на общността, известен като *Ъра де помана* (Hora de pomană), и обичаят *Калуш* (Căluș). Те са част от над десетгодишно текущо изследване на танците в календарните обичаи на местната общност в Румъния. Въпреки че при практикуването им през годините някои елементи бавно се променят, те продължават да играят роля в местния живот и местната памет, и с подкрепата на програмата за нематериално културно наследство това би могло да продължи и в обозримото бъдеще.

Ключови думи: Румъния, обичай, общност, танц *Калуш*, *Ъра де помана*

This paper presents two case studies of customs from southern Romania that are also found in some villages in northern Bulgaria along the southern banks of the Danube; the custom of dedicating a dance to a deceased person during a community cultural event, known as *Hora de pomană*, and the *Căluș* custom in its contemporary overlapping contexts. These customs have formed part of our ongoing research into local community calendrical customs in Romania that include dancing, for over ten years. Our case studies combine our two academic perspectives: firstly the anthropological study of people's lives in the present, in the contexts of participation in community events, community dance, music, customs, and traditions and secondly the analysis of community dance examining continuity and structures within organised forms of movement.

Two of the most common contexts for customs within Romania, as well as much of central and southeast Europe and beyond, are within community events such as Saint's day celebrations or other calendrical events, or as house-to-house visits, for example during men's group dance customs or as part of carnival celebrations. Our observations have led us to realise that each custom, ritual or tradition, that has an ongoing life in a locality, is a collection of elements, ideas and themes, each with its own history and interpretation that may overlap with similar or completely different customs or traditions that take place in other locations (see Figure 1). These elements include dance, music, spoken or sung words, sounds, food, dress, and other elements that all change at different rates over time.

We are aware that as outsiders to Romania, and the Balkans in general, we present a different perspective to ethnographic research compared to academics from both countries. We have the advantage of not being inwardly focused on the internally constructed ideas and history. However, being an outsider can sometimes make it difficult for us to reach the inner details, and have discussions that only a native speaker and insider can undertake. In our work, we draw on networking with local participants including many informal discussions as well as locally

published works (monographs and local histories), local social media as well as the work of dance practitioners and researchers, and we use these resources to frame our interpretation in a wider perspective.

Hora de pomana – dancing in memory of a deceased person

Our first case study is the custom of dedicating a dance in memory of someone who has died. This custom is known as Hora de pomană (or Joc de pomană) in southern Romania. Hora de pomană takes place usually during a community cultural event such as the Easter ball or the local church Saint's day. It is organised by the relatives of the deceased person who pay the musicians and provide the essential items for the custom.

The authors were first introduced to this custom in the village of Svinița in the southern Banat region during fieldwork at Easter in 2013. Following this introduction, the authors started to explore this custom further, discovering that there were few academic publications available in Romania on this subject. Their chapters in the book "Easter customs in Svinița" published in 2015 are a record of various aspects of the fieldwork, where they attempt to contextualise their experience by drawing on resources available at that time regarding Hora de pomană and other customs connected to the giving of Pomană over a wider region (Mellish 2015)(Green 2015).

During the following years we have collected many resources connected to the customs of dedicating a dance for a deceased person and more widely, other customs connected to the memory of those who have departed this world. These included available academic articles, local media reports and an extensive analysis of videos of events posted on YouTube, together with informal interviews with people from villages in the Banat region of southwest Romania, and conversations with other researchers and local choreographers.

Our research has revealed that this custom is still common in Romania in the area of the southern Banat mountains, the counties of Mehedinți and southwestern Dolj (what might be termed "Oltenian" in terms of

region and dialect), as well as south of the Danube in northeastern Serbia, and northwest and central northern Bulgaria predominantly in the regions with Vlach people (see Figure 2). Even in the city of Timișoara on several occasions we have seen a Hora de pomană danced as part of performances in memory of key people without any explanation, as members of the local community are familiar with this custom.

Pomana mortului

Dedicating a dance in memory of a deceased person is part of a wide complex of post funeral customs collectively known in Romanian as *pomană mortului* that exist within, and beyond, the area mentioned above. The observance of these customs is linked to the strong beliefs in the life beyond this world (*lumea din acolo*) among Romanians and associated people. The Romanian term “pomana” refers to an offering made according to the Christian faith for the forgiveness of sins and salvation of the soul, often translated in English as giving “alms” “charity” or “dole”. According to the Romanian dictionary, this term comes from Church Slavonic *пoмнѣнiю*. Pomană can be given for the dead, the living or the pig that is ceremonially killed for Christmas (*pomană porcului*) (Mellish 2015: 64). In the case of a deceased person, their relatives believe that giving pomană will ensure that their loved one make a smooth transition from this world to the world beyond where they will live peacefully.

As Kligman summarises: “The cycle of death-related practices culturally encodes norms of social behavior that associate the self and society. It also associates the living and the dead. The latter, although out of sight, are never completely out of mind. Their memory is honored periodically through the observances of calendar as well as through life-cycle rites.” (Kligman 1988: 214).

Kligman mentions the two time cycles involved in giving pomană for the dead; the life-cycle commemorations take place at fixed intervals starting from the date of the funeral, whereas the second cycle is linked

to the calendrical celebrations in the village. The celebration of Hora de pomana most often takes place during the latter, at the ‘bal’ held on the second day of Easter, at Pentecost (Rusalii) or during the village saint’s day celebrations.

Hora de pomană – more specifically what happens (based on our experience in Svinița)

The dance for Hora de pomană is generally the local community chain dance, most often a form of Hora, but in the Banat mountains this is replaced by Brăul which is structurally and functionally closely related to Hora, however, is also recognised as a men’s chain dance in the social repertoire thus the name Brăul. During this dance close relatives of the deceased take the positions at the two ends of the line of dancers, with a third relative enters in the middle of the line. Certain objects are integral to all rituals involving giving alms (pomana) to the dead such as candles to light the way to the other world and food and drink for the journey. During the Hora de pomană each of the three relatives hold several candles usually wrapped in scarves, a plate with ritual bread (colaci) (sometimes with twigs or tree branches inserted in them), or sweet cakes with nut paste (coliva) or homemade cakes and a bottle of plum brandy.

The family pay the musicians to play a specific melody for the dance, usually one of the deceased favourite tunes. The candles are lighted ready for the dance to begin as a way of signifying the presence of the dead among the living (Giurchescu, Boland 1995: 25). The dancers start to move to the music, making three circuits of the dance space. Then the musicians stop playing and the leading dancer shouts; ‘This dance is given in memory of (person’s name)’. All present reply ‘may he rest in peace’. This sequence is repeated three times (also see Giurchescu, Boland 1995: 25). Once Hora de pomană is finished the dancing continues by following the usual cycle of dances for the location concerned (Rakočević 2015: 2).

The above description is based on the Hora de pomană we attended in the village of Svinița. In other locations, and especially in villages in

northeastern Serbia a more elaborate range of props is used – portraits of the deceased, flowers, decorated tree branches or embroidered cloths and towels with sweets, pieces of mirror, and other ornaments (Mellish 2015: 76).

Hora de pomană and associated customs

In 2021 Hora de pomană was added to the Romanian National Inventory of Active Intangible Cultural Heritage Elements. The supporting document for this application, written by Emil Țîrcomnicu, is based on recent information collected by local ethnographers in southern Romania and Banat regions in collaboration with locals: priests, teachers and other individuals (Țîrcomnicu 2021: 9). This report lists villages in which the custom of Hora de pomană (in various iterations) has continued to be practised in recent years (broadly 2014 to 2021) or has been retained within living memory.

Parallel to Țîrcomnicu's survey in southern Romania, Pavlin Orlovski has undertaken a detailed ethnography of customs connected to the giving of pomana for the living in northwest and north central Bulgaria that he published in a recent paper „Помана за жив” – *танцът като надежда за “оня” свят* (Orlovski 2022).

Both these works reflect the complexity and interweaving of a wide range of practices involving giving pomana within southern Romania and northern Bulgaria, including those that continue to take place regularly and those elements that are retained in the memories of locals.

I will attempt to provide a brief unraveling of some of these complexities and entanglements that exist in locals' memories, especially between names and actions. Firstly, the local names used to refer to these customs are not always linked to the actions that take place. In particular, the custom of dedicating a dance in memory of a deceased person is known by a range of names. In Romanian language these include: Hora de pomană, Horele de pomană, Joc and Jocul de pomană, Hora morților, Doina de pomană, Hora de doliu, Hora-ndărăt or Hora înapoi. Terms I

have come across when searching literature and media in Serbia and northern Bulgaria include *Ora de pomana*, *Hora de pomana*, *Hora Morții*, *Коло за мртве – помана на живо*, *помана приживе* (*pomana de viu*), *namenjuvanje*, and *delenje* (*delene*) *ora*. However, some of these names are also used to refer to customs connected with the memory of the dead that do not include dancing.

Secondly, the custom of dedicating a dance in memory of someone who has died during a community cultural event is often entangled in local's memories and published literature with other post-funeral customs, especially as certain elements are frequently shared between these customs (see Figure 3). These customs include: dancing or playing music beside a grave, the custom of freedom of the dance (*slobozârea jocului*) that takes place at the end of a period of mourning and marks the re-entry of the relatives of the deceased into 'normal' life (Mellish 2015: 66–67), a wedding of the dead (*Nunta mortului*) – a mock wedding that is held for a young unmarried person who dies and *pomana* for the living (*Pomana de vie*) which takes place at the request of a person who is still living most often in cases where the person has no living relatives or those that are still alive but want to be remembered in the future after they die (see Orlovski 2022: 100 citing (Vakarelski 2008: 294)).

In particular, the interrelationship between a 'wedding of the dead' *Nunta mortului* and *Hora de pomana* is very complicated. According to Stahl 'the most fundamental fact of a man's life is marriage. To die unmarried is to die dangerously, for the most important part of life has not been fulfilled' (Stahl 1983: 160). There are very many variations and details of this custom that are beyond the scope of this paper. A full mock wedding that follows the complete course of a normal wedding can only take place once, whereas dedicating a dance (or in Romania a slow song called a *Doina*) for a deceased person can be done at any suitable occasion for the giving of *pomana*. However, there are many 'hybrid' versions of this custom that involves some combinations of elements of the complete wedding custom and that takes place especially in villages in

the countries of Mehedinți and Dolj in memory of a young unmarried person who dies (Țîrcomnicu 2021: 9).

Customs, such as those described above, that may or may not have been separate (distinct) in the past, have become more and more entangled over time, but in the case of Hora de pomana the major reason that this has continued to be organised in the geographical area of southern Romania, northern Serbia and northern Bulgaria is to honour the memory of the dead who although ‘out of sight, are never completely out of mind’ (Kligman 1988: 214).

Căluș – context and distribution, relationships to other customs and locations

The tradition

Our second case study is the Căluș a custom that incorporates men’s group dances. Căluș is practiced approximately within the agricultural area west of Bucharest extending until the Carpathian foothills and south to along the Danube. We have been researching Căluș for around fifteen years using a perspective that examines the current overlapping contexts of Căluș. We have made a survey of recently referenced or active Căluș in villages based on our fieldwork, combined with published resources and YouTube videos, which is available on our website (Mellish and Green 2020c).

The Căluș custom takes place at Pentecost in Romania which is also the pre-Christian time when evil fairies known as iele (“them”), are believed to be active. These iele are very similar to other European ideas of evil spirits. The role of the Căluș custom is to protect from sickness caused by these evil fairies through dances, the use of wormwood and garlic, and on occasions by performing the healing ritual. In the Romanian church, Pentecost is called “Rusalii” and relates only to the time of year from the Christian calendar and generally is not used as the title of customs such as Căluș.

The healing ritual of Căluș has long been a subject of academic interest and conjecture. The earliest documentation of Căluș by Dimitrie Cantemir (1673–1723) only dates from the early 18th century and was published in the late 18th century after his death (Cantemir 1909(1771)), and at best this is only a short description. However, there have been many attempts to extrapolate backwards based on supposition in order to claim a previously widespread origin, or link to archaic festivals, typically this is to an archaic Dacian or Thracian custom, or the Roman Rosalia festival, or to particular ethnicities. Kosarov (2010: 19) discusses the ideas of Roman versus Slavic origins, Iliev (2008: 31) gives an example when ethnicity becomes a problem in that it may not be a “Bulgarian” ritual, and Arnaudov (1920: 154–156) while discussing Dionysius and Rusali from southwest Bulgaria lists Căluș as a derivative. Neagota and Benga, religious anthropologists at Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, eloquently discussed these folklorist archaeologies:

“The problem with the 18th-19th century mentions of Calus is [...] most of all, their generic character. And just as in the case of other customs, calendrical or familial, these *sui generis* ethnologists, instead of giving detailed ethnographic descriptions of the Calus-es they might have witnessed, they delve in the exploration of the historic origins (Roman, Dacian, Greek etc.) of the custom.” (Neagota, Benga 2010: 203).

“It thus has been used as identity argument in various ideological discourses: pan-Romanic Latinizing nationalism, both illuminist and romanticist; autochtonist Dacianizing or Thracianizing nationalism, from the romantic writers, to ethnicist interwar mystiques, and to Dacian and “voivodal” national-communism of the “golden era” ” (Neagota, Benga 2010: 202).

Most academic writings on Căluș focus on the ‘healing’ ritual (for example the classic references (Vuia 1922; Știucă 2009), and attempt to connect this with other spiritual and magical customs, almost to the point of neglecting the rest of the bundle of elements included in this custom and the ways that Căluș is continuing in communities today. Căluș as a

custom is dependent on “dancing”, so without the dance content there is no custom. In this paper, I only consider the “dance” element of the custom and aim to situate this in the wider context of dancing within customs.

House-to-house traditions are still common in Romania, they are done for payment in money or gifts and have some form of performance: a folk theatre, songs, zoomorphic characters, or a team dancing. The Căluș is also a custom that goes from house-to-house, where payment or presents are received at each house where the Călușari dancers perform (see Figure 4). At each house a number of dances are performed, but it is unlikely that the “trance” and healing ritual has ever been performed at every location so is not the central feature of the custom. In general, Căluș is similar to many other customs in Romania, although most of these take place at New Year (Mellish, Green 2022a) or carnival time (Mellish, Green 2020a) rather than at Pentecost. Within Romania, Căluș is still performed in many locations as a village house-to-house practice which shows that the custom is still active however, the ritual healing aspect is no longer needed in this modern world as the context for the custom changes. Regarding the examples of the custom in Bulgaria, it seems the house-to-house tradition of Căluș (Kalush in official transliteration from Bulgarian script) finished in Bulgaria immediately after the Second World War leaving a few examples preserved as a dance performance. In 2019 we were in the village Harlets for their festival and in discussion with the last living dancer from the 1995 dance team we learnt that in his childhood the Căluș would practice their custom through the village, but this stopped during the Second World War and only happened once following the war, after which the practice became fossilised in the performance we now see.

Căluș also appears on the stage at local festivals in Romania and in a choreographed form as part of the program for dance ensembles. This choreographed form takes the more complex dance step patterns that are local to Olt county to create elaborated staged versions. The simpler

forms, such as those from along the Danube, are not presented in choreographed form.

The “beautiful” men’s group dance

The basic arrangement for dancing Căluș is the same as for men’s dancing in many other customs, the dancers circle in single file around some ritual or central focus, generally holding a stick or sword in the right hand (see Figure 5). This practice of holding a stick or sword is common in very many customs, a feature that leads easily to the form of dancing without a physical connection between the dancers. In Romanian men’s dances the most basic dance form is walking in single file around the circle holding a stick. Figures are mostly danced in place and include spur clicks, jumps and stamps.

In order to understand men’s group dancing in general and within the Căluș custom it is necessary to understand the concept of the “beautiful” (the organised, mostly unmasked, in unison characters) in contrast to the “ugly” (masked, noisy, rabble characters). This distinction is very evident in Romania, however it is not restricted to Romania.

Examining Romanian men’s group dances, both from within customs and de-ritualised versions, from the perspective of the “beautiful” reveals that,

1. The dance form associated with the “beautiful” is common throughout Romanian-speaking communities.
2. This is a separating factor between the two parallel forms of men’s dances; the men’s “group dance” which is common within customs and the chain dance repertoire which is particularly common in the social repertoire (such as Brâul).

The “ugly” characters are also common throughout Romanian customs in many forms. The characters with masks and bells, not so different to Bulgarian Kukeri, might participate in some coordinated movements in a circle and often hold a wooden sword, but they do not usually perform dance step patterns and figures in unison in the way of the “beautiful”, or participate in rituals for health.

This perspective clarifies the confusion between the “beautiful” Căluș and other men’s dance traditions and the kukeri custom at carnival time which is part of a tradition involving “ugly” masked men in a noisy and disorganised performance.

As part of a larger project in 2022 (see Mellish, Green 2022b) I collated data available from publications and video recordings in order to examine the men’s group dancing associated with this particular dance form – the un-masked “beautiful”, dancing in unison, in single file in a circle studying this from the perspective of the dance, independently from a custom or other context. The men’s group dances in this form can be broadly divided into four main dialects, but connecting these via the “dance form” deviates from the contemporary academic view which is based primarily on the known aspects of the customs within which they are danced that identifies these as separate traditions. There are examples of this dance form within the complex of customs that are still prevalent in Moldavia, Transylvania and southern Romania (see Figure 6),

1. Căluș from southern Romania, a Danubian tradition at Pentecost.
2. Călușeri from Transylvania, a New Year custom that is now without a ritual basis and has declined in central Transylvania over the past century.
3. Căluți or Căiuți from northern Moldavia that are largely performed for entertainment at the New Year, and because of this the dance repertoire has been expanded and adapted however, there remains traces of the basic dance form. In the old form the dancers hold a representation of a horse’s head, which has developed in many locations to become a full-sized frame horse.
4. The “Irozii” which is a New Year dance custom in Bucovina is clearly related to the same dance form, but they have taken the title from the New Year tradition of the “Herods” and are also danced at both customary and social occasions.

There is a surprising similarity in motifs utilised in all these regions, but there are also a number of different options for the “resting” figure

and additional adaptations. There is also a commonality in the name of Cal which suggests a common ancestry, with a linguistically Latin origin.

Căluș mirrored across the Danube

This form of men's dance is very common north of the Danube in Romanian-speaking communities, but rare in directly neighbouring and co-located ethnicities although, some similar forms of men's dance can be seen in the southern Balkans.

From accounts written in the late 19th and early 20th century, when living memories stretched back to the early 1800s, it seems clear that Căluș (Kalush in official transliteration from Bulgarian script) in its ritual form that was practised in villages in northern Bulgaria. For example Marinov (late 19th century) documented traditions that took place during rusali in villages in many regions of Bulgaria. Marinov observed that in Bulgaria most Kalushari were from the Wallachian villages along the Danube: eastwards from Lom to Svishtov and Ruse regions with some accounts from Tutrakan, Silistra, and Orhani regions (Marinov 1981: 650). In recent decades there are a few active teams in Bulgaria that we have seen presented at the National Folklore Festival in Koprivshitsa or can be found on YouTube (Mellish and Green, 2020b). It seems that villagers in northern Bulgaria use the terms Rusali or Căluș interchangeably (Marinov 1981: 641), reflecting a bilingual usage of Rusali from the Slavic term for their customs at this time of year.

We use an analytical method of recognising “themes” for the dance figures, motifs or concepts and then identify these themes as presented in different ways in different performances, contexts or locations. This is opposed to dance analysis methods based on notating the exact step patterns or determining the mathematics of structure in the assembly of motifs. There are of course many situations where motifs or structure are stable concepts in a dance; however, starting from a “theme” is flexible and does not require the first stage of analysis to be a detailed notation. This is currently work-in-progress towards a comprehensive analysis,

but to demonstrate this perspective we presented a few examples with associated short video clips.

One theme in Căluș is dancing in pairs which was recorded in 1938 by the Egyptologist Amice Calverley (Calverley 1938; 1946). The same interpretation of this theme can now be seen in Giurgîța in Dolj, Debovo and Cherkovitsa in northern Bulgaria.

In many ways the Căluș from Zlatia, Belene and Harlets resembles those found in Dolj county in southern Romania. As Iliev comments,

“The Northern part of the country, the Danubian plain, mostly in areas where a Romanian-speaking population was also represented in the past [...] Western version is close to the ritual in Southern Oltenia and especially Dolj county in Romania.” (Iliev 2008: 37).

One example of a “theme” which uses a faster step pattern travelling around the circle making gestures with the stick can be seen in both Dăbuleni (Dolj county, Romania) and Zlatia (Montana county, Bulgaria). More generally these groups all have a figure that is based on two walks, then move the right foot out to the side, closing it to the left foot on the last beat. This motif-based figure is quite universal, and even can also be seen in the repertoire of Irozii from Bucovina in the very north of Romania.

Further to the East around Giurgiu, Căluș is a mix of the typical figures and melodies and some unusual themes that are not so perfectly in unison and include basic springing steps and crouching in lines, for example at Comasca, Branișteea. The Căluș stage performance from Ovcha Mogila (Veliko Turnovo) starts with a similar springing step. This stage presentation from Ovcha Mogila was clearly related to Căluș in the healing ritual, and the men’s unison dance, but there are some choreographic features that are not typical – the knocking of sticks on the ground for percussive effect, the clashing of sticks over the sick person, the generally geometrically stage arrangement – from an outsider’s perspective this looks to be the work of a choreographer. It almost appears that similarities can be seen in some of the dancing between the team around Giurgiu and the Kukeri from Yambol region. The history and

dance variations of Kukeri groups are outside my knowledge so we are unable to comment further.

Conclusion

As people move from villages to urban areas, and due to political interdictions especially in the post second world war period, customs ceased to be practised regularly in villages. Often in these situations what is retained in people's memories may be a combination of several earlier customs. Elements are forgotten and customs that are passed on from generation to generation may lose their original meanings or gain new meanings.

In the cases of Căluș and Hora de pomană in southern Romania these customs continue to be practised as calendrical customs within the local communities. In some villages these have maintained a continuous history, in others there are gaps in the history of their practice but they have been revived within living memory. The versions that take place today may not be totally identical to what took place fifty or a hundred years ago, but the important factor is that they continue to play a role in local lives and in local memory and potentially with the programme for intangible cultural heritage this may continue for the foreseeable future.

We have attempted to contextualise the current practices of Căluș and Hora de pomană with respect to the widespread continuing customs north of the Danube in Romania. Whilst there may be a deeper history to these customs, the lack of any evidence illudes scientific analysis beyond speculation. In terms of the current practices in southern Romania we can see a mirroring south of the Danube, thus suggesting a more recent connection rather than an archaic connection.

References

Арnaudов, Михаил 1920: Студии върху българските обреди и легенди. Кукери и русалии. – *Сборник за народни умотворения и народопис*, 34. София: БАН, 3–245 [Arnaudov, Mihail 1920: Studii varhu bulgarskite obredi i legendi. Kukeri i rusalii. – *Sbornik za narodni umotvoreniya i narodopisq* 34. Sofia: BAN].

Козаров, Киро 2010: *Руслии*. Скопје: Македонска реч [Kosarov, Kiril 2010: *Russali*, Скопје: Makedonska reč].

Маринов, Димитър 1981: *Избрани произведения: Народна Вяра И Религиозни Народни Обичаи, том I*. София: Издателство наука и изкуство [Marinov, Dimitar 1981: *Izbrani proizvedeniya: Narodna Vyara I Religiozni Narodni Obichai, Tom I*, Sofia: Izdatelstvo nauka i izkustvo].

Орловски, Павлин Н. 2022: Помана за жив танцът като надежда за оня свят. *Списание „Пътят към познанието“*, 99–118 [Orlovski, Pavlin N. 2022: Pomana za zhiv tantsūt kato nadezhda za onya svyat. *Spisanie „Pūtyat kīm poznanieto“*, 99–118].

Calverley, Amice 1938: FF4404 *The Romanian Calusari DVD*. Folktrax.

Calverley, Amice 1946: Notes on the Calușari dancers of Roumania. Recorded by Cine-camera in remote villages in the wheat- and maize-growing plains of Walachia. *Man*, 74, 85–88.

Cantemir, Dimitrie 1909(1771): *Descrierea Moldovei*. Berlin: Biblioteca Soccec.

Giurchescu, Anca 1972: Funcționalitatea dansurilor funebre în concepția populară. *Folclor Literar* (1969–70), III, 121–128.

Giurchescu, Anca 2015: Field research in Svinica/Svinița, a community bridging both shores of the Danube: Comments across four decades. In: *Dance, field research and intercultural perspectives: The Easter customs in the village of Svinița*. Selena Rakočević & Liz Mellish (editors). Pančevo: Selena Rakočević, Kulturi centar Pančevo, 23–46.

Giurchescu, Anca & Bloland, Sunni 1995: *Romanian traditional dance: A contextual and structural approach*. Mill Valley, California: Wild Flower Press.

Green, Nick 2015: Placing of Svinița's (Serbian: Svinica) identity as seen from the perspective of community dance culture. In: *Dance, field research and intercultural perspectives: the Easter customs in the village of Svinița*. Selena Rakočević & Liz Mellish (editors). Pančevo: Selena Rakočević, Kulturi centar Pančevo, 115–134.

Green, Nick 2023 Forthcoming: Romanian Men's Dances: Customs, Choreography and Connections. In: *Music and dance in southeastern Europe: gender and sexuality, virtual communication and legacies of Empire – 8th Symposium of the ICTM Study Group on Music and Dance in Southeastern Europe*. Akat, Abdullah, Mellish, Liz & Green, Nick (eds.) Istanbul, Turkey: ICTM Study Group on Music and Dance in Southeastern Europe.

Iliev, Ilya 2008: The reconstruction of Căluș in a Bulgarian village. *Mar-tor*, 13, 27–38.

Kligman, Gail 1988: *The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics and Popular Culture in Transylvania*. Berkeley: University of California Press.

Mellish, Liz 2015: Joc de pomană : dance for commemorating the dead in Svinița and beyond. In: *Dance, field research and intercultural perspectives: the Easter customs in the village of Svinița*. Selena Rakočević & Liz Mellish (editors). Pančevo: Selena Rakočević, Kulturi centar Pančevo, 61–90.

Mellish, Liz & Green, Nick 2020a: Crazy week, the disorganised and the organised: Fărșang and “inverted” weddings in the Banat mountains In: *Music and dance In southeastern europe: Migrations, carnival, sustainable development*. Tvrtko Zebec, Liz Mellish, & Nick Green (editors). Zagreb, Croatia: International Council for Traditional Music Study Group on Music and Dance in Southeastern Europe, Institute of Ethnology and Folklore Research, ICTM Croatia National Committee, 132–144.

Mellish, Liz & Green, Nick 2020b: Kalush teams in Bulgaria. <https://eliznik.org.uk/kalush-teams-in-bulgaria/>.

Mellish, Liz & Green, Nick 2020c: Lower Danubian Călușari. <https://eliznik.org.uk/traditions-in-romania/traditional-dance/ceata-mens-group-dances/ritual-stick-dances/southern-romanian-calusari/>.

Mellish, Liz & Green, Nick 2022a: Men's dances in Moldavian New Year customs. <https://eliznik.org.uk/traditions-in-romania/traditional-dance/ceata-mens-group-dances/ritual-stick-dances/mens-dances-in-moldavian-new-year-customs/>.

Mellish, Liz & Green, Nick 2022b: Men's group dances in customs and rituals. <https://eliznik.org.uk/traditions-in-romania/traditional-dance/ceata-mens-group-dances/ritual-stick-dances/>.

Neagota, Bogdan & Benga, Ileana 2010): Căluș and Călușari. Ceremonial Syntax and Narrative Morphology in the Grammar of the Romanian Căluș. *Archaeus. Études d'histoire des religions* XIV, 197–227.

Petac, Silvestru 2012a: Forme și semnificații ale unui ritual coregrafic post-funerar din Valea Dunării: Hora de pomană. *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*, 99–110.

Petac, Silvestru 2012b: Hora de pomană – metonymic symbol of the dead one's wedding. In: *From field to text and dance and space: Proceedings of the 24th symposium of the ICTM study group on ethnochoreology, Cluj, 2006*. Elsie Ivancich Dunin, Anca Giurchescu & Csilla Kőnczei (editors). Cluj, Romania: The Romanian Institute for Research on National Minorities, 79–86.

Rakočević, Selena 2015: Writing movements and music: hora de pomană in ethnochoreological/ethnomusicological narrative. In: *Dance, narratives, heritage: 28th symposium of the ICTM Study Group on Ethnochoreology, Korčula, Croatia 2014*. Elsie Ivancich Dunin (editor). Zagreb, Croatia: Institute of Ethnology and Folklore Research; ICTM Study Group on Ethnochoreology, 3–8

Stahl, Henri 1983: *Eseuri critice despre cultura populară românească*. București: Editura Minerva.

Știucă, Narcisa Alexandra 2012: “Dancing with death” (Romanian initiation rites in post-funeral context). In: *From field to text and dance and space: Proceedings of the 24th symposium of the ICTM study group on ethnochoreology, Cluj, 2006*. Elsie Ivancich Dunin, Anca Giurchescu & Csilla Kőnczei (editors). Cluj, Romania: The Romanian Institute for Research on National Minorities, 95–100.

Știucă, Narcisa Alexandra (editor) 2009: *Călușul, emblemă identitară*. București: Editura Universității.

Știucă, Narcisa & Teodorescu, Florian 2008: “Dansând cu Moartea” (Rituri românești de inițiere în context postfunerar). In: *Studii și comunicări de etnologie*. Ilie Moise (editor). Sibiu: Editura Imago, Academia Română. 7–12.

Țîrcomnicu, Emil 2021: National Inventory of Active Intangible Cultural Heritage Elements – Hora de pomană. Inventarul elementelor vii de patrimoniu cultural imaterial. Institutul national al patrimoniului. <https://patrimoniu.ro/images/imaterial/pomana/hora-de-pomana.pdf>

Vuia, Romulus 1922: Originea jocului de călușari. In: *Dacoromania: buletinul „museului limbei Romane”*. Pușcariu, Sextil (editor). Cluj: Institutul arte grafice Ardealul, 216–254.

Liz Mellish
Independent researcher
ICTMD Study Group on Ethnochoreology,
ICTMD Study Group on Music and Dance in Southeastern Europe
London, THE GREAT BRITAIN
Timishoara, ROMANIA
eliznik@eliznik.org.uk

Лиз Мелиш
Независим изследовател
Международен съвет за традиционна музика и танц,
група за Югоизточна Европа
Лондон, ВЕЛИКОБРИТАНИЯ
Тимишоара, РУМЪНИЯ
eliznik@eliznik.org.uk

Nick Green
ICTMD Study Group on Ethnochoreology,
ICTMD Study Group on Music and Dance in Southeastern Europe
London, THE GREAT BRITAIN
Timishoara, ROMANIA
eliznik@eliznik.org.uk

Ник Грийн
Независим изследовател
Международен съвет за традиционна музика и танц,
група за Югоизточна Европа
Лондон, ВЕЛИКОБРИТАНИЯ
Тимишоара, РУМЪНИЯ
eliznik@eliznik.org.uk



Fig. 1. Summary of the generic elements in a custom complex (author Liz Mellish).

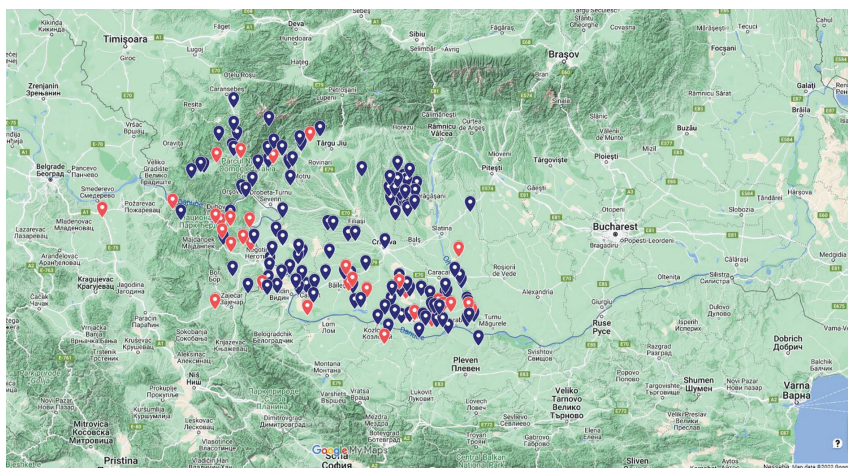


Fig. 2. Hora de pomană mapped references (with video link “red”).

The live map with each point referenced is available at
<https://www.google.com/maps/d/edit?mid=1Bp7fvuujuLeJKEza-sEwmIwmxcy2fHUY&usp=sharing>

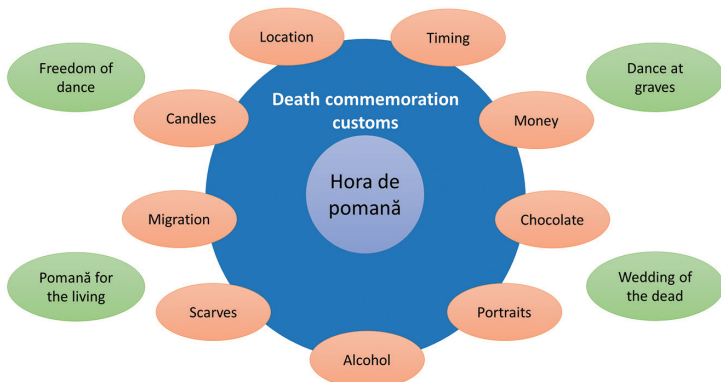


Fig. 3. Hora de pomană in the context of death commemoration customs and associated elements (author Liz Mellish).



Fig. 4. Căluș team at a house in Brancoveni village in 2022 (photo Nick Green).

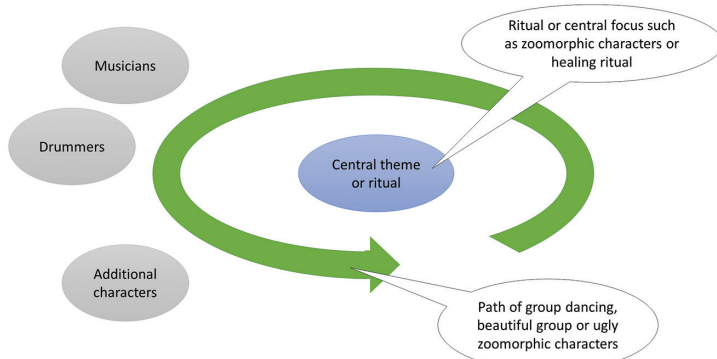


Fig. 5. Men's group dance with the arrangement of characters and musicians during a custom (author Nick Green).

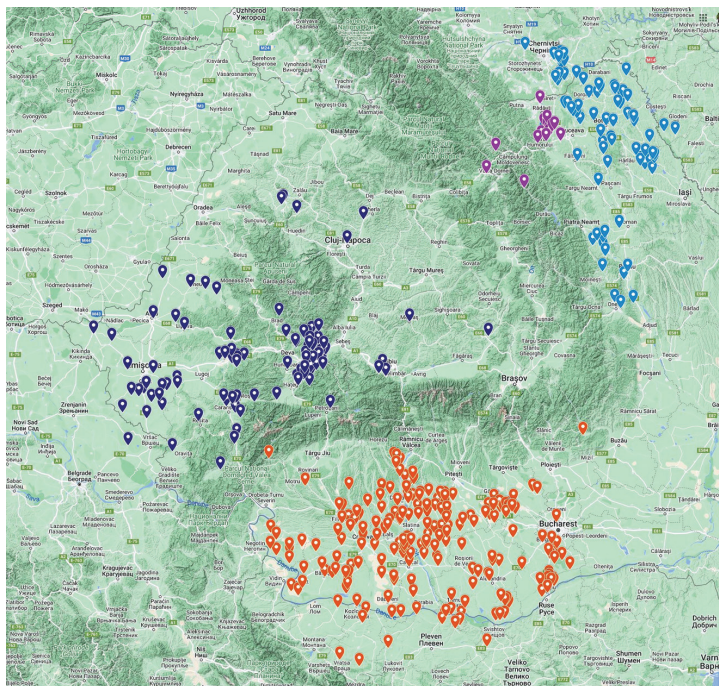


Fig. 6. Men's group dances mapped references – Căluș (orange), Călușeri (dark blue), Caiuți (light blue), Irozii (purple). The live map with each point referenced is available at https://www.google.com/maps/d/edit?mid=1qsbWg_RP5bfMsNPc8x83PoG7oL2uq4j7&usp=sharing

НАБЛЮДЕНИЯ, ФАКТИ, СТАНОВИЩА ВЪВ ВРЪЗКА С ОТКАЗИТЕ ОТ ПРЕДОСТАВЯНЕ НА БЪЛГАРСКО ГРАЖДАНСТВО ЗА НАШИТЕ СЪНАРОДНИЦИ ГАГАУЗИ

Галин Георгиев

Резюме: Настоящият текст не претендира да решава никакви конкретни научни задачи. По-скоро целта му е от позициите на постигнатото в науката досега да осветли и защити правото на хора с български корени и с българско етническо самосъзнание, изявявано в някои от групите и селищата на гагаузите в Украйна и Молдова до днес, да получават българско гражданство.

Ключови думи: гагаузи, гражданство, български общности зад граница, държавна

OBSERVATIONS, FACTS, OPINIONS IN RELATION TO THE REFUSALS OF BULGARIAN CITIZENSHIP TO OUR COUNTRYMEN THE GAGAUZ

Galin Georgiev

Abstract: This text does not claim to solve any specific scientific problems. Rather, its goal is, from the standpoint of what has been achieved in science so far, to illuminate and protect the right of people with Bulgarian roots and with Bulgarian ethnic self-awareness, manifested in some of the Gagauz groups and settlements in Ukraine and Moldova to this day, to receive Bulgarian citizenship.

Keywords: Gagauz, citizenship, Bulgarian communities abroad, state policy

В настоящия текст бих искал да изложа своите лични възгледи, както и тези на организацията, която представлявам в качеството си на неин съпредседател, а именно Културно-просветното дружество

за връзки с бесарабските и таврийските българи „Родолубец“ – гр. София, по повод на един не толкова нов, колкото постоянно появяващ се през годините проблем в българската държавна политика за предоставяне на гражданство на наши сънародници от чужбина. Става дума за зачестилите напоследък случаи на отказ от даване на гражданство на гагаузи.

От години следя дейността на г-жа Маруся Костова по организирането на форума „Българско наследство“ в гр. Балчик, която включва един много важен аспект – целенасоченото привличане на хора, принадлежащи към общността на бесарабските гагаузи от Молдова и тяхното приобщаване към прародината им България чрез участието им в програмата на фестивала, така и чрез самото им пребиваване в морския ни курорт. През 2019 г. се срещнах с една от сътрудничките на М. Костова в превода и в цялостната организация на фестивала в Балчик, родом от гагаузкото село Казаклия, Чадърлунгски район, Република Молдова. Това беше Зинаида Головчук, с моминска фамилия Боева, която през 1976 г. се омъжва в българското с. Нови Троян, разположено отново в Бесарабия, но в нейната украинска част, в сегашния Болградски район, Одеска област. И така, заживявайки в българско село, Зина научава езика (по думите ѝ – *от комшийката през пътя, баба Степаница*) и както самата тя се изрази – *става българка*. Когато синовете ѝ са още малки, Зина Боева отива на гости в родната Казаклия, а там чува от баща си, който си играел с децата, да им припява следната детска залъгалка: *Хоро, хоро пипиляна. Твоята риза до коляна*. Зинаида разказва, че баща ѝ пеел това стихче, но сам не разбирал за какво става дума, просто го е чул отнякъде. Чул или пък го е запомнил? Навярно от предците си. И ето на – най-вероятно случай на запазена следа от предишно българоезичие у гагаузите, останала в говора им, преповтаряна, но вече неразбираема. Не е ли този факт достатъчен повод да се замислим, защо редица представители на 150- хилядната гагаузка общност в Молдова и Украйна, които декларират своето българско самосъзнание, получават отказ от гражданство в лицето на

чиновниците от прародината си България? Разбира се, този текст не претендира да решава никакви конкретни научни задачи, включително за характера на българоезичието у гагаузите. По-скоро целта е от позициите на постигнатото в науката досега да осветли и защити правото на хора с български корени и с българско етническо самосъзнание, изявявано в някои от групите и селищата им до днес, да получават българско гражданство.

Заедно с образователната дейност сред българите в чужбина през изтеклите над тридесет години след демократичните промени, като изключително важна политика на страната ни се утвърждава и политиката по предоставяне на българско гражданство на сънародниците ни от традиционните български общности зад граница. За някои от тези българи в Молдова, Украйна, Сърбия, Северна Македония, Албания и Косово българското гражданство, освен маркер на тяхната българска идентичност, е и гаранция за техните права, в случай на необходимост.

За съжаление обаче политиката на България през посочения период е постоянно съпътствана от проблеми, за които културно-просветно дружество „Родолубец“ редовно алармира държавните институции, в т.ч. Министерството на правосъдието и Държавната агенция за българите в чужбина (ДАБЧ), понастоящем (от 2022 г.) вече изпълнителна агенция (ИАБЧ). Този въпрос присъства и в ежегодно организираните от организацията ни и други граждански неправителствени сдружения Кръгла маса в навечерието на Деня на бесарабските българи – 29 октомври, и в приеманите на тях Обръщения към българските държавни институции (Алманах Родолубец 2018: 39). Най-общо проблемите по отношение предоставянето на българско гражданство се заключаваха в голямото забавяне на насрочване на дата за подаване на заявленията, за насрочване на интервю с кандидатите, както и в неспазването на сроковете на движението на преписките за гражданство. От 2021 г. заявленията започнаха да се приемат направо в Министерството на правосъдието, без да се изисква удостоверение за български произход от ДАБЧ

(сега ИАБЧ), което за част от сънародниците ни е облекчение, тъй като те притежават официални документи, издадени от държавите им на произход, с които да докажат българските си корени. В други случаи обаче в онлайн статуса на преписките в сайта на дирекция „Българско гражданство“ към Министерството на правосъдието¹ започнаха да се появяват съобщения със следния текст: *„Преписката е нередовна. Необходимо е в срок от два месеца да представите официални документи, издадени от български или чуждестранни органи, с които да удостоверите, че имате родствена връзка с поне едно лице Ваш възходящ до трета степен включително, което е от български произход. Документите трябва да съдържат информация за имената на възходящия и родствената Ви връзка с него. При непредставяне на документите в срок, преписката Ви ще бъде разгледана на заседание на Съвета по гражданството с мнение молбата да не бъде уважена“*. Такъв например е случаят с три сестри и родителите им, които са родом от гр. Тараклия в Молдова. Този пример в свой материал описва подробно журналистката Дамяна Велева от „Свободна Европа“, която съобщава, че в редакцията на медията се обаждат и още хора с откази от предоставяне на гражданство: „Альона, родителите ѝ и нейните две сестри са гагаузи от Молдова – православни християни, говорещи на турски. Общността е призната за традиционна част от българския народ (вж. по-долу). Техни общности има в Североизточна България, но най-многобройните групи са именно в Бесарабия – в Молдова и Украйна, където се преселват през XVIII и XIX век. През 2003 г. най-голямата дъщеря Альона кандидатства за българско гражданство и го получава. Основанието за това е актът ѝ за раждане, на който пише „гагаузка“. На базата на този документ Държавната агенция за българите в чужбина (ДАБЧ) ѝ издава удостоверение за български произход. Днес Альона е омъжена за българин и живее в Каварна. Преди няколко години ДАБЧ издава идентични удостоверения за

¹ <https://www.justice.government.bg/>

български произход и на другите две сестри – Светлана и Евдокия, както и на родителите им. През март 2022 г. обаче родителите им са уведомени, че българският им произход не се признава. „Пише, че няма достатъчни основания от тези документи, за да се счита, че те са българи“, разказа в интервю за Свободна Европа Светлана Телпиз. „Признават, че моята сестра има български произход и ѝ дават гражданство, а за моите родители казват, че няма основания. Как стана така – не разбирам?“, добавя тя².

Проверката, която от дружество „Родолубец“ направихме в сайта на Народното събрание, установи, че през 2020 г. депутатите Йордан Цонев (ДПС), Хамид Хамид (ДПС), Тома Биков (ГЕРБ) и още някои народни представители са внесли поправки в Закона за българското гражданство (ЗБГ), в т.ч. и такава в чл. 15, ал. 2 със следния текст: „В производството за придобиване на българско гражданство по натурализация по чл. 15, ал. 1, т. 1 (за лица от български произход) с молбата се представят официални документи, издадени от български или чуждестранни органи, с които молителят удостоверява, че има родствена връзка с поне едно лице – негов възходящ до трета степен включително, което е от български произход. Документите трябва да съдържат информация за имената на възходящия и родствената му връзка с молителя“. Поправката е била приета през месец март 2021 г. Този текст е включен в Наредба № 1 на министъра на правосъдието, но не е изрично посочено, кой е органът в България, който би могъл да издаде такъв документ, а в досъдебните производства за гражданство (Албания, Косово, Румъния и др.) към момента не се издават документи за българска народност/произход.

От друга страна, в приетата с Решение на Министерски съвет през 2014 г. **Национална стратегия за българските граждани и историческите български общности по света** ясно са посочени

² <https://www.svobodnaevropa.bg/a/31840165.html>; спв. и <https://bnr.bg/ru/post/101638975/bolgari-gagauzi-jdut-godami-poluchenia-grajdanstva-bolgarii>; https://novini247.com/novini/gagauzite-sa-balgari-po-proizhod-i-molbite-im-za-grajdanstvo_4420567.html

традиционните ни общности и групи с българско население: „Това са етнически българи от днешните държавни граници на Република Македония, Република Турция (Източна Тракия), Гърция (Егейска Македония и Беломорска Тракия), Република Албания (Голо Бърдо, Мала Преспа, Гора), Република Сърбия (Босилеградско, Царибродско, Нишко, Пиротско и Зайчарско), Румъния (Банат, Влашко и Северна Добруджа), Република Молдова и Украйна, както и българите – гагаузи в двете страни“³.

Във връзка с казаното дотук от името на Дружество „Родолубец“ през 2022 г. поставихме гореизложените проблеми в писмо-обръщение⁴ до българските институции (а именно: Председателя на Комисията по политиките за българите извън страната към Народно събранието на Република България г-жа Антоанета Цонева; Президента на Република България г-н Румен Радев; Министър-председателя на Република България г-н Кирил Петков; Министъра на правосъдието г-жа Надежда Йорданова; Председателя на Държавната (понастоящем вече Изпълнителна) агенция за българите в чужбина г-н Тодор Ванчев). В писмото изразихме становището си за едни от специфичните български етнокултурни общности и групи – тези на българите гагаузи. Това наше мнение отразява изповядваното отдавна, още от самото създаване на нашата организация през 1991 г., дълбоко убеждение за техните български корени и етногенетична същност. Друг въпрос е формираното по различни причини и доминиращо най-вече в Молдовска Бесарабия и в Гърция собствено гагаузко самосъзнание, което тези групи население притежават и извяват и което също сме длъжни да приемаме и уважаваме. Същевременно обаче, винаги сме отстоявали факта, че всички днешни гагаузи по света имат една-единствена прародина и това е българското етническо землище от периода на османското владичество и Възраждането (част от което в наши дни попада в границите на Гър-

³ <https://www.strategy.bg/StrategicDocuments/View.aspx?Id=938>

⁴ <https://www.facebook.com/groups/rodolubets>

ция и Турция), откъдето преди около 200 години те се разселват; че техните традиции, нрави, обичаи и фолклор са най-близки до нас – българите, и че правото да се чувстваш такъв, какъвто желаш/се осъзнаваш, никак не отменя тесните и дълговечни исторически връзки между нашите две общности, както и културната им близост по места и райони до най-дребни етнографски детайли.

В такъв смисъл културно-просветно дружество „Родолубец“ ратува всячески да привлича за своята кауза и представители на общността на гагаузите от Бесарабия, и на тези от останалите пост-съветски територии. Това би било добро продължение и разширяване на линията на нашата организация за работа и взаимодействие с гагаузите, подета от такива личности като проф. Емил Боев, Емил Миланов, Валентина Гаргалък, Никола Караиванов, Димитър Тракийски, Юлияна Ганева и др. Особеното отношение към българите гагаузи може да се превърне в предпоставка за решаването на някои идейни проблеми на нашата организация. А те са свързани преди всичко с отчитането и адекватното реагиране на промените в социално-икономически, политически и културно-исторически план и на произтичащите от това съвременни потребности и очаквания на хората.

Известно е, че гагаузите са православни християни, говорещи особен вариант на турския език, и то отличаващ се във всяка една от отделните области, които те обитават в миналото и понастоящем. За езика им, както и за техния произход, са изказани редица теории, изписани са хиляди страници (за хипотезите и мненията срв. напр. Боев 1987, 1998; Мутафова 1993; Стаменова 1998; Шабашов 2002; Гургуров 1998, 2003, 2004; Градешлиев 2014; Матеева 2006; Аникин 2009; Грек 2009 и цит. там лит.). Изследванията на повечето български и други тюрколози обаче сочат късна туркогласна практика у гагаузите. Историята на тези общности и групи е тясно свързана с българските земи, но в по-голямата си част те се разселват и днес се намират в райони извън днешна България – най-вече в Мол-

дова, Украйна и други територии на бившия СССР – чак в Казахстан и Сибир, както и в Гърция, Румъния и пр.

В миналото, до масовите преселнически вълни след руско-турските войни от началото и средата на XIX в., компактно гагаузки население не се среща извън българското етническо землище. Казано най-общо, родните им огнища, откъдето голяма част от тях впоследствие се разселват, са разположени в историко-културните области Мизия, Тракия и Македония, емоционално натоварени от епохата на Възраждането с идеята за изконно доминиращо българско присъствие и реално обитавани от славяни и прабългари в Ранното Средновековие.

Макар че по всяка вероятност най-голямата гагаузка общност е била тази в днешна Североизточна България, не е съвсем точно общението, че „до преселването родината на гагаузите била Добруджа“ (Григоров 2009). Освен това понятието „родина“ насочва директно към етногенеративните аспекти на проблема, към произхода на гагаузите, който не бива да се отнася само и единствено до историята и културното развитие на Добруджа. В такъв смисъл конструирането на представите за една хомогенна и холистична гагаузка култура навсякъде и всякога, на цялостен, обобщен и единен образ за гагаузите, което всъщност се превръща в „научен стереотип“ за тях, е плод и на недостатъчното познаване на различните техни групи, на тяхната специфика и развитие.

За гагаузите от българските предели не би могло да се твърди, че са обособена етнографска група, каквато теза често се среща в изследванията. Всъщност обаче те принадлежат към съответните регионални групи на българското население с характерните за тях етнокултурни особености в облеклото, храната, обичаите, фолклора. А това се отнася дори и за традиционната им говорна практика, съчетаваща понякога (особено в миналото) използването на два и повече езика, най-често български, турски и/или гръцки (за гагаузи-

те в Източна Тракия срв. у Георгиев 2016⁵). В този смисъл гагаузите в България трябва да бъдат разглеждани като своеобразна лингвогрупа. Себе си най-често те определят като „българи, но гагаузи“ и са с преобладаващи български елементи в „традиционната“ култура; в повечето случаи техният фолклор е двуезичен; имат преобладаваща българска антропонимия (лични и фамилни имена) (срв. напр. Стаменова 1998; 2007).

В сегашните ни исторически граници гагаузкото население е най-компактно разположено в Североизточна България – около градовете Варна и Балчик, по Добруджанското крайморие и по-навътре – от Добричко до Силистренско, както и в Шуменско, Новопазарско и Провадийско. Тези райони и в миналото са с най-гъста мрежа гагаузки селища. Днес гагаузи живеят в села и градски агломерации в района на Варненско, Добричко, Шуменско, Силистренско, в градовете Каварна, Варна, Добрич (кв. Рилци), Балчик и в други по-малки селища или групи: Орешак, Кичево, Виница (квартал на Варна, с около 15 000 население), Метличина, Червенци, Генерал Кантарджиево, Брестак, Добротич, Вълчи дол, Суворово, Девня, Провадия, Ветрино, Доброплодно, Ягнило, гр. Бяла, Михалич, Есеница, Изворник (Варненско), Нейково, Крапец, Дуранкулак, Горичане, Божаново, Твърдица, Българево, Раковски, Могилище, Божурец (всички в Добричко), Шумен, Нови пазар, Каспичан, Плиска, Избул, Никола Козлево, Тръница, Войвода (Шуменско), Обзор (Козяк) (Боев 1987; 1998; Градешлиев 2004; 2014; Матеева 2006).

Значително по-малък брой гагаузи, преселени през периода след Балканските войни от Одринска/Източна Тракия, сега живеят в Ямболско (селата Голям и Малък манастир, Пчела, Кирилово, най-много в т.нар. гагаузка/циганска махала в гр. Ямбол), а също и в

⁵ Всъщност, както е в с. Ол паша, Одринско, по-скоро трябва да се говори за ритуална употреба на песни и др. с обредно съдържание на български език, а не за действащ билингвизъм към момента на регистрирането им. В други села от този район обаче българо-турският говор е налице като ежедневна практика до първите десетилетия на XX в. (Георгиев, Ангелова 2016).

Бургаско, Свиленградско (с. Маточина, Михалич и др.) и Старозагорско (Боев 2008; Георгиев, Ангелова 2012; 2013).

Извън страната в наши дни гагаузи живеят най-компактно в Република Молдова, където през 1994 г. се формира Автономно териториално обединение (АТО) Гагауз Ери (около 153 000 души); в Украйна (няколко села в Одеска и Запорожка област); малки групи се срещат в Русия, Казахстан и други бивши съветски републики (Ганева 2017; Грек 2019, 2020; Субботина 2013, 2021); около 20 000 души са гагаузите в Гърция (в района на гр. Неа Орестиада и Димотика, както и в района на гр. Сяр, Неа Зихни, срв. Мошков 2005; Булгар 2005, 2010; Георгиев, Ангелова 2013; Κοζαρίδης 2009), в Македония и Румъния (срв. общо у Матеева 2006).

В резултат на различни политически, държавно-административни, социално-икономически и други фактори в териториите извън днешните български граници, където се среща гагаузко население (най-вече в областта Бесарабия и в Гърция), то до голяма степен формира собствена етническа идентичност и дори самосъзнание за дълбоки народностни корени, най-вече тюркски по произход. Наблюдават се обаче и „обратни“ процеси, какъвто е случаят с жителите на село Болгарка в Алгински район, Актюбинска област, Казахстан (Ганева 2017). То е заселено през 1907 г. с хора от Бесарабия, които макар и да не говорят български език, определят своя роден, майчин говор за такъв (независимо че той де факто принадлежи на тюркската езикова група) и се самоназовават с етнонима „българи“. Оттук идва и името на тяхното село, както и дълбоко залегалото в съзнанието им българско народностно чувство. Става дума за гагаузи, които по време на т.нар. Столипинска реформа тръгват от с. Копчак в Бесарабия, пренасят на хиляди километри и поддържат до днес обичаите, традициите и българското си етническо самосъзнание⁶.

⁶ Както пише Ирина Суботина, една от първите техни изследователки, периодът след отмяната на крепостното право в Русия, 1870–1880 г., следва да се счита за начало на миграциите на гагаузите в Северен Кавказ. Особено значение има фактът, според същата авторка, че те се случват точно по това време, т.е. в последните

Срещайки се за пръв път с тях, Юлияна Ганева – българка от България, която е изпратена от МОН на лекторат по български език в селото им, с учудване установява, че те определят своя език като български, говорейки всъщност на турски, себе си също самоназовават българи и не са съгласни да ги бъркат и наричат „гагаузи“. Ето защо Ю. Ганева, която за четири години престой в с. Болгарка пряко наблюдава, описва и регистрира редица черти от всекидневната култура и езика на местното население, голяма част от които ясно показват българоезичното му минало, озаглавява книгата си, посветена на тези хора – „И все пак сме българи“ (Ганева 2017). Разбира се, днес подобни изяви са твърде изолирани сред гагаузките общности и групи в бившия СССР, но те все още се срещат и в някои селища от района на Таврия, днешна Украйна, и другаде (Грек 2019; Субботина 2013, 2021).

Хипотезите за произхода на гагаузите са много, а някои и напълно несъвместими помежду си. Част от авторите търсят корените им в прабългарските племена, други говорят за турцизирани езиково славяни; трети ги свързват с узи, огузи, печенези, селджукски турци, кумани, хуни. В този контекст трябва да се отбележи, че в Османската империя гагаузите не са били разглеждани като отделен народ (*милет*), те не се споменават в никакви официални или други документи, а са идентифицирани или като българи, или като гърци християни. Както посочват някои български изследватели, например археологът Георги Атанасов, на фона на етнокултурните и демографски процеси в Източна и Северна Добруджа, теориите за селджукския, проторомейския, славянския, прабългарския и узкия или печенежки произход на гагаузите изглеждат като съшити с бели конци (Атанасов 2009: 419).

Вече стана дума, че през XVIII и XIX век, след няколко руско-турски войни (1806–1812 г., 1828–1829 г.), голяма част от гагаузите

десетилетия на XIX в., а по този начин откъсването на тази група гагаузи от етническия „материк“ става по-рано от началото на формирането на процесите на етническо самоопределение у гагаузите в Бесарабия (Субботина 2021).

заедно с българите се преселват в областта Бесарабия. Там те се установяват в съседни или смесени села. И до днес в много гагаузки семейства, особено в смесените селища, се знае и български, и турски език (такива са например Кирсово в Молдова, Кубей и Курчий в Украйна и пр.). До 50-те години на XIX в. те фигурират в царските регистри на Русия като българи, говорещи на турски език. След втората половина на XIX в. вече се споменават в документите на официалната администрация като различни от българите или иначе казано – биват отделени от българската народност (Стаменова 1998; Стаменова и др. 2007).

До средата на XIX в. етническото определение „гагаузи“ не е регистрирано под каквато и да било форма в домашни и/или в чужди писмени исторически извори и литература. Документи и данъчни регистри в Османската империя, отразяващи етническия облик на Добруджа от XVI–XIX в., без да споменават името им, отнасят гагаузите там поселищно и поименно към българското християнско население. Особено показателен е и фактът, че названието „гагаузи“ не се среща в българския фолклор, в който иначе са упоменати етнически групи като: турци, татари, черкези, евреи, гърци, арменци, власи, цигани, агупти, арнаути и пр. От преселването им в Бесарабия почти до края на XIX в. в статистики, военни документи и демографски изследвания в царска Русия гагаузите се водят като българи или българи, говорещи турски език, което съответства и на тяхната тогавашна самоидентификация (Стаменова 1998; Стаменова и др. 2007). Както посочва българският учен Григор Григоров, а и редица други автори преди това, първото писмено съобщение, назоваващо гагаузите като такива, е на петербургския академик Петр фон Кеппен, който през 1853 г. в свой статистически доклад за преселението в Русия в общата цифра на българите включва и турскоговорещите преселници – гагаузите (Григоров 2014: 92; Стаменова 1998).

Пренасяйки се столетие по-късно, вече в условията на бившия СССР, трябва да отбележим, че през 1957 г. с Указ на Президиума на Върховния съвет на Молдавска ССР от 30 юли е въведена писме-

ност на гагаузки език, а впоследствие започва да се създава и литература. На тази база постепенно се формира новата „гагаузка народност“⁷. Хората, които поставят основите на този процес, дават и началото на движението за самостоятелна гагаузка държава. В Молдова гагаузите вече са изградили съзнание за отделна своя народност и този процес в момента изглежда необратим. Формирането на тази идентичност е преминало през различни етапи в тяхната история от преселението им в Бесарабия до наши дни. През XIX в. гагаузите са се осъзнавали като българи, които говорят турски, и самите те не са имали нищо против да се наричат по този начин (Стаменова 1998). С годините отсъствието на български език и редица други фактори ги дистанцират от останалите българи в района. Днес в някои случаи се стига и до неприязън между двете общности. Съществуват обаче и много форми на съвместно съжителство, смесени бракове, сътрудничество и взаимопомощ. Както пише Гр. Григоров, въпреки акцента върху небългарския произход, гагаузите остават със силни симпатии към България, а гагаузката идентичност не се развива на основата на антибългаризма (Григоров 2014: 95).

В рамките на СССР от края на 50-те и началото на 60-те години на XX в., след т.нар. разкулачване, масовите сталински репресии и небивалия глад в Бесарабия през 1946–1947 г., на официалната концепция за самостоятелна гагаузка народност се подчиняват изследователските резултати на изтъкнати съветски тюрколози като Николай Дмитриев, Николай Баскаков, Людмила Покровская. В техните изследвания гагаузкият е обявен категорично за самостоятелен език, посочвайки мястото му в огузката група на тюркските езици. Те създават и нова граматика, и азбука на кирилица. Подобни изследвания целят внушаване у гагаузите на представата за собствено велико минало, състояло се преди или по време на усядането им на

⁷ За формирането на такова самосъзнание и за процесите в Автономната област Гагауз Ери, провъзгласена през 1994 г. в днешна Молдова, има огромно количество изследвания. Тук ще отбележим тези на Грек 2009; Папцова 2010 и цитираната литература.

Балканите – подход, добре познат при направляването на всеки протичащ етнообразователен процес (Стаменова 1998).

В края на XIX и началото XX в. двама свещеници от един и същ род, произлизащ от Шабла, но установил се в днешния град Чадър Лунга, част от Гагаузката автономна област в Молдова, поставят началото на гагаузката литература. Първият от тях – Дмитрий Чакир, твърди, че гагаузите са българи, а вторият – Михаил Чакир, пише, че гагаузите не са българи. Както отбелязва Гр. Григоров, М. Чакир формира нов тип на идентичността, скъсвайки с традиционното мислене, и превръща гагаузите от род в народ (Григоров 2014: 92). На основата на гагаузкото турско наречие се създава граматика и писменост, а гагаузкият език се превръща в книжовен. Гагаузите се легитимират като една от многобройните тюркоезични народности на територията на СССР.

Днес гагаузите в Молдова и Украйна са в ситуация да „променят“/конструират своята идентичност и според съответните обстоятелства са склонни да декларираят най-вече собствено гагаузки, но и български, турски, гръцки произход. Макар да са свързани с Турция поради езиковата и културната общност, гагаузите в Молдова се смятат и свързани с България. Парламентът на АТО Гагаузия обяви 24 май – Деня на славянската писменост и култура – за един от четирите национални празника на страната. В университета в столицата Комрат се изучава българска филология, като с помощта на българското Министерство на образованието там работят и преподаватели от България, а студентите идват на стаж в България (срв. Делибалтова 2023). Сред следващите в България студенти – българи от Бесарабия – има, макар и много малко, и такива с гагаузки корени.

Ако бих могъл да обобща казаното дотук, трябва непременно да изтъкна спецификите на отделните общности и групи на българите гагаузи. Те са съставени от православни християни, чиято традиционна култура, в т.ч. музикалният им фолклор, и именната им система, е напълно идентична с българската, но говорят на език с турска лексика, а на много места са владеели и практикували и/или все

още практикуват и български, както отчасти и гръцки език. Говорът на гагаузите обаче фонетично, синтактично и фразеологично се доближава най-много до българския. Освен в България, представители на тази група живеят в историко-географските области Бесарабия, Таврия, а някои от тях, вследствие на аграрни реформи, репресии и депортации, свързани с разкулачване през първата половина на XX век, заедно с други българи, попадат в далечните северни райони на СССР, в Грузия, Казахстан и Сибир. В миналото гагаузки села в българското землище е имало в Одринско и Македония. При преселването си в Бесарабия в началото на XIX в. и до началото на XX в. във всички регистри те са записвани като българи. Населяващите по-отдалечени райони като Запорожка област на Украйна и в Казахстан продължават и до днес да се записват и самоусещат като такива.

С оглед на интересуващия ни проблем за системните откази от предоставяне на българско гражданство на гагаузи от 2021 г. насам, трябва да се изтъкне и следното обстоятелство. В междувоенния период румънските власти, с цел да ги отделят от останалите българи, за първи път ги обособяват като самостоятелна етническа група, а тази тенденция е доразвита след присъединяването на Бесарабия към СССР (за кратко през 1941 г, а след това от 1944 до 1991 г.), където те са записани за първи път в личните си документи – паспорти и свидетелства за раждане, с отделна „гагаузка“ националност. В същото време от демократичните промени от 1989 г. насам българската държава никога не е разграничавала българите-гагаузи от другите българи в Бесарабия и Таврия. Ярко доказателство в тази насока е фактът, че по време на своето посещение в Република Молдова и Украйна през 1992 г., при среща с техни представители, вицепрезидентът на България г-жа Блага Димитрова се обръща към тях със израза „скъпи сънародници“, засвидетелства загриженост за съдбата им и готовност за подпомагането им от страна на България. Те винаги са били приемани за студенти, специализанти и докторанти в български университети и научни организации по силата на ПМС

103/1993 г. за осъществяване на образователна дейност сред българите в чужбина. При ясно декларирана българска идентичност винаги им е било предоставяно и българско гражданство, а ДАБЧ е издавала на техни представители документи за български произход.

Ето защо с оглед на казаното дотук новата ситуация с приетата поправка в Закона за българско гражданство поставя сънародниците ни от гагаузките етнокултурни общности и групи в невъзможност да докажат с документи от чуждестранен орган българския си произход, тъй като в съветските документи на родителите им е написано „гагауз“, а в новоиздаваните документи в Молдова и Украйна не се посочва народност/националност.

В цитираното вече писмо от името на дружество „Родолюбец“, адресирано до компетентните български институции по проблемите за гражданството, поставихме следния въпрос: каква е била причината за внасянето на посочената по-горе поправка в ЗБГ и **дали тя не е била направена именно с цел да се препятства процесът на предоставяне на българско гражданство на общностите ни извън България?** Тази поправка поставя извън обхвата на политиката ни за българско гражданство големи групи и общности от наши сънародници в чужбина. Стига се и до парадоксални ситуации, при които на родители и деца или на родни братя и сестри, направили постъпки преди и след промените на ЗБГ от 2021 г., да се предоставя или да се отказва българско гражданство, в зависимост от това, дали са подали документите си преди или след изменението на ЗБГ.

Във връзка с горното в посоченото вече писмо от името дружество „Родолюбец“ до редица български институции настояваме в Закона за българското гражданство да бъдат направени следните изменения и допълнения:

1. Ал. 2 на чл. 15 става ал. 2, т. 1;

2. В ал. 2 на чл. 15 се създава нова т. 2 със следния текст:

„Право да издават официални документи по т. 1 са българските органи, както следва:

- 1. Консулските служби на българските дипломатически представителства в чужбина;*
- 2. Изпълнителната агенция за българите в чужбина;*
- 3. Българските църковни общини в чужбина“.*

Предлагаме също така до приемането на горната поправка и определянето на българските органи, компетентни да издават официални документи по чл. 15, ал. 2. на ЗБГ, преписките по българско гражданство да не бъдат разглеждани във вреда на сънародниците ни, а да изчакат законовото решаване на въпроса.

Особена надежда за решаването на казуса с предоставянето на българско гражданство на българите гагаузи възлагаме както на законодателните инициативи в тази насока, така и във връзка с конституирането и функционирането на т.нар. Консултативен съвет към ИАБЧ. Тази агенция, макар и понижена в ранг отскоро (от държавна тя стана изпълнителна), понастоящем има свой нов председател – г-жа Райна Манджукова, бесарабска българка, изявена радетелка за каузата на българите в чужбина, журналист и дългогодишен автор и водещ на предаването „Облаче ле бяло“ по телевизия СКАТ.

Ключовата роля на Консултативния съвет ясно проличава и от отговора, който получихме от Министерски съвет във връзка с постъпилото там писмо-обръщение от Дружество „Родолюбец“ относно промените от 2021 г. в Закона за българското гражданство, ограничаващи правата на българите в чужбина, препратено по компетентност в Министерството на правосъдието и регистрирано под № 66-00-148/25.05.2022 г.: „С изменението на ЗБГ (обн. – ДВ, бр. 21 от 2021 г.) е въведена разпоредбата на чл. 29, ал. 4 ЗБГ, която предвижда когато е необходимо да се изяснят факти и обстоятелства по представените с молбата документи по чл. 15, ал. 2, министърът на правосъдието може да изиска от молителя да представи допълнителни документи в 14-дневен срок от уведомяването му или да възложи на Консултативния съвет при Държавната агенция за българите в чужбина да установи дали молителят има български произход“.

В отговора от Министерски съвет се казва още: „В ЗБГ е предвидено устройството, организацията и дейността на Консултативния съвет при Държавната агенция за българите в чужбина да се определят с правилник, приет от Министерския съвет. Сформирана е междуведомствена работна група, която да подпомогне определянето на дейностите и функционирането на Консултативния съвет, орган към Изпълнителната агенция за българите в чужбина (Държавна агенция за българите в чужбина). Направено е искане за промяна в ЗБГ, като са предложени конкретни текстове. В тази връзка Министерството на правосъдието уведомява, че подобни изменения следва да бъдат извършвани по предвидения законов ред.

Относно направеното искане, се казва в отговора на МС, до определянето на български органи, компетентни да издават документи по чл. 15, ал. 2 от ЗБГ, преписките на лицата, кандидатстващи за придобиване на българско гражданство на основание български произход, да не бъдат решавани в тяхна вреда уведомяваме, че към момента се изчаква сформирането на Съвета по чл. 29 от ЗБГ. Съвета по гражданството ще поиска становища по преписките, по които няма достатъчни за наличието на възходящ българин от Консултативния съвет при Изпълнителната агенция за българите в чужбина“.

Дружество „Родолюбец“ изразява готовност да търси начини и за по-нататъшен диалог с българските институции с цел установяване на устойчива и предвидима политика спрямо гагаузите, които демонстрират и българско съзнание.

Литература

Алманах Родолубец 2018: София: Културно-просветното дружество за връзки с бесарабските и таврийските българи „Родолубец“ [Almanah Rodolyubets 2018. Sofiya: Kulturno-prosvetnoto druzhestvo za vrazki s besarabskite i tavriyskite bulgari „Rodolyubets“].

Аникин, Н. В. 2009: Проблемы этнической идентификации гагаузов Молдавии: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.07/Аникин Никита Владимирович; (Место защиты: Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова). Москва [Anikin, N. V. 2009: Problemay etnicheskoy identifikatsii gagauzov Moldavii: dissertatsiya ... kandidata istoricheskikh nauk: 07.00.07/Anikin Nikita Vladimirovich; (Mesto zashtitay: Mosk. gos. un-t im. M.V. Lomonosova). Moskva].

Атанасов, Георги 2009: Добруджанското деспотство. Към политическата, църковната, стопанската и културна история на Добруджа през XIV век. В. Търново: Фабер [Atanasov, Georgi 2009. Dobrudzhanskoto despotstvo. Kam politicheskata, tsarkovната, stopanskata i kulturna istoriya na Dobrudzha prez XIV vek. V. Tarnovo: Faber].

Булгар, Степан 2005: Этнографические исследования В. А. Мошкова на Балканах. – В: *Мошков, Валентин А. Турецкие племена на Балканском полуострове: отчет о поездке на Балканский полуостров летом 1903 г.* / Кн. подгот. к переизд. С.С. Булгар. (Страницы истории гагаузов). Chisinau: Pontos, 5–13 [Bulgar, Stepan 2005. Etnograficheskie issledovaniya V. A. Moshkova na Balkanah. – In: *Moshkov, Valentin A. Turetskie plemena na Balkanskom poluostrove: otchet o poyzdke na Balkanskiy poluostrov letom 1903 g.* / Кн. podgot. k pereizd. S.S. Bulgar. (Stranitsay istorii gagauzov). Chisinau: Pontos, 5–13].

Булгар, Степан 2010: Гагаузы Греции. – В: *Курсом развивающейся Молдовы*. Том 9. История в культуре и культура в истории. Москва: Старый сад, 152–160 [Bulgar, Stepan 2010. Gagauzay Gretsii. – In: *Kursom razvivayushcheysya Moldovay*. Tom 9. Istoriya v kulyture i kulytura v istorii. Moskva: Starayy sad, 152–160].

Боев, Емил 1987: *Нашите сънародници гагаузите*. София: Софийски университет „Св. Климент Охридски“ [Boev, Emil 1987. Nashite sanarodnitsi gagauzite. Sofia: Sofiyski universitet „Sv. Kliment Ohridski“].

Боев, Емил 1998: *Не заблудата, а лъжата за гагаузите*. Добрич: Стария Добрич [Boev, Emil 1998. Ne zabludata, a lazhatata za gagauzite. Dobrich: Stariya Dobrich.].

Боев, Емил 2008: Сургучите – реалност и приумици. – В: *В света на човека. Сборник в чест на проф. д.и.н. Иваничка Георгиева*. Съст. Кр. Стоилов, Д. Маджаров. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1–13 [Boev, Emil 2008. Surguchite – realnost i priumitsi. – In: *V sveta na choveka. Sbornik v chest na prof. d.i.n. Ivanichka Georgieva*. Sast. Kr. Stoilov, D. Madzharov. Sofia: UI „Sv. Kliment Ohridski“, 1–13].

Ганева, Юлияна 2017: И все пак сме българи... София: Държавна агенция за българите в чужбина [Ganeva, Yuliyana 2017: I vse pak sme bulgari... Sofia: Darzhavna agentsiya za bulgarite v chuzhbina].

Георгиев, Галин, Динка **Ангелова**. 2012: Етнокултурна памет и идентичност у гагаузите от Източна Тракия през XX в. – В: *Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали*. Т. XI. Одеса – Велико Търново, б.и., 200–232 [Georgiev, Galin, Dinka Angelova. 2012: Etnokulturna pamet i identichnost u gagauzite ot Iztochna Trakiya prez XX v. – In: *Bulgarite v Severното Prichernomorie. Izsledvaniya i materialy*. Т. XI. Odessa – Veliko Tarnovo, b.i., 200–232].

Георгиев, Галин, Динка **Ангелова** 2013: „Всичко друго... се отурчило само мозъкът останал български...“. Бележки за произхода, названията и традициите на гагаузите от Източна Тракия. – В: *Културно-историческо и езиково наследство на „съседна“ България*. Съст. Маргарита Младенова, Валентин Гешев. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 364–408 [Georgiev, Galin, Dinka Angelova 2013. „Vsichko drugo... se oturchilo samo mozakat останал balgarski...“. Belezhki za proizhoda, nazvaniyata i traditsiite na gagauzite ot Iztochna Trakiya. – In: *Kulturno-istorichesko i ezikovo nasledstvo na „sasedna“ Bulgaria*. Sast. Margarita Mladenova, Valentin Geshev. Sofia: UI „Sv. Kliment Ohridski“, 364–408].

Георгиев, Галин, Динка **Ангелова** 2020: Жизненият свят на гагаузите от град Ямбол. Част първа: преселване и адаптация, групи и граници. – *Българска етнология*, № 2, 134–154 [Georgiev, Galin, Dinka Angelova 2020: Zhiznениyat svyat na gagauzite ot grad Yambol. Chast parva: preselvane i adaptatsiya, grupi i granitsi. – *Bulgarska etnologiya*, № 2, 134–154].

Георгиев, Галин, Динка **Ангелова** 2021: Жизненият свят на гагаузите от гр. Ямбол. Част 2. Идентификационните стратегии като всекидневен групов опит. – *Българска етнология*, № 1, 100–118 [Georgiev, Galin, Dinka Angelova 2021: Zhiznениyat svyat na gagauzite ot gr. Yambol. Chast 2. Identifikatsionnite strategii kato vsekidneven grupov opit. – *Bulgarska etnologiya*, № 1, 100–118].

Градешлиев, Иван 1994: *Гагаузите*. Добрич: Людмил Бешков [Gradeshliev, Ivan 1994: *Gagauzite*. Dobrich: Lyudmil Beshkov].

Градешлиев, Иван 2014: *Българите гагаузи*. София: Тангра-ТанНакРа [Gradeshliev, Ivan 2014: *Balgarite gagauzi*. Sofia: Tangra-TanNakRa].

Грек, Иван 2009: Проявление идентичности в этнопсихологии болгар и гагаузов Молдовы во второй половине XVIII–XX веков (Историко-политологический дискурс). – В: *Българска Бесарабия*. Випуск пети. Част първа. Болград: „Смил“, 51–89 [Grek, Ivan 2009: *Proyavlenie identichnosti v etnopsihologii bolgar i gagauzov Moldovay vo vtoroy polovine XVIII-XX vekov (Istoriko-politologicheskij diskurs)*. – In: *Bulgarska Besarabiya*. Vipusk peti. Chast parva. Bolgrad: „Smil“, 51–89].

Грек, Иван 2019: Антропонимия жителей поселка Болгарский в Казахстане (к вопросу этногенеза гагаузов в Буджаке). – В: *Русин*, № 55, 317–352 [Grek, I. F. 2019. *Antroponimiya zhiteley poselka Bolgarskiy v Kazahstane (k voprosu etnogeneza gagauzov v Budzhake)*. – In: *Rusin*, № 55, 317–352].

Грек, Иван 2020: Еще раз о жителях поселка Болгарский в Казахстане. – В: *Русин*, № 62, 212–234 [Grek, Ivan 2020: *Eshte raz o zhitelyah poselka Bolgarskiy v Kazahstane*. – In: *Rusin*, № 62, 212–234].

Григоров, Григор 2009: Гагаузы в Османской империи – невидимое присутствие. – В: *Лукомор'я: археология, етнология, история Північно-Західного Причорномор'я*, вип. 3, Одесса: Видавничний діп „Паллада“, 236–257 [Grigоров, Grigor 2009: *Gagauzay v Osmanskoy imperii – nevidimoe prisustvie*. – In: *Lukomor'ya: arheologiya, etnologiya, istoriya Pivnichno-Zahidnogo Prichornomor'ya*, vip. 3, Odessa: Vidavnichniy dip „Pallada“, 236–257].

Григоров, Григор 2014: Разминаване между устна и писмена историческа памет при туркоезичните християни в Бесарабия. – В: *Времето на Балканите: език, история, памет*. Шумен: Университетско издателство „Епископ Константин Преславски“ – Шумен, 88–98 [Grigоров, Grigorov 2014: *Razminavane mezhd ustna i pismena istoricheska pamet pri turkoezichnite hristiyani v Besarabiya*. – In: *Vremeto na Balkanite: ezik, istoriya, pamet*. Shumen: Universitetsko izdatelstvo „Episkop Konstantin Preslavski“ – Shumen, 88–98].

Делибалтова, Мария 2023: Проблеми при преподаването на българистичните предмети в АТО Гагаузия. – В: *Алманах „Родолубец“*, т. 11, София (под печат) [Delibaltova, Mariya 2023: *Problemi pri prepodavaneto na bulgaristichnite predmeti v ATO Gagauziya*. – In: *Almanah „Rodolyubets“*, t. 11. Sofia (pod pechat)].

Гургуров, Дмитрий 1998: *Гагаузы – потомки тюркок-огузов или славяно-болгар?* Кишинев: Болг. Изд. Родно слово [Gurgurov, Dmitriy 1998: *Gagauzay – potomki tyurok-oguzov ili slavyano-bolgar?*, Kishinev: Bolg. Izd. Rodno slovo].

Гургуров, Димитър 2003: *Этнографические и другие данные о происхождении гагаузов*. Кишинев [Gurgurov, Dimitar 2003: *Etnograficheskie i drugie dannaye o proishozhdenii gagauzov*, Kishinev].

Гургуров, Димитър 2004: *Гагаузите – потомки на славяно-българите*. София: Матадор [Gurgurov, Dimitar 2004: *Gagauzite – potomtsi na slavyano-balgarite*. Sofia: Matador].

Матеева, Ваня 2006: *Гагаузите – още един поглед*. София: АИ „Проф. Марин Дринов“ [Mateeva, Vanya, 2006: *Gagauzite – oshte edin pogled*. Sofia: AI „Prof. Marin Drinov“].

Мошков, Валентин 2005: *Турецкие племена на Балканском полуострове (Текст): отчет о поездке на Балканский полуостров летом 1903 г./Кн. подгот. к переизд. С. С. Булгар. (Страницы истории гагаузов)*, Кишинев [Moshkov, Valentin 2005: *Turetskie plemena na Balkanskom poluostrave (Tekst): otchet o poezdke na Balkanskiy poluostrav letom 1903 g./Kn. podgot. k pereizd. S. S. Bulgar. (Stranitsay istorii gagauzov)*, Kishinev].

Мутаfoва, Красимира 1993: *Теории и хипотези за гагаузите*. – В: *Българите в Северното Причерноморие*. Том II, Велико Търново [Mutafova, Krasimira 1993: *Teorii i hipotezi za gagauzite*. – In: *Bulgarite v Severното Prichernomorie*. Tom II. Veliko Tarnovo].

Папцова, А. К. 2010: *Традиционность гагаузского и болгарского обществ – факторы трансформации и консервации*. – В: *Курсы развивающейся Молдовы. Т. 10, Личность и група: векторы трансформационных изменений*. Сост. И. Ф. Грек, М. Н. Губогло, Л. В. Федотова. Москва, 315–330 [Paptsova, A. K. 2010. *Traditsionnosty gagauzskogo i bolgarskogo obshtestv – faktoray transformatsii i konservatsii*. – In: *Kursay razvivayushetseysya Moldovay. T. 10, Lichnosty i grupa: vektoray transformatsionnayh izmeneniy*. Sost. I. F. Grek, M. N. Guboglo, L. V. Fedotova. Moskva, 315–330].

Стаменова, Живка 1998: *Гагаузи*. – В: *Общности и идентичности в България*. София: Petekston [Stamenova, Zhivka 1998: *Gagauzi*. – In: *Obshtnosti i identichnosti v Bulgariya*. Sofia: Petekston].

Стаменова, Ж., С. Средкова, Ж. Пимпирева, Е. Кръстева-Благоева, Д. Мирчева, С. Таниелян. 2007: *Гагаузите в България – Записки от терена*. София: АИ „Проф. Марин Дринов“ [Stamenova, Zh., S. Sredkova,

Zh. Pimpireva, E. Krasteva-Blagoeva, D., Mircheva, S. Tanielyan. 2007: *Gagauzite v Bulgaria – Zapiski ot terena*. Sofia: AI „Prof. Marin Drinov“].

Субботина, И. А. 2013: К вопросу о появлении гагаузов на Северном Кавказе. – В: *Этнические и конфессиональные исследования*. Назрань: КЕП, 63–86 [Subbotina I. A. 2013: K voprosu o poiyavlenii gagauzov na Severnom Kavkaze. – In: *Etnicheskie i konfessionalynaye issledovaniya*. Nazrany: KEP, 63–86].

Субботина, И. А. 2021: Гагаузы и болгары Северного Кавказа: история с этнологией и демографией. – В: *Tradiții și procese etnice Ediția 2*, 195–202 [Subbotina I. A. 2021: Gagauzay i bolgaray Severnogo Kavkaza: istoriya s etnologiey i demografiey. – In: *Tradiții și procese etnice Ediția 2*, 195–202].

Шабашов, А. В. 2002: *Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа. Серия: Материалы и исследования по этнографии балканских этнических общностей Украины*. Одесса: Астропринт [Shabashov, A. V. 2002: *Gagauzay: sistema terminov rodstva i proishozhdenie naroda. Seriya: Materialay i issledovaniya po etnografii balkanskih etnicheskikh obshtnostey Ukrainay*. Odessa: Astroprint].

Κοζαρίδης, Ηρήστος Στ. 2009: Εμείς οι Γκαγκαβούζηδες, Κομοτηνή.

Галин Георгиев
Българска академия на науките
Институт за етнология и фолклористика
с Етнографски музей
ул. „Московска“, 6А
1000 София, БЪЛГАРИЯ
galin.georgiev@iefem.bas.bg

Galin Georgiev
Bulgarian Academy of Sciences
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum
6A Moskovska St.
1000 Sofia, BULGARIA
galin.georgiev@iefem.bas.bg

КУЛТУРНАТА БИОГРАФИЯ НА ГАГАУЗКАТА „БРАДА“ ОТ КОЛЕКЦИЯТА НА МУЗЕЯ ЗА АНТРОПОЛОГИЯ И ЕТНОГРАФИЯ ПЕТЪР ВЕЛИКИ (КУНСТКАМЕРА)

Елена Водинчар

Резюме: Събирането на вещи и комплектуването на музейни колекции поставя и проблема, свързан с тяхното изучаване и включване в научно обръщение. В тази насока се поставя и въпросът за възможността тези музейни предмети да се анализират с оглед идеята за „културната биография на вещите“, предложена за пръв път от американския антрополог Игор Копитовф. Именно към „биографията“ на един предмет от колекцията на Музея за антропология и етнография Петър Велики (Кунсткамера), гр. Санкт-Петербург, Русия, е насочено изследователското внимание в настоящия текст. С оглед предлагания от Копитовф подход за изясняване културната биография на вещите, се търсят отговори на такива въпроси като кога и къде е създаден предметът „брада“; кой го е изработил; от какъв материал е направен; с какви инструменти и технологии; за какво е предназначен и т.н. С други думи, прави се опит да се разбере какви нишки от смисли се извличат от един материален предмет – музейния експонат „брада“.

Ключови думи: гагаузи, музеен предмет, „брада“, културна биография

THE CULTURAL BIOGRAPHY OF THE GAGAUZ “BEARD” FROM THE COLLECTION OF THE RUSSIAN ETHNOGRAPHIC MUSEUM IN ST. PETERSBURG

Elena Vodinchar

Abstract: The collection of objects and the completion of museum collections also poses the problem related to their study and inclusion in scientific circulation. In this direction, the question of the possibility of analyzing these museum objects in view of the idea of the “cultural biography of objects” proposed for the first time by the American anthropologist Igor

Kopitoff is also raised. It is to the “biography” of an object from the collection of the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), St. Petersburg, Russia that the research attention is directed in the present text. In view of the approach proposed by Kopitoff to clarify the cultural biography of the objects, answers are sought to such questions as when and where the “beard” object was created; who made it; what material is it made of; with what tools and technologies; what it is for etc. In other words, an attempt is made to understand what threads of meaning are extracted from one material object – the museum exhibit “beard”.

Keywords: Gagauz, museum object, “beard”, cultural biography.

През последните двадесет години професионалната гилдия в музеологията активно се занимава с изучаването на музейните предмети и колекции¹. Прави се комплексен анализ на музейните експонати, разглежда се тяхната роля за обществото, дискутират се начините и формите на представянето им в условията на историческия контекст и не на последно място се проследява пътят на тяхното постъпване в музея. В този ред на мисли събирането на обекти от човешката дейност и комплектуването на музейни колекции поставя и въпроса за възможността те да се анализират и с оглед идеята за „културната биография на вещите“, предложена за пръв път от американския антрополог Игор Копитофф². В основата на този изследователски подход стои мисълта за проследяване историята на обекта с променящия се контекст на всеки етап от неговото съществуване (Orser 1992: 98). Именно към „биографията“ на един предмет от колекцията на Музея за антропология и етнография Петър Велики (Кунсткамера), гр. Санкт-Петербург, Русия, ще се насочи нашето

¹ В контекста на българската и чуждестранната музеология темата се разглежда като теория и практика, вж. например: Ноор-Грийнхил 1992; Пърс 1993; Комитска, Борисова 2005; Цекова 2007; Дебрюне 2012; Къосева 2015; Цветкова 2015; Бутева 2018.

² Копитофф, Игор 1986: The cultural biography of things: commoditization as process. – In: *The social life of things: Commodities in cultural perspective* 68 (1986: 64–91).

внимание, за да проследи ситуациите, в които се изгражда неговият културен статут.

През 2019 г. излезе от печат изключително интересният каталог „Гагаузы. Каталог коллекций Кунсткамеры“. Разглеждайки илюстрациите на страниците на това луксозно издание сред обширната палитра с фотоси на различни експонати вниманието ни привлече снимка под № 120 със следното описание: *„Украшение обрядовое – сакал (гагауз. ‘борода’). Село Бешалма. До 1895 года. Сплетено из пшеничных стеблей с целыми колосьями. Стебли пшеницы с колосьями. Плетение. Длина прямоугольника – 6,3 см; ширина прямоугольника – 15,0 см; максимальная длина стеблей с колосьями – 16,0 см МАЭ № 294-7³“* (Гагаузы 2019: 168). Всъщност това каталожно описание се явява онази първична информация, която е „превърнала“ обикновената вещ в предмет с музейно значение. И тази задача е на събирача, който избрал тази вещ от много други с оглед нейната информативност, атрактивност, експресивност, репрезентативност. В момента, когато вещта е иззета от нейната среда на битуване и предадена на съхранение в музей, се създава ситуация, при която настъпва нов етап в жизнения път на вещта. Какъв е той до музея и в музея?

Преди да преминем към нашия анализ, първо нека с няколко думи изясним що е биография. Думата „биография“ (от гр. *bios* ‘живот’ + *grapho* ‘пиша’) означава „описание на живота и дейността на някое лице“ (Василева 1988: 48). Така в биографията на един човек има информация за годината и мястото на раждане, за родителите, за образованието, за професията, за интересите, за опита и качества-та т.н. С други думи, чрез въпроси и отговори можем да опишем биографията на един човек, която е различна от другите, има своята индивидуалност и идентичност. Същата логика прилага и Игор Ко-

³ „Обредно украшение – сакал (от гагаузки ‘брада’) с. Бешалма. До 1895 г. Оплетено от житни стъбла с цели класове. Житни стъбла с класове. Плетене. Дължина на правоъгълника – 6,3 см; ширина на правоъгълника – 15,0 см; максимална дължина на стъблата с класовете – 16,0 см. МАЕ № 294-7– (превод от руски – авт.).

питофф, когато казва, че при изясняване биографията на вещите могат да се задават въпроси, аналогични на тези, които се задават и за хората, например откъде е тази вещ, кой я направил, или променят ли вещите своето предназначение с времето и какво се случва с тях, когато се изчерпи тяхната полезност (Копытофф 2006: 137). В този ред на мисли културната биография на определен музеен предмет се гради от отговори на такива въпроси като: кога и къде е създаден предметът; кой го е изработил; от какъв материал е направен; с какви инструменти и технологии; за какво е предназначен и т.н.

С оглед предлагания от И. Копитофф подход за изясняване културната биография на вещите, нека се опитаме да разберем какви нишки от смисли се извличат от един материален предмет – украшението „брада“. От кратката информация в каталога „Гагаузи“ става ясно, че въпросната вещ придобива музейно значение благодарение на големия етнограф-събирач Валентин Александрович Мошков. В очите на този изследовател украшението „брада“ се представя преди всичко като предмет, побрал в себе си най-различна информация за културата на малко познат народ – „гагаузи“. Какво е успял да научи В. Мошков за тази „брада“ разбираме от кратката бележка в неговото знаменито есе „Гагаузы Бендерского уезда“: *„Под иконами обыкновенно вешаются так называемые бороды („сакал“). Это плоский четырехугольник, сплетенный очень искусно и даже пожалуй изящно из пшеничной соломы с целыми колосьями. Самая солома сплетается в четырехугольник, колосья же с зернами свисывают вниз и образуют род бахромы или бороды. Происхождение этой бороды тоже самое, что и у нас в Малороссии, где есть особые песни о бороде и где приготовление ее составляет еще живой обычай, как остаток язычества, воспоминание о тех временах, когда часть колосьев приносилась в жертву богам. У гагаузов, по крайней мере Бендерских, утратилось воспоминание о религиозном происхождении соломенной бороды и об этом напоминает только место сохранения ее, под иконами. На вопрос для чего делаются бороды обыкновенно отвечают, что, во-первых это хорошее укра-*

*шение для икон, а во-вторых часто заходят разговоры и споры когда был лучший урожай и когда колос больше, в текущем, в прошлом или позапрошлом году. И вот, в случае таких споров, берут с икон бороды разных годов, сравнивают их между собою*⁴ (Мошков 2004: 371).

Прави впечатление мястото, където етнографът за първи път се сблъсква с вещта „брада“ – и това е пространството на дома. Разказвайки за вътрешната подредба и интериор на гагаузската къща, В. Мошков с характерния за него усет към детайла живописно ни представя домашния иконостас и това, което е видял „под иконите“. Впечатлява го техниката, с която са изработени „брадите“ както и това, за какво се правят. На първо място се посочва естетическата страна – „брадите“ са за украса, тъй като са оплетени „изкусно и изящно“. И на второ – те са един вид доказателство в сравнителния анализ за качеството на зърнодобива в годините назад.

Посочените по-горе констатации са важни при изясняване културната биография на музейния експонат „брада“, тъй като показват основния модус в битуването на тази вещ към момента на нейното музеифициране. В този ред на мисли идва и въпросът за времето, когато в жизнената траектория на музейния предмет „брада“ е съществено преминаване от едно смислово значение в друго. Инфор-

⁴ Под иконите обикновено се окачват т.нар. бради („сакал“). Това е плосък четириъгълник, много изкусно и дори елегантно изплетен от пшенична слама с цели класове. Самата слама е изплетена на четириъгълник, а класовете с зърната висят надолу и образуват нещо като ресни или брада. Произходът на тази брада е същият като в Малорусия, където има специални песни за брадата и където нейното приготвяне е все още жив обичай, като остатък от езическото, спомен от онези времена, когато част от класовете са били принасяни в жертва на боговете. Сред гагаузите, поне тези от Бендери, паметта за религиозния произход на сламената брада е изгубена и само мястото на нейното съхранение, под иконите, напомня за това. На въпроса защо се правят бради обикновено отговарят, че, първо, това е добра украса за икони, и второ, често възникват разговори и спорове кога реколтата е била по-добра и кога класът е бил по-голям, през текущата година, миналата година или предишната година. И така, в случай на такива спорове, те вземат бради от различни години от иконите и ги сравняват една с друга“ (превод от руски – авт.).

мацията може да се почерпи от каталога „Гагаузы“, където в етикетата към експоната е посочена годината 1895 и инвентарният номер на колекцията – 294. Тези факти са категорични за следното: през 1895 г. Валентин Мошков е все още в Бесарабия, където обикаля селата Конгаз, Авдарма, Бешалма и Етулия с цел събиране на информация и вещи за/от духовната и материалната култура на гагаузите; през 1895 г. В. А. Мошков изпраща в Етнографския отдел на Руския императорски музей 48 предмета от бита и културата на гагаузите от с. Бешалма, Комратска волост, Бендерски уезд, Бесарабска губерния, като само няколко от тях са от с. Конгаз, Болградска волост, Измаилски уезд, Бесарабска губерния; всички предмети са регистрирани в сбирка с № 294 и включват украшения, домашен инвентар, музикални инструменти (Лаврентьева 2011: 220); първият опис, направен от А. Н. Нечаев, е въз основа на подробните етикети, изготвени от самия В. Мошков (Лаврентьева, Голант, Никогло 2019: 22). Изводът, който следва от цялата тази верига от факти е, че в процеса на културното формиране на биографията на вещта „брада“ В. Мошков е основен ключов участник. От една страна, той е професионален етнограф, описал в детайли всичко, което е видял и му е направило впечатление в/за бита и живота на гагаузите. От друга, В. Мошков е събирач на вещи за нуждите на Руския императорски музей, което предполага пряко участие в процеса на размяна/покупка на предмети. Така погледнато и в контекста на размислите на И. Копитофф (2006) вещта „брада“ става обект на договаряне между етнографа и селянина за нейното изземване от първоначалната среда на битуване и включване в сбирката за музея. И в хода на този процес има един момент, когато вещта „брада“ за кратко време добива признаците на стоков статус, което предполага вероятността да има и стойност, а оттам и включването ѝ в сферата на размяна, макар и най-елементарна. Именно тук е и прагът на преминаване от едно биографично състояние в друго. С други думи, в хода на този процес се случва рязко спиране на една функция на вещта „брада“ – „символната“, т.е. характерната за местната ритуална култура, и на-

стъпване на друга – „уникалната“, т.е. характерната за музеифицираните предмети.

Размишлявайки над процеса на музеифициране на вещта „брада“ се стига до извода, че Валентин Мошков в случая се представя в ролята на „уникализатор“ на различни вещи от бита и живота на гагаузите в Бесарабия. Налице е стремеж да се опазят различни фрагменти от културата на този народ, защото иначе времето би наложило своя отпечатък върху тях. А тук вариантите са много – например физическо разпадане на вещите поради спецификата на материала, от който са направени, или пък замяна на едни вещи с други с оглед мирогледа и вкусовете на идните поколения. В този ред на мисли биографията на музейния предмет „брада“ е побрала в себе си информация за самия етнограф събирач и неговото отношение към вещите като носители на културни смисли и значения. Подробности по този въпрос научаваме от кореспонденцията на В. Мошков с неговия учител акад. Василий Радлов. Става дума за това, че в писмата си до този голям учен Мошков споделя моменти и около транспортирането на различни предмети за колекцията „Гагаузи“. Така например, по повод модела на гагаузка къща той пише: *„Я так боялся, чтобы моя модель не сломалась при перевозке, что даже не доверил перевозку ее на лошадях до вокзала обществу транспортирования кладей, а доставил ее сам на извозчике со всевозможными предосторожностями. Для постороннего человека это, конечно, может показаться смешным, но меня в ужас приводит мысль, что плоды наших трудов зависят от каприза какого-нибудь носильщика, тем более что всякая порча в нашей работе вещь уже непоправимая“*⁵ (Решетов: 459). Отношението на изследо-

⁵ „Толкова се страхувах моделът ми да не се счупи по време на транспортиране, че дори не поверих транспортирането му с коне до гарата на фирмата за транспортиране на багаж, а го доставих сам с конете, спазвайки всевъзможни предпазни мерки. За външен човек това, разбира се, може да изглежда смешно, но аз се ужасявам от мисълта, че плодовете на нашия труд зависят от каприза на някой носач, особено след като всяка повреда в нашата работа вече е непоправима“ (превод от руски – авт.).

вателя Мошков към вещите от бита и културата на гагаузите е като към безценни неща, което за другите би било „смешно“. Усещайки и разбирайки, че с всеки изминал ден знанията, опита и веществените свидетелства за културното развитие на гагаузкия народ безвъзвратно си отиват със своите носители, етнографът В. Мошков приема за единствено възможен начин фрагменти от това културно наследство да бъдат изпращани в Руския императорски музей. Този път до музея е дълъг и труден, изпълнен с конфликти и взаимоотношения, в които ролята на етнографа е водеща (Лаврентьева 2011: 219). Обаче делото на В. Мошков си заслужава и получава голяма оценка от съвременниците и както справедливо отбелязват изследователите, тези колекции ще останат за бъдещето благодарение на неговия изключителен дар да познава многообразния и богат свят, в който живеят удивителни хора – носители на различни езици и изповядващи различни религии (Лаврентьева, Голант, Никогло: 25). И трябваше да изминат доста години, за да се актуализира този необикновен поглед върху света на гагаузите, пречупен през призмата на културните текстове на музейните вещи в колекцията „Гагаузи“ на Кунсткамера.

Анализът около музеефикацията на вещта „брада“ препраща и към темата за културния контекст, в който е битувал този ритуален предмет до неговото трансформиране в музеен експонат. Иначе казано, за какво е била създадена тази вещ? Връщайки се към описанията на В. Мошков за функционирането на украсението „брада“ в пространството на социалните значения научаваме, че към 1895 г. те вече са изгубили обредната натовареност за сметка на практическата насоченост – правят се за красота и доказателство за реколтата. Този факт маркира и въпроса за устойчивостта на традицията и нейното свойство да адаптира мирогледни представи съобразно културния контекст, в който живее и се развива общността на границата на две столетия. По повод жизнеността на обичая да се плете „брада“ В. Мошков констатира, че у гагаузите обредният текст такъв, какъвто все още може да се види у други народи, е отпаднал. А в бележка

в края на изложението ученият дава редица примери от други култури, в които се среща подобна практика и прави извода, че обичаят да се оставя на полето „брада“ е частен случай от по-общ обичай да се поднася жертва на Бога като дар за изобилието на плодове (Мошков 2004: 383–384).

Във връзка със съдържанието на самия обреден текст около правенето на „брада“ от житни класове има доста оскъдна информация. Първо нека отбележим безспорния факт, че тази практика има пряка връзка с аграрните обичаи у гагаузите и по-конкретно такива, които се извършват по жътва, и то в нейния край. Етнографският материал, който ни дава Мошков по отношение на зърнопроизводството у гагаузите, е доста оскъден откъм обредните практики и обичаи, свързани с този род земеделска дейност. В общи линии се дават сведения за основните зърнени култури, които се сеят (пшеница, ръж, ечемик, овес, царевича), за обработката на земята (с волове и коне, които дърпат дървен плуг, железен немски плуг или фабричен чугунен плуг), за качеството на земята и пр. Що се отнася до обредната страна на сеитбата, отбелязани са два момента: религиозен (извършване на молебен от свещеник, освещаване на земята, прочитането на молитви) и народен (меси се пресен хляб с монета, който се търкаля на нивата и по начина на падане се гадае за бъдещата реколта).

Процесът на засяването на зърнените култури е описан с доста подробности откъм съпровождащите го обредно-магически действия, което не може да се каже за представения етнографски материал около жътвата. Единственото, което споменава Мошков е, че към деня на св. Петър се приключва с ожънването на ечемика и ръжта, а седмица след този празник започва и жътвата на пшеницата. Допускам, че липсата на информация за обредните практики в края на жътвата се дължи на един друг процес – отпадане от обредната система на редица обичаи, вярвания и практики, за което констатира и В. Мошков в случая с плетенето на „брада“ в края на жътвата Мошков (2004: 371). И тъй като нямаме за цел да навлизаме в

изясняване въпроса за устойчивостта на аграрните обичаи, тук само ще отбележа няколко фактора, които биха повлияли на тяхната жизненост: общественото-културното развитие на региона, честата смяна на държавната власт, межкултурните контакти със съседните етнически традиции (българската, молдовската, румънската, руската, украинската) и не на последно място православният църковно-каноничен ред.

В по-нови изследвания върху бита и традициите на гагаузите информацията относно плетенето на брада в края на жътвата е също така оскъдна и фрагментарна. Тя се споменава или във връзка с описанието на вътрешната подредба на гагаузката къща, или във връзка с описанието на обредността на деня на св. Петър. Така например, М. В. Маруневич в своето задълбочено проучване на гагаузкото жилище отбелязва, че по традиция в ъгъла до прозорците се е поставяла икона, а до нея са окачвали снопчета пшенични класове (боодай сакалы), мента (феслен) и сватбените венци (Маруневич 1980: 139). Към това може да се добави и информация на Е. Квилинкова във връзка с нейните проучвания върху календарната обредност у гагаузите. Във връзка с празнуването на Петровден у гагаузите, авторката дава следната етнографска информация: „Впервые в День св. Петра употребляли в пищу петухов нового вывода. В данном обычае прослеживаются пережитки древних жертвоприношений, связанные с началом уборки урожая. При завершении жатвы сплетали пучок из лучших колосьев наподобие „бороды“ (brada, sacal) и ставили под икону“⁶ (Квилинкова 2011: 365). И още: „Считалось, что зерна этих колосьев обладали магической силой, способной восстановить репродуктивную функцию земли. В следующем году „бороду“ могли заменить, а зернами от прежней „бороды“ кормили домашнюю птицу, чтобы лучше неслись. Иногда такую „бороду“ оставляли ви-

⁶ „В деня на св. Петър за първи път се яде младо петле. В този обичай се проследяват остатъци от древни жертвоприношения, свързани с началото на жътвата. В края на жътвата са сплитали от най-добрите класове нещо, наподобяващо „брада“ (brada, sacal), което после са оставяли под иконата в дома“ (превод авт.).

сеть под иконой несколько лет для сравнения урожая в разных лет“⁷ (Квилинкова 2002: 133).

Наличната информация в биографията на украшението „брада“ препраща и към въпроси, свързани с историческото минало на общността, с преселването на гагаузите от североизточните райони на България. И без да се навлиза в дълбочината на сравнителния анализ, може да се посочи наличието на подобна обредна практика – плетене на „брада“ в края на жътвата и в общобългарската традиция. Конкретно паралели се намират в жътварските обичаи от североизточните райони, където обредната вещ „брада“ също се казва „сакал“ (Стаменова 1974: 76). Анализирайки „брадите“ от фонда на Националния етнографски музей при Българската академия на науките в София, България, Живка Стаменова посочва, че в колекцията има два типа „бради“ – такива, които са сплетени на плитка от житни класове и полски цветя с вързано червено вълнено парцалче или мартеница и се оставят на нивата; и такива, които са сплетени по особен художествен начин, наричат се „гребен“ или „венец“, а след жътва се отнасят в дома и се поставят под иконите, в хамбара, до огнището с цел да стимулират плодородието и благоденствието в дома на селянина (Стаменова 1974: 80).

Друг съществен момент в биографията на артефакта „брада“ заема научно-приложната страна. Това е въпрос за особения статус на музейния предмет – украшението „брада“ е културна ценност, която има стойност, обаче не участва в икономически стокообмен. Веднъж трансформирана в предмет с музейно значение, вещта „брада“ „заживява“ в други роли: като транслатор на културни явления, като носител на културна памет, като източник на знание за трудовите обичаи у гагаузите и т.н. Тези важни подробности в биографията

⁷ „Вярвало се, че зрънцата от тези класове притежават магическа сила, способна да възстанови репродуктивната функция на земята. На следващата година „брадата“ е можело да се замени, а зърната се давали на домашните птици, за да снасят яйца. Понякога „брадата“ се оставяла да виси няколко години, за да се правят сравнения на зърното по класовете“ (превод авт.).

на артефакта „брада“ може да се открият в търсенето на отговори на такива въпроси като: Има ли научна информация за музейния предмет? В какви изследвания музейният предмет е обект на научно изучаване? Включен ли е предметът в експозиционната дейност и пр.

Накрая искам да обобщя следното. Музейният предмет украшение „брада“ от колекцията на Музея за антропология и етнография Петър Велики (Кунсткамера), гр. Санкт-Петербург, Русия, е движим културен обект, издет от първоначалната среда на битуване и пренесен за съхранение в пространството на музея. Неговият път до музея и в музея е дълъг, интересен и уникален. Този път може да се окачества още и като „жизнена съдба“, която има своите културни измерения и значения. В анализа по-горе маркирахме основните моменти, около които се формира културната биография на този уникален музеен експонат, илюстриращ фрагменти от културното развитие на гагаузите. И в този смисъл отговаряйки на въпросите кой, кога, къде и как е изработил предмета, можем да разберем за майстора и техниките, които прилага, за развитието на поминъка и мирогледните представи на хората, за историческото време, за участието на предмета в научната и експозиционната дейност и още много друга културна информация.

Литература

Бутева, Аксиния 2018: *Габровски сокайни шевици*. Каталог. Габрово: Фабер [Buteva, Aksinia 2018: *Gabrovski sokaini shevitci*. Katalog. Gabrovo: Faber].

Василева, Стефка 1988: *Речник на близкозвучащите думи (паронимите) в българския език*. София: Държавно издателство „Д-р Петър Берон“ [Vasileva, Stefka 1988: *Rechnik na blizkozvuchashtite dumi (paronimite) v bulgarskia ezik*. Sofia: Darzhavno izdatelstvo “D-r Petar Beron”].

Дебрюне, Нина 2012: Частни колекции с антични предмети в България. Пътища за социализация 1995 – 2011. София [Debrune, Nina 2012:

Chastni kolekcii s antichni predmeti v Bulgaria. Patishta za socializacia 1995 – 2011. Sofia].

Комитска, Анита, Веска **Борисова** 2005: *Български народни носии*. София: Анико. [Komitska, Anita, Veska Borisova 2005: *Bulgarski narodni nosii*. Sofia: Aniko].

Квилинкова, Елизавета Н. 2011: Календарные обычаи и обряды. – В: *Гагаузы*. (Ред. М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова). Москва: Наука [Kvilinkova, Elizaveta N. 2011: *Kalendarnie obichai i obriadi*. – In: *Gagauzi*. (Red. M. N. Guboglo, E. N. Kvilinkova). Moskva: Nauka].

Квилинкова, Елизавета Н. 2002: *Гагаузский народный календарь*. Второе издание. Кишинев: „Paragon” [Kvilinkova, Elizaveta N. 2002: *Gagauzskii narodnai kalendar*. Vtoroe izdanie. Kishinev: Paragon].

Копытофф, Игорь 2006: Культурная биография вещей: товаризация как процесс. – В: *Социология вещей*. Сборник статей. (Ред. В. Вахштайна). Москва: Издательский дом «Территория будущего». 134–168. [Kopitoff, Igor 2006: *Kulturnai biografia veshchei: tovarizacia kak process*. – V: *Sociologia veshchei. Sbornik statei*. Red. V. Vaxshtaina. Moskva: Izdatelskii dom “Teritoria budushchego”].

Кьюсева, Цветана 2016: Управление на музейните колекции – основна сфера от музейния мениджмънт. – В: *Музеи и колекции*. Сборник с доклады и съобщения от Национална конференция „Музеи и колекции”, 2015. Смолян. 11-50. [Kioseva, Svetana 2016: *Upravlenie na muzeinite kolekcii – osnovna sfera ot muzeinia menidzhmant*. – In: *Muzei i kolekcii*. Sbornik s dokladi i saobshtenia ot Nacionalna konferencia “Muzei i kolekcii”].

Лаврентьева, Людмила С. 2011: „Говорить по арабски”. Из гагаузских коллекций полковника В. А. Мошкова. – В: *Культурное наследие народов Европы. Сборник Музея антропологии и этнографии*. Том 57. СПб.: Наука [Lavrenteva, Liudmila S. 2011: “Govorit po arabski”. Iz gagauzskix kolekcii polkovnika V. A. Moshkova. – In: *Kulturnoe nasledie narodov Evropi. Sbornik Muzeia antropologii i etnografii*. Tom 57. SPb.: Nauka. 216–228].

Маруневич, Мария 1980: *Поселения, жилище и усадьба гагаузов Южной Бессарабии в XIX – начале XX в.* Кишинев: Штиинца [Marunevich, Maria 1980: *Poselenia, zhilishe i usadba gagauzov Iuzhnoi Bessarabii v XIX – nachale XX v.* Kishinev: Shtiinca].

Мошков, Валентин 2004: *Гагаузы Бендерского уезда: Этнографические очерки и материалы*. Кишинев: F.E.-P. „Tipogr. Centrala” [Moshkov,

Valentin A. 2004: *Gagauzi Benderskogo uezda: Etnograficheskie ocherki I materiali*. Kishinev: F.E.-P. „Tipogr. Centrala”].

Стаменова, Живка 1974: Жътварският обичай „брада”. – *Векове*. Година трета, книжка първа, София: Наука и изкуство, 76–82 [Stamenova, Zhivka 1974: Zhatvarskiat obichai “brada”. – *Vekove*, Godina tretta, knizhka parva Sofia: Nauka I izkustvo 76–82].

Цекова, Екатерина 2007: *Музейна комуникация и музейно образование*. София [Sekova, Ekaterina 2007: *Muzeina komunikacia i muzeino obrazovanie*. Sofia].

Цветкова, Надежда 2015: *Пафти от българските музеи*. Русе: Род [Cvetkova, Nadezhda 2015: *Pafti ot balfarskite muzei*. Ruse: Rod].

Orser Charles E., Jr. 1992: Beneath the Material Surface of Things: Commodities, Artifacts, and Slave Plantations. – *Historical Archaeology*, Vol. 26. No. 3. Meanings and Uses of Material Culture. P. 95–104.

Pearce, Susan M. 1993: *Museums, Objects and Collections: A Cultural Study*. Washington, D.

Hooper-Greenhill, Eilean 1992: *Museums and the Shaping of Knowledge*. London; New York.

Елена Водинчар
Българска академия на науките
Институт за етнология и фолклористика
с Етнографски музей
ул. „Московска“ № 6А
1000 София, БЪЛГАРИЯ
elena.vodinchar@iefem.bas.bg

Elena Vodinchar
Bulgarian Academy of Sciences
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum
6A Moskovska St
1000 Sofia, BULGARIA
elena.vodinchar@iefem.bas.bg

ТРАДИЦИОННИТЕ ВЕЗБИ НА ВЛАСИТЕ, ГАГАУЗИТЕ И ТАТАРИТЕ В БЪЛГАРИЯ

Юлия Боева

Резюме: Традиционните везби на власите, гагаузите и татарите в България са изключително малко изучени. Като цяло те носят белезите на общата балканска везбена традиция, чиито корени можем да намерим още в епохата на неолита. Освен това в татарската везба се наблюдава и силно влияние на общоислямската традиция. В настоящия текст са проследени изображенията на праисторическата Велика богиня-майка във везби на власи, гагаузи и татари само от Северна България.

Ключови думи: традиционна везба, власи, гагаузи, татари, праисторически мотиви

TRADITIONAL EMBROIDERIES OF VLACHS, GAGAUZ AND TATARS IN BULGARIA

Julia Boeva

Abstract: The traditional embroideries of the Vlachs, the Gagauz and the Tatars in Bulgaria have been studied extremely little. In general, they bear the hallmarks of the embroidery tradition common to the Balkans, the roots of which can be traced back to the Neolithic era. In addition, a strong influence of the general Muslim tradition can be observed in the Tatar embroidery. The present text is dealing with images of the prehistoric Great Mother Goddess in Vlach, Gagauz and Tatar embroideries only from Northern Bulgaria.

Keywords: traditional Vlach embroidery, traditional Gagauz embroidery, traditional Tatar embroidery, prehistoric motifs

Традиционната везба на власите и гагаузите в България е изключително малко изучена (виж Коев 1951:13, 68, 95, 100), а везбената традиция на татарите е на практика почти непозната. През целия „социалистически“ период нашата етнография до голяма степен

е игнорирала не само везбената култура на тези хора, но едва ли не и самото им съществуване. Така са били нанесени големи социално-психологически щети върху общностите, а между другото е било пропуснато и времето да се събере информация и музейни експонати за тяхната традиционна везбена култура. В наше време традиционните култури са вече почти напълно заменени от съвременната култура. Поради това загубите за етнографската наука са големи и в някои отношения може би окончателни.

Везбата и в трите общности е повече или по-малко свързана с общобалканската везбена и тъкаческа традиция. В основата на тази традиция стоят изображения и знаци, които са се появили преди хиляди години, още в епохата на неолита. Такива са преди всичко изображенията на праисторическата Велика богиня-майка в две основни пози: изправена и в позата на родилка (Фиг. 1).¹

Развитието на тези изображения във времето е довело до тяхната крайна схематизация и до пълно забравяне на смисъла им. В покъсните епохи човешките фигури много често се превръщат (чрез различни добавки) в изображения на цветя.

От **влашката везбена традиция** успях да събера наблюдения и примери само от Видинско и Плевенско (Фиг. 2 а)². Влашката шевица е изключително близка (макар и не еднаква) до везбите на бъл-

¹ Идеята за праисторическия произход на голяма част от изображенията и геометричните символи в шевиците, тъканите и други прояви на традиционната култура е развита от акад. Борис Рыбаков през 80-те и 90-те години на XX век (вж. Рыбаков 1994). В няколко книги американската изследователка Mary Kelly проследява идеята не само в традициите на славянските страни от Източна Европа, на Балканите, в гръцките острови, но и в някои страни от Северна Европа (вж. Kelly 1989 и други книги от същата авторка). Върху български материал идеята се развива от Ирен Величкова-Ямаи (Величкова-Ямаи 2012) и Юлия Боева (Боева 2010, Боева 2015, Боева 2018, Боева 2021).

² Използвам снимки, които съм получила от колекционери и търговци, а също и от групи за търговия в интернет.

гарското население в Дунавската равнина. Поради тази близост, контактите с Румъния, а също и поради многобройността на влашкото население, влашката възбена традиция е сравнително жива и присъстваща в музейни и частни сбирки, както и в самодейността. В сравнение с българската традиционна възба от Дунавската равнина, влашката според мен се характеризира с една важна особеност – старите праисторически традиционни мотиви във влашките шевици се превръщат в растения или се заместват от изображения на цветя много по-бързо, отколкото в българските шевици от същия район. С други думи, влашката шевица се оказва по-новаторска, по-бързо допуска лично творчество, по-бързо изоставяща традициите. Какви са социопсихологическите причини за тази особеност – това би било интересна тема за изследване.

В сравнително редките влашки шевици от ризи, извезани не с цветя, а с традиционни праисторически мотиви, се виждат главно изображения на неолитната Раждаща богиня.

Изображенията на Богинята са пределно схематизирани. Често от праисторическото изображение е останала само схемата, а като цяло фигурата се възприема като растение, понякога усложнено с допълнителни „клонки“. В първите три примера от Фиг. 2б изображенията на Раждащата богиня са силно схематизирани (срв. с Фиг. 1б). В третия и четвъртия от примерите мотивите произлизат също от схематизирани изображения на Раждащата богиня, но са напълно превърнати в растения чрез прибавяне на „клонки“ и „цветове“.

В първия пример от Фиг. 2в, изображенията на Раждащата богиня имат ръце, които са заместени от по-малки фигури на Богинята. В третия пример изображенията са на Изправената богиня с вдигнати ръце. Кръстовидното им разположение е неолитният начин да се изрази идеята, че неолитната Велика богиня-майка е навсякъде, в четирите посоки на света. В последния пример (в средната му част) вертикално се изреждат една фигура с подвити надолу ръце и две с вдигнати нагоре. Според неолитната символика, с вдигнати ръце се обозначава невидимата страна на Богинята-свят, а с подвити надолу – видимата.

Още Любомир Милетич през 1902 г. е отбелязал делението на **гагаузите** на гагаузи от вътрешността на страната и на приморски „хасъл“ гагаузи, „които и сега не се чувствуват българи“ (Милетич 1902: 15–16). Гагаузите от вътрешността на страната се обличат подобно на околните българи, а приморските, поне до към 20-30те години на XX век, са носили шалвари от домашно тъкан раиран или кариран плат (виж Фиг. 3а). И за едните, и за другите са характерни везаните годежни кърпи – нишани. Гагаузите от вътрешността (например от Провадийско) имат шевици по ризите, а също и тъкани или шити мотиви по престилките (Фиг. 3б).

От везбата на приморските гагаузи не съм намерила образци. Във везаните кърпи-нишани от Провадийско намерих два основни типа мотиви. Единият е с кръстовидно разположени изображения на праисторическата Богиня с подвити надолу ръце (Фиг. 3в). Ромбът/квадратът с точка в центъра е неолитен знак за бременност или засадена нива. Може да се осмисли като пожелание за плодородие.

Мотивът с два срещуположни лъва (Фиг. 3в или Коев 1951: табл. XVIIб) е нов и е по-скоро изключение. Той е нетрадиционен, но през първата половина на XX век навлиза трайно в традицията на различни етнографски райони у нас. Свързан е със символиката на Съединението на България. Интересното в тази кърпа е изображението на праисторическата Богиня с вдигнати ръце, което е поставено върху нещо като жезъл между лъвовете.

Другата основна група характерни мотиви се намира в късни, извезани върху фабричен плат годежни кърпи (Фиг. 3г). В тях е изобразен раннохристиянският мотив за райския Извор на живота (Животворният извор) с две птици от страни. Самият извор с формата на фонтан е превърнат в растение.

Последните две кърпи от Фиг. 3г са кърпи на пояс от женска носии. Едната съдържа кръст с точки между раменете му, поставен в ромб, който обаче е само маркиран с ъгли. Ромбът утроба, макар и само загатнат, се разделя от кръста на четири триъгълника (знаци за

раждане). „Точките“ (знак за семе) в тях са съставени от два доближени с основите си триъгълника – а това е праисторическият символ на безтелесните души от отвъдния свят. Така фигурата може да бъде „прочетена“ според праисторическата символика не просто като знак за раждане в четирите посоки на света, а като изказваща идеята за прераждане на душите.

Втората от женските кърпи съдържа кръстовидно разположени изображения на Раждащата богиня в „жабешка“ поза. (За някои от нейните раннонеолитни нефритени изображения вж. Костов 2004: 28–38).

За бродериите на **татарите** за начало намерих нагледна информация в етнографския филм „Свадебные традиции Крымских татар“, създаден в Крим през 2021 г. Той представлява възстановка на традиционна кримска татарска сватба. Тъй като нашите татари са преселници от Крим, допускам, че този филм може да даде валидна информация и за тяхната традиционна везбена култура. Във филма има голямо количество везани или тъкани обредни кърпи. (Приликата на женските носии от филма с хасковските аладжи може би заслужава да бъде изследвана (вж. Фиг. 4а).

Везаните кърпи във филма бяха показани като част от интериора, а също и като предмети от обредните действия. Везбата върху тях е от два типа. Част от кърпите са изключително близки до традицията на Балканите, т.е. до шевиците със запазени неолитни изображения (Фиг. 4г). Другата част са свързани с общоислямската традиция (Фиг. 4б и 4в).

Най-общо, за мюсюлманската везба са характерни изображения на цветя и заоблени неизобразителни форми³. Интересно за мен беше наблюдението, че в мюсюлманската традиция се оказва много

³ Вж. Коев 1951: 99–100: „дълго време у нас Ислямът ... не е допускал и изображението на живи същества“.

разпространен един мотив, който е близък до традиционния християнски мотив „Изворът на живота“. Двете последни кърпи от Фиг. 4б съдържат този мотив, който представлява фонтан или растение с две птици отстрани. Мотивът е свързан с ранното християнство и с Близкоизточната традиция на Световното дърво/Дървото на живота. В мюсюлманския му вариант по принцип би трябвало да липсват птиците, но тук, в последната кърпа от Фиг. 4б, има и птици.

Една кърпа от филма (Фиг. 4в) е свързана с традиционния мотив „Богинята в храм“. Той е много разпространен в северноруските шевици, у нас също се среща, но по-рядко. Мюсюлманският му вариант е с цветя вместо човешки изображения. В кърпата от филма обаче могат да се видят и фигури във или до „храмовете“, които са близки до някои от традиционните силно стилизирани изображения на Богинята.

Има и кримски татарски кърпи от филма с напълно традиционни изображения на праисторическата Богиня, свързани с балканската традиция. На първата кърпа от Фиг. 4г се виждат два вида изображения на Раждащата богиня. Те са разположени по двойки една над друга – с вдигнати нагоре ръце и с подвити надолу. Така е показана неолитната идея, че раждането е от два вида – малкото дете идва от невидимия свят, от Богинята с вдигнатите ръце, а възрастният човек, умирайки, всъщност се ражда обратно от нашия свят към невидимия.

Върху втората кърпа от Фиг. 4г краката на Раждащата богиня са заместени от червени шестоъгълници. Подобен тип деформация се среща, макар и рядко, и в български шевици.

Третата кърпа на пръв поглед е от геометрични неолитни символи. Зигзагът е знак за вода с общ смисъл „животворност“. Ромбът е разделен чрез кръст на четири триъгълника с точки в тях. Точката е знак за семе. Триъгълникът е неолитният знак за раждане, който произлиза от изображенията на женския полов триъгълник. Ромбът означава „нива“ и/или „утроба“. Като цяло фигурата е знак за четворна бременност, т.е. тя е символ за изключително плодородие. Тук

ромбовете обаче имат и някакви „израстъци“ в ъглите. Те могат да бъдат осмислени като четири кръстовидно разположени схематични изображения на Богинята с вдигнати ръце и с наслоени големи триъгълни поли. Така целият мотив изразява идеята, че необикновеното плодородие е вътрешно присъщо качество/проява на Богинята-свят.

Доколкото успях да разбера, събирането на етнографски артефакти за везбата на българските татари е започнало сравнително отскоро⁴. От Венета Янкова обаче научих, че в Будапещенския етнографски музей се пазят обредни кърпи на татари от Разградско – от по-старо време и в доста по-голямо количество, отколкото наскоро събраните кърпи в Етнографския музей в Разград. Надявам се кърпите от Будапещенския музей да станат достъпни и за българските етнографи. Може би така ще бъде запълнена поне донякъде голямата празнина от несъбрани навреме традиционни артефакти, свързани с везбените традиции на татарите у нас.

Най-дълговечен в татарската везбена традиция се е оказал обичаят да се дават годежни/сватбени кърпи на младоженците. За съжаление обаче традицията починалите да се погребват с годежните си кърпи „за да се познаят на оня свят“ прави невъзможно намирането на годежни кърпи (чеврета/шеврета) от по-старо време. Успях да получа снимки само на пет кърпи на български татари (Фиг. 5). За едната благодаря на Стоян Антонов, а за останалите – на Даниела Ганчева и Виктор Костадинов от Етнографския музей в Разград. Четири от тези кърпи са сватбени. Те са квадратни, с мотиви в ъглите. Везбата е от цветя. В тях може да бъде видяна схемата на неолитната Раждаща богиня, но може и да не бъде видяна.

Трите чеврета от Разградско са избродирани върху фабричен плат, т.е. те са късни, вероятно от средата на XX век. Везбата в чети-

⁴ Няколко татарски кърпи са публикувани в книгата на Гюлсер Джанай „Дошлите с огъня си“ (вж. Джанай 2012: ил. 29–33). Те принадлежат към общоислямската везбена традиция.

рите им ъгъла е еднаква (затова във Фиг. 5б е показан само по една четвърт от кърпите). Мотивите и техниката на бродирание са съвременни, свързани с градските ръкоделия от XX век. В последната кърпа от Фиг. 5б, обаче, над цветята са разположени по пет малки разноцветни изображения на праисторическата Раждаща богиня. Това е пример как в личното творчество понякога успяват да проникнат традиционни мотиви от старата балканска везбена култура.

Шеврето от с. Черковна (Фиг. 5а) е избродирано върху домашен плат, т.е. то е по-старо и е свързано с традиционния начин на живот. Мотивите му са цветя, които са като че ли по-близки до общомюсюлманската традиция, отколкото до балканската.

Продълговатата кърпа (Фиг. 5а) също е домашно тъкана, с два големи тъкани мотива от червени и сини цветя. Под тях има ивица от червени и сини триъгълници, а това са праисторически знаци за раждане в двете посоки.

В заключение, за шевиците и бродериите на власите и гагаузите може със сигурност да се каже, че са част от местната балканска везбена традиция, която има праисторически корени. При везбата на кримските татари ясно се виждат две традиции – балканската и общомюсюлманската. За съжаление, от везбата на българските татари са се запазили само твърде малко и сравнително късни образци, които не дават възможност за сигурни изводи.

Съкращения

ИЕФЕМ: Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей при Българска академия на науките

MIS: Музей за история на София

НИМ: Национален исторически музей

Литература

Боева, Юлия 2010: *Мъдростта на Великата майка*. София: Алфаграф [Boeva, Julia 2010: *Madrostta na Velikata mayka*. Sofia: Alfagraf].

Боева, Юлия 2015: *Богинята и рогатите глави*. София: Пропелер [Boeva, Julia 2015: *Boginyata i rogate glavi*. Sofia: Propeler].

Боева, Юлия 2018: *Праисторически символи в свилениците от Софийско*. Първа част: *Геометрични шевици*. София: Пропелер [Boeva, Julia 2018: *Praistoricheski simvoli v svilenitsite ot Sofiysko*. Parva chast: *Geometrichni motivi*. Sofia: Propeler].

Боева, Юлия 2021: *Праисторически символи в свилениците от Софийско*. Втора част: *Изображения*. София: Пропелер [Boeva, Julia 2021: *Praistoricheski simvoli v svilenitsite ot Sofiysko*. Vtora chast: *Izobrazheniya*. Sofia: Propeler].

Величкова-Ямами, Ирен 2012: *Архаични символи в бродерията*. София: Род [Velichkova-Yamami, Iren 2021: *Arkhaichni simvoli v broderiata*. Sofia& Rod].

Гимбутас, Мария 2006: *Цивилизация Великой Богини*. Москва: РОССПЗН [Gimbutas Mariya 2006: *Tsivilizatsiya Velikoy Bogini*. Moskva: ROSSPZN].

Джанай, Гюлсер 2012: *Дошлите с огъня си*. София: АИ „Проф. Марин Дринов“ [Dzanay, Gyulser 2012: *Doshlite s oganya si*. Sofia: „AI Prof. Marin Drinov“].

Иванова, Миглена 2004: *Писмени свидетелства за варненските гагаузки и техните шалвари*. – *Български фолклор*, кн. 3, 83–94 [Ivanova, Miglena 2004: *Pismeni svidetelstva za varnensките gagauzki i tehните shalvari*. – *Bulgarski folklor*, kn. 3, 83–94].

Кесякова, Елена 1999: *Philippopolis Филипопол през римската епоха*. София: Агато [Kesyakova, Elena 1999: *Philippopolis Filipopol през римската епоха*. Sofia: Agato].

Коев, Иван 1951. *Българската везбена орнаментика*. София: Изд. на БАН [Koev, Ivan 1951. *Bulgarskata vezbena traditsia*. Sofia: Izd. na BAN].

Костов, Руслан 2004: *Най-древните ювелирни минерални изделия в света са намерени по нашите земи*. – *Вселена, наука и техника*, № 5, София: Литера Прима, 28–38 [Kostov, Ruslan 2004: *Nay-drevnite yuvelirni mineralni izdeliya v sveta sa namereni po nashite zemi*. – *Vselena, nauka i tehnika* № 5, Sofia: Letera Prima, 28–38].

Маслова, Галина 1978: *Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник*. Москва: Наука [Maslova, Galina 1978: *Ornament russkoy narodnoy vshivki kak istoriko-etnograficheskiy istochnik*. Moskva: Nauka].

Маслинов, Любен 1973: *Софийска везба*. София: Български художник [Maslinkov, Lyuben 1973: *Sofiyska vezba*. Sofia: Bulgarski hudozhnik].

Милетич, Любомир 1902: *Старото българско население в Северноизточна България*. София: Държавна печатница [Miletich, Lyubomir 1902: *Staroto bulgarsko naselenie v Severoiztochna Bulgara*. Sofia: Darzhavna pechatnitsa]

Петева, Евдокия 1935: Софийска шевица и тъкан – В: Костов, Стефан Л., Евдокия Петева. *Селски бит и изкуство в Софийско*. София: Издателство Български археологически институт [Peteva, Evdokiya 1935: *Sofiyska shevitsa i takan*. In: Kostov, Stefan L., Evdokiya Peteva. *Selski bit i izkustvo v Sofiysko*. Sofia: Izdatelstvo Bulgarski arheologicheski institut].

Рыбаков, Борис 1965: Космогония и мифология земледельцев энеолита – *Советская археология*, кн. I, II [Ribakov, Boris 1965: *Kosmogonia i mifologia zemledeltsev eneolita – Sovetskaya arheologia* kn. I, II].

Рыбаков, Борис 1994: *Язычество древних славян*. Москва: Наука [Ribakov, Boris 1994: *Yazychestvo drevnih slavyan*. Moskva: Nauka].

Табаков, Славик 2021: *Символи в християнските мозайки*. London: ASB [Tabakov, Slavik 2021: *Simvoli v hristianskite mozayki*. London: ASB].

Тодорова, Хенриета 1975: Археологическо проучване на селищната могила и некропол при Голямо Делчево, Варненско. – В: *Разкопки и проучвания V. Селищната могила при Голямо Делчево*. Авторы Х. Тодорова, Ст. Иванов, В. Василев, М. Хопф, Х. Квита, Г. Кол. София: Издателство на БАН, 5–244 [Todorova, Henrieta 1975: *Arheologicheskoprouchvane na selishtnata mogila i nekropol pri Golyamo Delchevo, Varnensko*. – In: *Razkopki I prouchvaniya V. Selishtnata mogila pri Golyamo Delchevo*. Avtori: H. Todorova, St. Ivanov, V. Vasilev, M. Hopf, H. Kvita, G. Kol. Sofia: Izdatelstvo na BAN, 5–244].

Тодорова, Хенриета, Иван **Вайсов** 1993: *Новокаменната епоха в България*. София: Наука и изкуство [Todorova, Henrieta, Ivan Vaysov 1993: *Novokamennata epoha v Bulgaria*. Sofia: Nauka i izkustvo].

Филм Свадебные традиции Крымских татар 2021: Rejissor-sanalastirici Dläver Dvaciev, production Qaradeniz [Film Svadebnye traditsii

Krymskih tatar 2021: Rejissor-sanalastirici Dläver Dvaciev, production Qaradeniz]

https://www.youtube.com/watch?v=Jz3aS92DLFY&list=RDCMUCZWejX-zpo9GSfzDd3MBO_Q&start_radio=1&rv=Jz3aS92DLFY&t=2996

Энеолит СССР 1982: В.М. Массон, Н.Я. Мерперт, Р.М. Мунчаев, Е.К. Черныш. Москва: Наука [Eneolit SSSR 1982: V.M.Masson, N.Ya Merpert, R.M.Munchaev, E.K.Chernish. Moskva: Nauka].

Gimbutas, Mariya 2006: *The Language of the Goddess*, New York: Thames&Hudson

Hansen, Svend 2007: *Bilder vom Menschen der Steinzeit*. Mainz: Verlag Phillip von Zabern

Kelly, Mary 1989: *Goddess embroideries of Eastern Europe*. Winona: Northland press

Mellaart, James 1967: *Catal-huyuk. A Neolithic Town in Anatolia*. New York: McGraw-Hill Company

Merlini, Marco 2007: A semiotik Matrix to Distinguish between Decorations and Signs of Writing employed by the Danube Civilization. – In: *Acta Terrae Septemcastrensis VI*. Sibiu: Publishing House Lucian Blaga University

Schmidt, Klaus 2006: *Sie bauten die ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger. Die archäologische Entdeckung am Göbekli Tepe*. München: Verlag C. H. Beck

Юлия Боева
Научноизследователски институт по културата при МК и БАН.
1000 София, БЪЛГАРИЯ
boevaj@abv.bg

Julia Boeva
Research Institute of Culture at MK and BAS.
1000 Sofia, BULGARIA
boevaj@abv.bg



Неолитни и халколитни изображения на Раждащата богиня от Мала Азия и Балканите. (Mellaart 1967: 124; Schmidt 2006: 56; Гимбутас 2006: 268; сн. Николай Генев; сн. Ю. Боева; сн. интернет).



(сн. Ю. Боева от експозицията на НИМ; ИЕФЕМ № 26530; MIS E № 0539; MIS E № 0581; сн. Тома Белев; Петева 1935: таблица IX; MIS E № 0880; сн. Ю. Боева от с. Бистрица; сн. Маргарита Георгиева; MIS E № 0221; Маслинов 1973: ил. 45; ИЕФЕМ № 10950; MIS E № 0533; ИЕФЕМ № 19751)

1 а) Изображения на Раждащата богиня от праисторията и от шевици в Софийско и Граовско



Неолитни и халколитни изображения на Изправената богиня от 1. Голямо Делчево (Тодорова 1976: 191); 2. Триполие (Gimbutas 2006: 46); 3. Сардиния (Гимбутас 2006: 263); 4. Магурата (сн. интернет); 5. Кукутени (Энеолит СССР 1982: табл. 67); 6. Хаджилар (сн. интернет)



(НИМ № 10977; MIS E № 0539; ИЕФЕМ № 2518; ИЕФЕМ № 24062; ИЕФЕМ № 20837; ИЕФЕМ № 26509; сн. Ю. Боева от с. Бистрица; ИЕФЕМ № 3210; MIS E № 0531)

1 б) Изображения на Изправената богиня от праисторията и от шевици в Софийско

Фиг. 1. Сравнение на праисторически изображения с мотиви от традиционна везба от XIX и XX век



Сирия

Русия

Норвегия
(сн. интернет)

Румъния

България

Далмация

2 а) Изображения на Изправената богиня от различни традиционни култури



Алтай (сн. интернет); Палестина (сн. интернет); Нидерландия 1638 г. (сн. интернет);
България (ИЕФЕМ № 24062)

2 б) Кръстовидни мотиви от два вида изображения на Изправената богиня – с вдигнати и с подвити надолу ръце



Русия – Марийци (сн. интернет); Чувашия (сн. интернет); България – Софийско (ИЕФЕМ № 36069; сн. Ю.Боева)

2 в) Кръстовидни мотиви от изображения на Изправената и на Разждащата богиня

Фиг. 2. Традиционни кръстовидни мотиви от различни страни с изображения на праисторическата Богиня



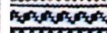
3 а) Влашки носии от гр. Белене; Влашко семейство 1897г.; Съвременно семейство с влашки носии (сн. интернет и Стилиян Скилов)



3 б) Изображения на Раждащата богиня от кърна и влашки северняшки ризи



3 в) Две шевици с изображения на Раждащата богиня, превърнати в цветя; Кръстовидно разположени изображения на Изправената богиня с вдигнати ръце; Вертикално изреждане на едно изображение с подвити надолу ръце и две – с вдигнати



3 г) Спираломеандрови мотиви от влашки женски ризи (вертикални) в сравнение с керамичен съд от България (с. Кирилово, Тодорова 1986 с. 59) и шевици от Софийско (хоризонтални)

Фиг. 3. Влашки шевици с праисторически произход
(сн. Стилиян Скилов, Диана Димова, Гургана Колева, Павлина Иванова,
Вери Георгиева, Ангел Ангелов и интернет)



Ил. 4 а) Приморски гагаузи и гагаузи-ерлии (сн интернет и Славян Стоянов)



Ил. 4 б) Гагаузки престилки от Провадийско 1960 г. (сн. от фонда на Етнографския музей в Провадия)



4 в) Годажни кърпи-нишани от с. Брестак, Суворово, Червенци (сн. интернет)

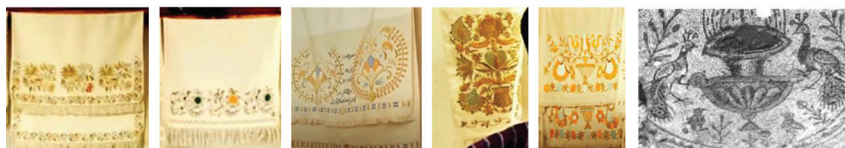


4 г) Годажни кърпи-нишани от с. Брестак, Суворово и Червенци – последните две са женски (сн. интернет и Славян Стоянов)

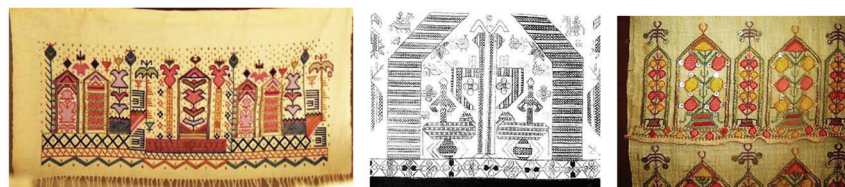
Фиг. 4. Гагаузки носии, престилки и годажни кърпи



5 а) Носии и интериори от филма „Свадебные обряды крымских татар“.



5 б) Пет крымски татарски кърпи от филма; Мозайка от Епископската базилика във Филипопол, IV в. (Кесякова 1999: 68)



5 в) Крымска татарска кърпа от филма; Северноруска шевица (Маслова 1978: 108); Кърпа на крымски татари (сн. интернет)



5 г) Крымски татарски кърпи от филма с изображения на праисторическата Богиня

Фиг. 5. Крымски татарски носии и кърпи



б а) Шевре от с. Черковна, община Дулово (сн. Стоян Антонов); Кърпа с тъкана украса от с. Муртагоново (сн. Етнографски музей – Разград № 101737)



*б) Три годежни кърпи (шевре) от с. Муртагоново
(сн. Етнографски музей – Разград № 131415, № 131436, № 131508)*

Фиг. 6. Татарски кърпи от Северна България

II част. НАСЛЕДСТВОТО: ОБЩНОСТНО ЗНАНИЕ И УСТОЙЧИВОСТ

TYPES OF DANCES IN ANCIENT GREECE

Emon Garapholou

Abstract: This paper clarifies the diversity of dances in Ancient Greece, which, in their major part, are the foundations of the contemporary dance varieties. This fact calls for their clarification and analysis. The ancient Greeks systematised dances in various categories depending on their origin: divine and religious; social – individual and group; educational; dances in the theatrical art. The paper seeks a contemporary analogue and links to historical memory nowadays.

Key words: Ancient Greek dance, history, contemporary, memory, art

ТИПОВЕ ТАНЦИ В ДРЕВНА ГЪРЦИЯ

Емон Гарафолу

Резюме: Настоящият труд изяснява многообразието от танци в Древна Гърция, които в по-голямата си част са в основата на съвременните танцови разновидности. Древните гърци систематизират танците в различни категории в зависимост от техния произход: божествени и религиозни; социални – индивидуални и групови; образователни; танци в театралното изкуство. Статията търси съвременен аналог и прокарва паралели с историческата памет в наши дни.

Ключови думи: старогръцки танц, история, съвременност, памет, изкуство

The emanation of divine providence is the motion that adjusts, regulates, arranges. The creation of the world began as a dance. This is what

the ancient Greeks believed and they identified its motion with the god Eros and the universal compensatory law that regulated the noble coexistence of the heavenly bodies so that everything could move forward, rotate in a continuous rhythm and nothing could hinder progress and development. This was also the role and task of Zeus who balanced the “Bios” – the life, and out of the chaos created harmony and ideal conditions for existence.

The verb *to dance* for the ancient Greeks meant “to perform rhythmic movements according to the music and text”. For dancing, they used the terms “orchume” (ορχούμαι) and “chorevo” (χορεύω). In his work *Laws*, Platon identifies dance with education and says that the uncultured person is non-dancing, while the educated person is gifted with dance. (Platon 2007) According to **Homer** (750 BC), the dancer is a leader and a warrior. The great poet explains that when he uses the term in this sense, he puts in a laudatory intent. Homer was the first of many ancient writers to mention dancing, in the *Iliad* he describes Achilles’ shield which was decorated with three groups of dancing boys and girls (Богданов 1996).

The dances of the ancient Greeks are estimated to be more than 200 types and are distinguished as: religious, martial, gymnastic, theatrical, acrobatic, violent, mournful, comic, banquet-festive, wedding and lascivious (Πρώκου 2019).

1. Dances can be divided into two major categories – individual and group dances.

- *Individual dances* are further divided into two subgroups: performed by professional artists and freestyle dances for leisure during feasts. The performances were mostly associated with acrobatic and spectacular displays.
- The second category of Greek dances are the **group dances**.

It is often stated that dancing in antiquity was a collective activity, and Greek dances are largely summed up as *group dances*. These are the

dances that were performed: in memory of the dead; in honour of the various gods – religious dances; Bacchic dances and those performed at various festivals and ceremonies in Panathenaia, Delos, Delphi, during celebrations; dances in harvesting and on many other occasions.

In material culture, the first known painted dancers appear in 575 BC on the François Vase – a “krater”, this is a large ceramic vessel used to mix wine with water. The top frieze of the vase below the brim depicts a group of 14 boys and girls who walk in a line holding hands, honouring the Athenian prince and hero Theseus who rescued them from the Cretan labyrinth.

Plutarch, Julius Pollux and Lucian identify this dance with the “geranos” – a popular fast-paced chain dance. Geranos was danced by Theseus in Delos together with the youths he saved from the Minotaur and who were described by Homer in the *Iliad* (Shubine 2020).

1.2. Plato divides group dances into subcategories depending on the character –martial, religious, peaceful dances.

1.2.1. Martial dances

The oldest martial dance is the dance of the *Kouretes*. According to mythology, the gods themselves taught people to dance. And one of the most important dances is the war dance “*Pyrrhichios*” (Pyrrhic dance), which, according to Plato, is imitation of war – a recreation of its phases. The purpose of war dances is to raise spirits and prepare men for war and battles. (Κριτωτάκη 2000).

The *Pyrrhichios* dance performed by the goddess Athena is a dance of victory that symbolises fight. The same meaning of “victory” is also symbolised by the dance of the Pyrrhicists at the Panathenaia festivals. This dance expresses the warlike nature of the goddess patroness of Athens.

There are many versions and historical references regarding its origin. Its name is supposed to come from the word “pyr” (fire/πυρ) and means a fiery dance.

- According to one version, this dance was invented by Pyrrhus, who was the son of Achilles and a Cretan hero. Pyrrhus performed the dance for the first time at Patroclus' funeral.
- According to another, it is believed that the Pyrrhic dance, or the Pyrrhichios, was an invention of the goddess Athena or of the Dioscuri to celebrate their victory over the Titans.
- Others thought that the inventors of this dance were the Kouretes, Castor or Dionysus.
- Or that during the siege of Troy, Achilles danced the Pyrrhichios on the firewood platform before laying Patroclus' body on the pyre¹ (Papalukas 1886).
- Another version is that the son of Achilles, Pyrrhus (Πύρρος/Pyrrhos – Pyrrhichios) danced this rhythm under the walls of Troy out of joy at the death of Eurypylus. The geographer Strabo of Amasia in Pontus mentions Pyrrhus or Neoptolemus, the son of Achilles, as the inventor of the dance, and others assume that the inventor (creator) of this dance was the Cretan hero Pyrrhichios. Perhaps the authors were misled by the name of Neoptolemus, Pyrrhus, because Lucian specifically mentions Neoptolemus as the inventor (creator) of the Pyrrhichios dance. If we consider that Neoptolemus was also called Pyrrhus, the version in favour of Neoptolemus is probably stronger.
- While others simply mention the place of its origin, saying that the Pyrrhichios dance probably came from Crete or Sparta. (Valasiadis 2019)

Whatever the mythical “origin” of the Pyrrhichios, it was known throughout Ancient Greece, and it is certain that it was danced from the Black Sea to the island of Crete.

Specifically for boys, the dance was taught as an aid in military training in Athens and Sparta, where it had been preserved for many centuries as the best practical preparation for war, when it had already

¹ Pyr “fire” – Pyrrhichios.

been forgotten by the other Greeks. The Spartans considered it a kind of combat training. They began to study it from the age of five and danced it at the feast of the Dioscuri. We also know that they were the first who, before going to war or shortly before the battle, but also during the military confrontations, practiced and learned to perform this dance with weapons, bows, shields and spears so that they could be victors, while in Athens it was danced during the Panathenaia festivals. The Macedonians exalted it to a dance of the strong and loved it so much that they were called the Pyrrhicists (Goulaki-Voutira: 1996: 3-12).

Subsequently, many of the martial dances became religious, for example, the Dionysian dances such as the dithyramb² (Wells 1990: 229).

There was also a *women's war dance* in honour of the goddess Artemis, which was created and performed for the first time in Ephesus by the Amazons. In relation to the female Pyrrhichios, it is mentioned that the three forms in which the Pyrrhichios dance with women appears are as follows: practical training of female dancers, entertainment for men at revels or celebrations, performance of the dance in the context of the cult of Artemis. In all three cases, it is a “mimetic” dance (Edwards 2014).

1.2.2. Religious dances. Almost all religious dances had a special mystical meaning for people, they conveyed messages and were an integral part of nature. One could dance his personal evolution, the evolution of the soul, the evolution of the universe.

In antiquity, there were no mysteries or religious ceremonies unaccompanied by dancing. All who created such mysteries (such as Orpheus, Musaeus, etc.) needed to be familiar with rhythm and dance. These dances were performed by men and women around the altar of each deity, accompanied by special songs and hymns, to which they often owed their names (Bundrick 2005).

- *The Paeon dance*, sung and danced initially in honour of Apollo to stop diseases and later in honour of other gods such as Asclepi-

² Dithyramb (in ancient Greek: δῖθύραμβος) – a laudatory, solemn song, one of the forms of ancient Greek choral lyrics.

us, Pan, Athena, etc., was a prayer or obsecration to fight diseases. Subsequently, it was danced to express the joy of success or victory (Edelstein & Edelstein 1998).

- There are numerous dances performed by women in honour of the respective deity, for example, Anteia and Parthenia, which were dedicated to Hera.
- The dance of the Peplophores – the bearers of the veils for Demeter, who bore the veils in memory of the goddess who, covered with a veil, searched for her daughter.
- The Kalatiskos dance, named after the characteristic hat the girls wore when they danced.
- Religious dances also included the Dionysian dances, which had an orgiastic character, trying to get as close as possible to Bacchus and the Maenads (Bacchantes).
- Even today, in different parts of Greece, the dance of Theseus, or in other words, the Labyrinth dance, is performed. The Labyrinth, a symbol of the Minoan civilisation of Crete, symbolised the impossible. When Theseus killed the Minotaur, he also defeated the Labyrinth, coming out of it unscathed. This fact is remarkable for human development. In traditional Greek folk dances, its variation is said to be the “geranos” dance.
- Religious were also the “naked” dances of the ancient Spartans – the gymnopedias, which were danced in regular periods of time by naked dancers in honour of the gods Apollo, Artemis and Leto (Παπαϊωάννου 2009).

1.2.3. Peaceful dances. They are divided into private dances and theatrical dances.

1.2.3.1. Dances of *private life* are divided into three main categories: dances at banquets, dances at weddings, dances in mourning.

- *Dances at banquets* have been known since the Homeric Age.

They were performed either by professionals or by invited private individuals. Usually, the professionals were *orchestrides* – a troupe of

female dancers and musicians, the dancers performing the dances with castanets. Music was the main component of the pleasure and the troupe could include a few dancers who danced to the accompaniment of professional female musicians: flutists (who played the flute) and singers who also played the harp. Sometimes the dancers also contributed to the music, maintaining the rhythm with a pair of castanets. If the host could afford a complete troupe, then the entertainment included a kind of theatrical performance with impressive dance improvisations and amazing acrobatic and musical dramas.

Banquets are also our main source of knowledge about the spontaneous, freestyle dancing of the Greeks. Revelry involved individual dance improvisations with loose body movements together with the other fellow-diners, those with whom they dined together at the same table. It was often the climax of the official banquet, when the guests rushed out singing and dancing all the way home, praising Dionysus – the god of wine, in a kind of satirical-comedic procession, a peculiar dance of drunkards.

Another type of dance is the “komos”. It was a merry procession with songs and dances at celebrations and banquets, which kept peaceful citizens awake all night. (Μουρατίδης 2019)

- *Wedding dances* are also mentioned by Homer, where young men and women dance and sing to the accompaniment of a flute or lyre on the wedding night. We know very little about the way they were performed. For example, “hymenaios” was a wedding dance – quick with many twists and turns, in which the bride danced with her mother and friends.
- *Mourning dances* were mostly rhythmic steps in which the dancers, with their hands raised so that one touches the head and the other is slightly higher, mourned for the dead during the funeral. It cannot be said that it was an established dance, but rather a free expression with gestures (Καράγipas 2015).

In this category, we meet again the Pyrrichios dance – a martial dance which, according to Aristotle, was started by Achilles. In his grief

at the death of Patroclus, Achilles danced, armed with all his armour, the Pyrrhichios dance together with the Myrmidons around the dead body of his friend and brother-in-arms Patroclus as it burned on the pyre, wanting to honour him.

1.2.3.2. Theatrical dances were performed to the accompaniment of a song of the “artists”, who were specifically called “orchistes” (ορχηστές – dancers) and are divided into the following categories: *dance of tragedy*, *dance of comedy*, *dance of satirical poetry*.

In the theatre, the participants in the dance, as well as all actors, were only men. Women performed female dances when in female company, and Dionysian dances at orgiastic Bacchanalian festivals. Dancers were always amateurs, except for those who danced at banquets to entertain guests, and were considered much lower in social terms (Green: 2013).

- *Dance in tragedy*

Aristotle mentions that Greek tragedy derived from the dithyramb, during which the spring rituals of fertility and rebirth acquired a specific choral-dramatic character, to later take on the final form of a play. The ancient common dance performed in the orchista eventually evolved into a dance that was an essential element of Greek drama.

- *Dance in comedy*

The word “cordax” first appears in 423 BC in the comedy *The Clouds* by Aristophanes. In it, he complains and accuses that other playwrights of his time try to hide the feebleness of their plays by bringing an old woman onto the stage to dance the cordax (Redmond 1981).

The cordax (κόρδαξ) or cordacas is an ancient comic and obscene dance in which a woman shakes her breasts, waist and buttocks as she dances. The dance in its original form must have been pre-Doric (i.e. before the decline of the Dorians in 1100 BC), a chthonic (earth) dance dedicated to the cult of the goddess Artemis. The cordax was a *comedy dance*, and was not worthy of being performed by prudent men. It was danced by one or more dancers individually (not in groups), accompa-

nied by a wooden flute, with comic and obscene figures. It was a dance comedy and was characterised as a gomphic dance. It was performed with the hips, similarly to the belly dance, i.e. with strong movement of the abdominal parts. In Greece, the gomphic dance is considered the predecessor of the “belly dance” – the oriental dance (Liddell: 1894).

Demosthenes in his Second Olynthiac speech against Philip in 349/348 says: Philip is a rude man. He gives in daily to debauchery and drunkenness, accompanied by obscene dancing and “cordacisms”. That is, he drinks, gets drunk, swears and dances obscenely.

We learn from *Theophrastus* that the “cordax” was a folk dance, danced in a state of loss of reason. In the oldest comedy, specifically in *Cratinus* (ca. 450 BC), we have a description of it: With closed legs, jumping movements are performed, with the body bent forward and the arms stretched – like swords – forward and up. To these three movements, which are also mentioned in the *Aristophanes*’ comedies, the “cock” pose is added, and the swinging of one leg forward or sideways and up, so that the buttocks or hips could stand prominently and, with a jump, the heels touch the buttocks. These dances were regularly performed only by men, sometimes dressed in women’s clothing. When danced by women, they had phalluses tied in front of their body (Papaioannou & Lykesas 2012: 68–72).

This Greek dance was also performed during the Roman period in the Hellenic world. In the dinner described in the *Satyricon* by Petronius, the hero of Trimalchio says that no one dances the cordacas better than his wife, Fortunata.

The “cordacas” or “cordax” is one of the oldest Greek dances, which was performed with a swaying waist to show off this important part of the body. This dance was meant to attract attention erotically. Besides, from the word “cordax” comes the verb “cordonome” (κορδώνομαι) “to swagger, to show off”. Hippolochus also writes about the belly dance “cordacas”, describing the wedding of the prominent Macedonian ruler Caranus in Alexandrian times, where he takes a snapshot of the feast when women entered the hall and performed this dance, shaking their

waists and, gradually, their whole bodies. This story refers to the *Deipnosophistae* (“The Sophists’ Dinner”).

It is also reported in the “Galilee of the Nations”³ that in front of Herod – the son of Herod I, who was the son of Antipater of Greek origin and was the king of Galilee, Salome performed this dance, although she was not Greek, and the ultimate goal was the beheading of John the Baptist (Kaibel 1890).

- *Satirical dances*

A similar dance, but a later one, associated with *satirical drama*, is the “sikkinis”. It is quicker than the cordacas, with feminine movements, and it does not have any symbolic meaning as the other dances.

It can be summarised that dance for the ancient Greeks was a complete way to experience the world because it was knowledge, art and religion at the same time. Namely, the full wisdom that was the creative power of every human being, constantly reborn and acting in his soul. Thus, tradition activates the myth, the act of co-experiencing of the beginning, the beginning of man and the divine that man carries within himself, and what is his future, his own evolution. (Ruyter 2016).

References

Богданов, Богдан 1996: *Омировият епос*. София: Отворено общество [Bogdanov, Bogdan 1996: *Omiroviyat epos*. Sofia: Otvoreno obshtestvo].

Платон 2007: *Закони*. София: „Сонм“ [Platon: 2007. *Zakoni*. Sofia: Sonm].

Bundrick, Sheraamy D. 2005: *Music and image in classical Athens*. Cambridge: University Press.

³ The Israeli name of the region is from the Hebrew root גליל (galíl), ultimately a unique word for “area” and usually “cylinder”. The Hebrew form used in Isaiah 8:23 (or 9:1 in various Bible versions) is in the state of construct, g’lil ha-goyím (Hebrew: גִּלְיָה לְגוֹיִם), meaning “Galilee of the Nations”, i.e., of Galilee inhabited by pagans at the time the book was written. (<https://hmn.wiki/bg/Galilee>)

Edelstein, Emma Jeannette, **Edelstein**, Levy 1998: *Asclepius: collection and interpretation of the testimonies* (Vol. 1). Baltimore: JHU Press.

Edwards, Grey M. (Ed.) 2014: *Xenophon Anabasis*. Book III. Cambridge: University Press.

Green, John R. 2013: *Theatre in ancient Greek society*. London: Routledge.

Kaibel, Georg (Ed) 1890: *Dipnosophistarum libri XV* (Vol. 3). in aedibus BG Teubneri.

Καράγιρας, Μάριος: 2015. Η Ελληνική Εγχώρια Μουσική στην Αρχαϊκή Εποχή: 7ος-6ος αι. π.Χ. – ΠΤΥΧΙΑΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ. Θεσσαλονίκη: Πανεπιστήμιο Μακεδονίας. [Karagiras, Marios: 2015. *Gratskata domashna muzika prez arkhaichnata epokha: 7-mi-6-ti v. napr.* – TEZA. Solun: Universitet na Makedoniya.]

Papaioannou, Christina & **Lykesas**, George 2012: *The role and significance of dance in the Dionysian Mysteries. Studies in Physical Culture and Tourism*. Vol, 19.

Papalukas, Anastasius 1886: *Peri tes poleos Stratonikeias kai ton Hieron autes*. Typis secopuli.

Παπαϊωάννου, Χριστίνα 2009: Ο ρόλος του χορού στα θρησκευτικά δρώμενα της κλασικής αρχαιότητας. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο (Διδακτορική Διατριβή) [Papaïoanu, Kristina 2009: *Rolyata na tantsa v religioznite sabitiya na klasicheskata antichnost*. Solun: Universitet Aristotel (doktorska disertatsiya)].

Wells, John C. 1990: *Longman Pronunciation Dictionary* (new ed.). Harlow, England: Longman.

Liddell, Henry, George 1894: *A greek-english lexicon*. Harper. Pennsylvania: Clarendon Press.

Μουρατίδης, Στέφανος Π. 2019: Μουσική και Κίνηση στην Αρχαία Ελλάδα. – Πτυχιακή διατριβή. Φλώρινα: Πανεπιστήμιο Δυτικής Μακεδονίας [Muratidis, Stefanos P. 2019: *Muzika i dvizhenie v Drevna Gŭrtsiya*. Bakalavŭrska teza. Florina: Universitet na Zapadna Makedoniya].

Redmond, J. 1981: *Themes in Drama: Volume 3, Drama, Dance and Music* (Vol. 3). Cambridge: University Press.

Ruyter, N. L. 2016: A View of Ancient Greek Dance from 1895. – In: *Congress on Research in Dance Conference Proceedings*, Cambridge University Press, 333–336.

Internet sources

Βαλασιάδης, Βεατρίκη 2019: Ανθρωπολογία του Χορού. Η περίπτωση της διαφοροποίησης των φύλων στον τομέα των ελληνικών παραδοσιακών χορών.
- Πτυχιακή διατριβή.

<http://dspace.uowm.gr/xmlui/handle/123456789/1477> (09.09.2022)

Goulaki-Voutira, Alexandra: 1996. Pyrrhic Dance and Female Pyrrhic Dancers. *RIdIM/RCMI Newsletter*, 21(1), 3–12. <http://www.jstor.org/stable/41605006> (12.07.2022)

Емон Гарафолу
Национална музикална академия
„Проф. Панчо Владигеров“
бул. „Евлоги и Христо Георгиеви“ №94
1505 София, БЪЛГАРИЯ
g.aimonas@gmail.com

Emon Garapholou
The National Academy of Music
“Prof. Pancho Vladigerov”
94 Evlogi and Hristo Georgievi Bul.
1505 Sofia, BULGARIA
g.aimonas@gmail.com

КОНСОЛИДАЦИЯ В ТАНЦОВИЯ ФОЛКЛОР НА ХЪРЦОИ И БАЛКАНДЖИИ ОТ РЕГИОНА НА РУСЕ И БЯЛА

Венцеслав Неделчев

Резюме: Предложеното изследване проследява взаимното влияние в хората и игрите на балканджиите – заселници от Стара планина, и хърцоите – местното население около градовете Русе и Бяла. Вследствие на взаимодействието между двете общности, се създава специфичен за региона танцов фолклор. Въз основа на теренни проучвания и чрез съпоставка на танцови примери от гореспоменатите групи се доказва, че повечето от хората на хърцоите са привнесени.

Ключови думи: танцов фолклор, консолидация, хърцои, балканджии

CONSOLIDATION IN THE DANCE FOLKLORE OF HARTSOI AND BALKANDZHII ETHNOGRAPHIC GROUPS FROM RUSE AND BYALA REGIONS

Ventseslav Nedelchev

Abstract: The proposed research traces the mutual influence within the context of traditional horo dances and games between the Balkandzhii – settlers from Stara Planina mountain range and Hartsoi – the local residents around the cities of Ruse and Byala. This interesting interaction results in the creation of a region-specific dance folklore. Based on field research and by comparing examples from the two communities, the overall conclusion is that most of the horo dances of the Hartsoi ethnographic group were brought in

Key words: dance folklore, consolidation, Hartsoi, Balkandzhii

За хърцойската етнографска група има множество проучвания, най-известни сред които са тези на Любомир Милетич и Гатя Симеонова. В тях са представени обредно-обичайната система, музикално-песенният фолклор, традиционното облекло и шевици, харак-

терният диалект бит и душевност на местните. До момента в областта на танцовата ни фолклористика няма систематизирани материали за съществуващите хора и игри на тази група население. Не е направен анализ на битуващите все още хора и игри от региона на Русе и Бяла. Въпреки нееднократната констатация за влиянието на преселниците върху бита на местните, не е разглеждан и за влиянието им върху танците.

Глобалната пандемия, застаряващото население и миграцията на младото поколение към градовете са фактори, застрашаващи традициите в малките населени места. Това провокира спешно да се направи проучване на танците от региона. Предварителните данни за местообитание на етнографската група показват, че селата, населени с хърцои, са около градовете Русе, Бяла и Разград. Последвалите теренни срещи в 12 от тях и предоставените фолклорни филми от Регионален телевизионен център – Русе, спомогнаха да се систематизират най-често срещаните хора и игри.

В неформален разговор с автора на настоящото изследване, етномузикологът Людмила Григорова сподели, че вследствие богатия си опит с етнографската група и на база заснетите с РТВЦ фолклорни филми, е стигнала до становище, че хърцойските танци са привнесени. Това провокира, чрез сравнителна характеристика с популярни хора от Великотърновско, Габровско и Севлиево, да се установи взаимопроникване в танцовия фолклор на балканджии и хърцои, което да докаже влиянието на преселниците върху местните.

Едно от най-ранните проучвания за местоположението на етнографската група е на проф. Любомир Милетич. Той проследява миграционните процеси в Североизточна България от XV до началото на XX век, наблюдавайки конкретни населени места. Основни белези в проучването (както твърди самият Милетич) са женската носия и диалектът: „... и вслушвайки се в говора на лицата, забелязах важно съвпадение... само старото население в източна крайдунавска България говори членно на ò (у) и само жените на това население носят вместо сукман, две престилки (пещемал, кърлянка и

пр.)“ (Милетич 1902: 24–25). Вследствие на миграционните процеси, политически и икономически фактори, Милетич констатира, че населението в Североизточна България се състои от старо – местно, и пришълци: „Старо население в равнината са само тъй наречените хърцои, които минават някъде още и под името полянци, докато пришелците са преимуществено от Балкана. Те се казват балканджии (балканци, планинци), и отвъд Балкана – от Тракия: тракийци, отвъдешни““ (Милетич 1902: 34).

Много етнографи, етнологзи, музиколози и музиканти пишат за породилите се взаимоотношения между старото местно население и преселниците.

Проф. д-р Гатя Симеонова констатира, че вследствие взаимодействието на двете групи жените при балканджиите постепенно възприемат местната двупрестилчена носия, но говорът е белег, по който могат да се разграничат. Налице е обединителен процес на взаимопроникване на две относително самостоятелни групи, а „Резултатът... е в отпадането на различията“ (Симеонова 1978: 36).

Етноложката Илина Сиракова и етнографката Елена Табакова правят още едно заключение – в района по устието на р. Янтра се образува специфична народна култура, която е породена от консолидацията на преселниците от Балкана с местните хърцои: „... балканджиите-преселници по устието на р. Янтра в продължение на повече от един век (до 50-те г. на XX в.) се консолидират с местното население, в резултат на което се образува специфична за този район народна култура“ (Сиракова, Табакова 2002: 42).

Според Вяра Косева – етнограф от Русе, в повечето села взаимоотношенията между местни и преселници са добросъседски, но не липсват изключения. Например, в село Обрётеник, община Борово, балканджиите не успяват да се впишат в живота на местните и дори се събират в отделна махала. Местните хърцои постепенно успяват да наложат традиционната си носия като обща за всички от населеното място. „Това балканджиите направили, но, за да се раз-

личават от местните обретенчени, предпочели кърлянчената носия, характерна за източните хърцой“ (Косева 2003: 39).

Етномузикологът Людмила Григорова счита музиката за катализатор за сближаването между местните и балканджиите в същото село. Процесът на взаимодействие така се развива през годините, че още през 1917 г. двама гъдулари – хърцой и балканджия, заедно засвирват на общо мегданско хоро, а първият смесен оркестър се създава през 1921 г. Въпреки че музикантите са по-напредничави в мисленето, хората в началото се играят поотделно – всяко в съответната махала. Двете групи се обединяват в общо танцуване на празник около 1930 г. (Григорова 1988: 45; Григорова-Кондова 1989: 59).

В етнографски очерк от 1992 г. музикантът Кънчо Бакалов описва как протича една празнична вечер в Обретенник. Сигнал за началото е засвирването на музиката, привличаща жителите към мегдана (Бакалов 1992: 245). От това може да се направи заключение, че при съвместното празнуване в село Обретенник, балканджиите възприемат традицията на хърцоите. Вече не започват хората на песен и по-късно да продължат само на инструментален съпровод (Григорова 2003: 143), а изцяло започват инструментално, като местните.

Процесът на взаимопроникване обаче не е едностранен. Проучващите етнографската група твърдят, че и балканджиите оказват влияние върху хърцоите. Заселването с преселници в региона е последица от обезлюдяването на селата по време на Руско-турските войни и продължава по време на двете Балкански войни. Проф. Милетич се позовава на данни от първото официално преброяване на населението на Княжество България от 1880 г.: „... от това българско население по-голямата част не принадлежи на старовремските тук обитатели, а на ново, придошло население, след като старото се е премахнало...“ (Милетич 1902: 22).

Държавен архив – Русе, пази данни за заселвания в региона по време на втората Балканска война. Около 1930 г. в с. Кацёлово се заселват бежанци от Тулча – Румъния, от Солун – историко-географска област Македония, от Севлиево, Дряново, Панагюрище и

София. Село Ценово приема 7 бежанци от Флорина – Гърция, Браила – Румъния, и Тетово – Македония (ДА – Русе, Ф. 216 К, оп. 1).

В книгата „Родословието на с. Тръстеник, Русенско 1800 – 2012“¹ Трифон Трифонов, описва някои от основоположните за населеното място родове. „Малко повече от два века в село Тръстеник живеят: балканджии – предимно от Търновско, Габровско, Ловешко и съседните им райони; и хърцои – от съседните, от близките или по-далечни селища... тези, които са дошли в Тръстеник – са дошли и с техните навици и обичаи...“ (Трифонов 2012: 17).

При миграционните процеси започва взаимодействие между групите, като най-голямо значение за консолидацията имат балканджиите. Това се наблюдава особено ярко в архитектурата на къщите. Те носят общи черти и влияния между балканджии и хърцои. Продължителният съвместен живот между тях оказва влияние в строителството, което създава специфичен стил в архитектурата на местната (Сиракова, Табакова 2002: 40). Излизайки от „уземницата“, жилището се надгражда в начина на строене и постройката се издига върху каменна основа, използвана за мазе (Фиг.1). В село Каранци до гр. Бяла „те са двуетажни с дървена тераса езла, с дървени или каменни стълби“ (Генова 2019: 58). Стените на горния етаж вече не са изградени от плет, запълнен с кал, а с кирпичени тухли. (Генова: пак там). Вследствие на взаимодействието хърцои – балканджии, къщата по архитектура доближава и надгражда „Балканската“ (Вакарелски 1974: 272–273).

Взаимодействието между групите се наблюдава и в облеклото. Влиянието на балканджиите се изразява в неговото потъмняване (Фиг. 2). Доказателство за това намираме и в цвета на мъжките „бърденци“, известни още като „гащи“ или „гачи“ (Фиг. 3). От бели в близкото минало, днес навсякъде са черни. Още Милетич констатира влиянието на балканджиите в цвета на мъжкия потур: „Забележително е, че според казването на старите хора мъжките гащи едно време били бели“ (Милетич 1902: 61).

Доказателства за влиянието на балканджиите върху хърцоите намираме и в мелодиите на хората. Възприемат се балканджийските игри (хора) „Денювата“ и „Катаринкината“, за които днес някои твърдят, че са местни, научени от родители, баби и дядовци. Игрите, от такива под инструментален съпровод, постепенно се превръщат в „игрѐ на песен“ (диалект, б. а.), които са характерни за Балкана.

В Том IV от поредицата „Народна култура на балканджиите“ се описва влиянието на преселниците-балканджии в музикално-танцовия фолклор в областта. Взаимопроникването в танцуването и музицирането определя мелодията и лексиката на хората. От друга страна, стилът на танцуване се определя от светоусещането на всяка група. Хърцоите се стремят към колективен израз на танца, докато балканджиите в общото танцуване показват индивидуалните си възможности. Етномузикологът Людмила Григорова отбелязва: „Разликата в начина на игра е най-силно изразена в Куцата, макар че стъпките, движенията и фигурите са едни и същи. Играе се на мелодията на Денювата“ (Григорова 2003: 144). Затова хърцойското хоро е по-уеднаквено, докато балканджийското по-волно: „Хърцоите били по-играчи от балканджиите... Всяко движение било изравнено и точно премерено... Балканджиите я карали по-лудешката. Играели буйно и волно“ (Григорова-Кондова 1989: 61).

Потвърждение намираме във филма – етнографско проучване „Жътва в село Обретеник“, носител на ТВ наградата „Златната антена“ от 1981 г. В края, представящ общото веселие след трудовия процес, се съпоставя изпълнението на балканджиите и хърцоите. Ясно се вижда, че дори тогава (в началото на общия празник) се изпълняват отделни хора за двете общности. Впечатление прави хърцойското, с усещането за стегната верига от танцуващи. Това се дължи на хвата тип „предна леса“, както и на ниските движения на краката, създаващи илюзия за вдървеност. Комбинацията от двете спомага хърцойското хоро да е „стегнато и равно“, както твърди Григорова (1989: 61). В контраст с изпълнението на местните, това на преселниците е с по-волни движения, излъчващи лекота. При

обединяването на двете хора в едно общо (на песента „На зелена морава“, която е балканджийска) различията отпадат. Двете общности са заловени в общ кръг. Всички хърцои са от едната страна, а от другата всички балканджии и стил на изпълнение вече не е ясно различим.

Репертоарът от хора на хърцоите е повлиян от миграцията от Балкана. Следвайки лексиката, формата и съпровода, се наблюдава, че най-често срещаните традиционни хора в селата от региона са „Куцата“ в тактов размер $7/8^b$, „Грите пъти“ в тактов размер $5/8$, „Ръченица“ (в 3-тактова и в 7-тактова фраза) и „Катаринкината“ в тактов размер $2/4$. Хорà със същата лексика, форма и съпровод (без Ръченицата) се танцуват и в Габровско, Севлиево, Еленско, Велико-търновско и Горнооряховско – все балканджийски райони. Тъй като няма достатъчно данни за разселване на местните, следва да се приеме, че хърцоите са възприели танците на преселниците, а не обратното.

Етномузикологът Григорова прави съпоставка на примери от двете групи и наблюдава, че хърцойските са под инструментален съпровод, докато балканджийските започват на песен и с течение на празника преминават в инструментален. Фактът, че местните танцуват, без да пеят, позволява изпълнението им да е „стегнато и изпънато“. Момите танцуват задължително с чехли, за да се чува тропането им. Те изпълняват този танц в синхрон, създавайки усещането за тропане на един (Григорова 1989: 60–61). Към м. септември 2022 г. от теренни проучвания в региона се установи, че повечето хора и игри на хърцоите са под формата „игрѐ на песен“, а не на инструментален съпровод. Това доказва балканджийското влияние и взаимопроникването в музикално-танцовия фолклор.

Консолидацията обаче е двустранен процес. Ана Михова, родена 1932 г., подкрепи това твърдение при теренно проучване в село Чилнòв, община Две могили, на 10.06.2021 г. На въпроса „Как се разбира, че започва неделното хоро?“, тя отговаря: „Най-напред му-

зиката засвирва...“. Балканджиите възприемат традиционната хърцойска носия и начина на започване на празничното хоро.

Най-неоспоримото доказателство, че се наблюдава процес на консолидация в танците между хърцои и балканджии от региона на Русе и Бяла, е фактът, че след 1930 г. хората по махали в село Обретеник се обединяват в едно общо при празник (Григорова-Кондова 1989: 64).

В статията „Пътят на добруджанската ръченица в хърцойските села около Русе и Бяла“ се разсъждава върху въпроса защо хърцоите възприемат танците на другите. (Неделчев 2022). Авторът извежда теорията, че потиснатият начин на живот се отразява на нравите на местните. В процес на асимилация, своеволията на турския аскер са били доста по-критикувани в големите градове Никопол и Русчук и без никакъв контрол в селата. Натискът може да е бил толкова силен и продължителен през годините, че традициите да са били прекъснати. Тези, които остават в региона, до такава степен да са без собствена идентичност, че след Освобождението, при заселването на опустелите къщи от бежанци от Добруджа и преселници от Балкана, виждат възможност в хората на пришълците да възстановят и обогатят репертоара си. Това е и една от причините добруджанската ръченица (в 3-тактовата си фраза) да се възприеме от хърцоите като местно хоро. Същото може да се твърди и за балканджийските хора.

Натискът е повлиял и характера на местните. В обичая „Бразая“ с действията си участниците най-често осмиват турската войска. Етнографката Илина Сиракова споделя: „... когато все пак попиташ възрастен учител от коя да е част на региона, защо се изпълнява обичая Бразая–Коска – отговорът винаги е с предпазливото: „За здраве и берекет“ (Сиракова 1994: 57). Потиснатият начин на живот се отразява дори на изразяването на местните. При теренно изследване на 10.06.2021 г. в с. Чилнов (намиращо се между градовете Русе и Бяла), в непринуден разговор със секретарката на читалище „Светлина“ Галя Додева, на въпроса: „На какво се дължи предпазливостта на местните?“, краткият отговор е: „Робството!“

Примери за възприети от местното население хора избилстват в почти всяко населено място. В книгата „Народни песни от село Чилнов, Русенско“ преподавателката Кристина Димитрова от НУИ „Проф. Веселин Стоянов“ прави характеристика на местното население и описва хорото „Костенско“, характерно за Средна Северна България и селата от Предбалкана (Димитрова 2018: 12). Предполага се, че хорото е привнесено с пришълци от с. Крушуна, обл. Ловеч, и все още е в спомените на Николина Тодорова Тодорова, на 86 г. към м. май 2021 г.

В село Тръстеник, Русенско, едно от задължителните хора в репертоара на групата за автентичен фолклор при клуба на пенсионера е „Куцата“. То е идентично по форма, лексика и мелодия с балканджийското „Яковата“ (Генев, Радойчева 1974: 35). Също така е и най-яркият пример за възприемане на балканджийско хоро от хърцоите. Лексиката му е една и съща в селата от област Русе – Кацелово, Обретенник, Тръстеник, Пиргово, Щръклево, Николово и Тетово. Независимо дали се изпълнява с инструментален или вокален съпровод, мелодиите са подобни или едни и същи (дори текстовете на песните да са различни). Както твърди етномузикологът Людмила Григорова (Григорова 2003: 144), често срещано явление при „Куцата“ е хърцоите да свирят мелодията на друго балканджийско хоро – „Деньовата“, тъй като съвпада по музикален размер, но е по-мелодична и лесно запомняща се. Формата и на „Куцата“, и на „Яковата“ е в права редица, танцуват се на две страни, фразата в посока е 2+3 такта, музикалният размер съвпада, което дава основание да се направи заключение, че двете хора са едно и също.

Друго хърцойско хоро, за което може да се каже, че е привнесено, е „Катаринкината“. Наблюдава се в с. Каранци, до гр. Бяла, в с. Щръклево и в с. Красен, Русенско. Познатият в хореографските среди Иван Донков описва същото хоро като популярно за Павликени, но също така и за балканската част на Северна България (Донков 1999: 123). При сравнителна характеристика на танцовите образци се наблюдава сходство в мелодията, наличие на двувременен раз-

мер, формата е права редица (движейки се наляво-надясно), лексиката на варианта от с. Щръклево е различна, но имитира образците на запад от гр. Русе, които имат сходно „замятане“ на левия крак при рязката смяна на посоката на движение отляво надясно. Само при хватовете няма съвпадение. Дотук може да се направи предположение, че хорото е привнесено от балканджии, като всяко населено място интерпретира лексиката по свой уникален начин, запазвайки сходството в движенията и формата – права редица „на леса“.

Най-яркото доказателство в подкрепа на твърдението, че хърцоите възприемат танците на пришълците балканджии, е песенният им съпровод. Наблюдението на Людмила Григорова е, че „Докато хърцоите играели само на свирня, балканджиите правели хоро на свирня и песен“ (Григорова 1989: 59). Към м. септември 2022 г. повечето танци, проучени на терен, са на песен. От 40 издирени хора и игри 29 са на песен, от което следва да се заключи, че начинът на изпълнение на хърцойските танци е балканджийски.

В обобщение, танцовият фолклор около градовете Русе и Бяла е повлиян от преселници балканджии, вследствие на миграционни процеси непосредствено преди Освобождението и по време на двете Балкански войни. Въпреки че на места дълго време преселниците не могат да се впишат в подредения хърцойски живот, около 1930 г. се случва обединение на общностите, което довежда до появата на специфичен танцов фолклор в региона. Местното население възприема част от хората на балканджиите. В реципрочност, те пък възприемат хърцойския начин на провеждане на общото мегданско хоро. Също така възприемат и местната женска носия, но привнасят танцуването да е на песен (игръ на песен – б.а.). Лексиката е балканджийска, но стилът, претворен през хърцойския нрав, е пъргав, с ниски, по земята движения, често със стегнати колене. Консолидацията в нравите на балканджии и хърцои води до консолидация и в танцовия фолклор.

Както казва музикантът Кънчо Бакалов: „Макар че често надиграванията стават на базата на принадлежността им към едната или

другата общност, ВИНАГИ побеждават веселото настроение и радостният порив от съприкосновението с едно извечно изкуство“. (Бакалов 1992: 247)

Благодарности

Изказвам благодарност и огромно уважение към етномузиколога Людмила Григорова – автор и продуцент на фолклорната рубрика „Лутурки“ в БНТ – Русе. Филмите, които е създала, са своеобразен поглед за бита, музикално-песенния и танцов фолклор в региона в периода 1995–2003 г. Нейните насоки спомогнаха за последвали теренни срещи, съпоставка и анализ на хората и игрите на местните, вследствие на което се доказва, че хърцойските танци са привнесени.

Благодаря на колегата хореограф и приятел – Весислав Цвятков Цвятков на 53 г., артист-балетист във ФА „Габрово“ (1992–1997), предоставил личен архив с видеозаписи на групи за автентичен фолклор от региона, както и лични видеа с изпълнения на групи в Националния събор на народното творчество Копривщица 1995!

Отправям благодарност и към Стефан Иванов Маринов – главен художествен ръководител на ФА „Габрово“ (1990–1997), на 68 г. за съдействие при изясняване на балканджийския стил на танцуване. Неговите съвети и лични архивни видеа спомогнаха при съпоставката на танцовия фолклор на хърцои и балканджии и установяването на взаимопроникване между двете групи.

Архивни извори

Държавен архив – Русе, фонд 216 к, опис 1, архивна единица 357, лист № 79. [Darzhaven arhiv – Ruse, Fond 216 k, opis 1, arhivna edinitsa 357, list № 79; State Archives-Ruse, fund 216 k, reg. 1, archival unit 357, page 79].

Държавен архив – Русе, фонд 216 к, опис 1, архивна единица 293, лист №8. [Darzhaven arhiv – Ruse, Fond 216 k, opis 1, arhivna edinitsa 293, list № 8; State Archives-Ruse, fund 216 k, reg. 1, archival unit 293, page 8].

Държавен архив – Русе, фонд 216 К, опис 1, архивна единица 350, лист № 6, 8, 11, 12 , 13. [Darzhaven arhiv – Ruse, Fond 216 k, opis 1, arhivna edinita 350, list № 6, 8, 11, 12 , 13; State Archives-Ruse, fund 216 k, reg. 1, archival unit 350, pages 8, 11, 12, 13].

Държавен архив – Русе, фонд 216 к, опис 1, архивна единица 307, лист №95. [Darzhaven arhiv – Ruse, Fond 216 k, opis 1, arhivna edinita 307, list № 95; State Archives-Ruse, fund 216 k, reg. 1, archival unit 307, page 95].

Литература

Бакалов, Кънчо 1992: *Обретенник – етнографски очерк*. Русе: Държавен архив [Bakalov, Kancho 1992: *Obretenik – etnografski ocherk*. Ruse: Darzhaven arhiv].

Вакарелски, Христо 1974: *Етнография на България*. София: Наука и изкуство [Vakarelski, Hristo 1974: *Etnografiya na Bulgaria*. Sofia: Nauka i izkustvo].

Генев, Геньо 1974: Народни хора от Габровско. *Танцово изкуство*, кн. 10, София: Наука и изкуство [Genev, Genyo 1974: Narodni horà ot Gabrovsko. *Tantsovo izkustvo*, kn. 10, Sofia: Nauka i izkustvo].

Григорова, Людмила 1982: Есенно-трудови обичаи от с. Обретенник. *Лутурки*. – БНТ – Русе, РТВЦ – дигитален архив [Grigorova, Lyudmila 1982: Esenno-trudovi obichai ot s. Obretenik. *Luturki*. BNT-Ruse: RTVTs – digitalen arhiv] <https://youtu.be/HLRzMsi-G0s> (14.11.2022).

Григорова, Людмила 1988: Инструменталната музика в село Обретенник, Русенско. – *Български фолклор*, кн. 3, 41-53 [Grigorova, Lyudmila 1988: Instrumentalnata muzika v selo Obretenik, Rusensko. – *Bulgarski folklor*, kn. 3, 41–53].

Григорова, Людмила 1999: Варден кvas в с. Шъръклево. *Лутурки*. БНТ – Русе, РТВЦ дигитален архив [Grigorova, Lyudmila 1999: Varden kvas v s. Shtràklevo. *Luturki*. BNT – Ruse, RTVTs – digitalen arhiv] <https://youtu.be/iyLOTNrvq84> (14.11.2022).

Григорова, Людмила 2000: Тръстенишки игри. *Лутурки* – част II, БНТ – Русе, РТВЦ – дигитален архив [Grigorova, Lyudmila 2000: Trastenishki igri. *Luturki* – chast II, BNT – Ruse, RTVTs – digitalen arhiv] <https://youtu.be/WGyUQoJKWqU?t=697> (14.11.2022).

Григорова, Людмила 2003: Взаимопроникване на музикално мислене и взаимодействие на музикалния език на балканджий и хърцой в село Обретеник Русенско. Хорото в Обретеник. – В: *Народна култура на балканджиите*. IV, Ангел Гоев (съст), Габрово: Етнографски музей на открито “Етър”, 140–145 [Grigorova, Lyudmila 2003: Vzaimopronikvane na muzikalno mislene i vzaimodeystvie na muzikalniya ezik na balkandzhii i hartsoi v selo Obretenik Rusensko. Horoto v Obretenik. – In: *Narodna kultura na balkandzhiite*. IV, Angel Goev (ed.), Gabrovo: Etnografski muzey na otkrito “Etar”, 140–145].

Григорова-Кондова, Людмила 1989: Хорото в Обретеник. – *Български фолклор*, кн. 4, 59–65 [Grigorova-Kondova, Lyudmila 1989: Horoto v Obretenik. – *Bulgarski folklor*, kn. 4, 59–65].

Димитрова, Кристина 2018: *Народни песни от село Чилнов, Русенско: теренни, музикалнофолклорни и етнографски проучвания НУИ “Проф. В. Стоянов”* – гр. Русе. Русе: ПАРНАС [Dimitrova, Kristina 2018: *Narodni pesni ot selo Chilnov, Rusensko: terenni, muzikalnofolklorni i etnografski prouchvaniya NUI “Prof. V. Stoyanov”*. Ruse: PARNAS].

Донков, Иван 1999: *Народни хора от Великотърновския край*. Велико Търново: ПИК [Donkov, Ivan 1999: *Narodni hora ot Velikotarnovskiya kray*. Veliko Tarnovo: PIK].

Косева, Вяра 2003: Балканджиите в демографската структура на русенско. – В: *Народна култура на балканджиите*. IV, Ангел Гоев (съст). Габрово: Етнографски музей на открито “Етър”, 38–39 [Koseva, Vyara 2003: Balkandzhiite v demografskata struktura na rusensko. – In: *Narodna kultura na balkandzhiite*. IV, Angel Goev (ed.), Gabrovo: Etnografski muzey na otkrito “Etar”, 38–39].

Милетич, Любомир 1902: *Старото българско население в Североизточна България*, София: Държавна печатница [Miletich, Lyubomir 1902: *Staroto bulgarsko naselenie v Severoiztochna Bulgaria*, Sofia: Darzhavna pechatnitsa].

Неделчев, Венцеслав 2022: Пътят на добруджанската ръченица в хърцойските села около Русе и Бяла. – В: *Пролетни научни четения 2022*. Тони Шекерджиева-Новак, Галина Лардева, Цветанка Коловска, Васил Колев (съст.), Пловдив: АМТИИ „Проф. Асен Диамандиев“ – Пловдив, 227–235 [Nedelchev, Ventseslav 2022: Patyat na dobrudzhanskata rachenitsa v hartsoyskite sela okolo Ruse i Byala. – In: *Proletni nauchni cheteniya 2022*. Toni Shekerdzhieva-Novak, Galina Lardeva, Tsvetanka Kolovska, Vasil Kolev (ed.), Plovdiv: AMTII „Prof. Asen Diamandiev“ – Plovdiv, 227–235].

Петров, Красимир 1993: *Български народни танци от Северозападна и Средна Северна България*. София: Просвета [Petrov, Krasimir 1993: *Bulgarski narodni tantsi ot Severozapadna i Sredna Severna Bulgaria*. Sofia: Prosveta].

Симеонова, Гатя 1978: Характеристика на основните етнографски групи в Русенско. – В: *Българска етнография*, кн. 2, 25–36 [Simeonova, Gatyа 1978: Characterization of the Basic Ethnographic Groups in the District of Roussè. – In: *Bulgarska etnografiya*, kn. 2, 25–36].

Сиракова Илина, Табакова Елена 2001: Преселници-балканджии в Русенско. – В: *Народна култура на балканджиите*, II. Ангел Гоев (ред.), Габрово: Етнографски музей на открито “Етър”, 28–31 [Sirakova Ilina, Tabakova Elena 2001: Preselnitsi-balkandzhii v Rusensko. – In: *Narodna kultura na balkandzhiite*, II. Angel Goev (ed.), Gabrovo: Etnografski muzey na otkrito “Etar”, 28–31].

Сиракова Илина, Табакова Елена 2002: Особености и влияния в някои страни от народната култура на балканджиите-преселници по устието на р. Янтра. – В: *Народна култура на балканджиите*, III, Ангел Гоев (съст.) Габрово: Етнографски музей на открито “Етър”, 38–42 [Sirakova Ilina, Tabakova Elena 2002: Osobenosti i vliyaniya v nyakoi strani ot narodnata kultura na balkandzhiite-preselnitsi po ustieto na r. Yantra. – In: *Narodna kultura na balkandzhiite*, III, Angel Goev (ed.), Gabrovo: Etnografski muzey na otkrito “Etar”, 38–42].

Сиракова, Илина 1994: Бразая в Русенско. – *Българска етнология*, кн. 3–4, 54–57 [Sirakova, Irina 1994: Brazaya v Rusensko. – *Bulgarska etnologiya*, kn. 3–4, 54–57].

Стоянов, Валери 2017: Хърцоите на Хърс. Проблеми на етимологизацията и митологизацията в хуманитаристиката. – В: *Средновековният човек и неговият свят. Сборник в чест на 70-та годишнина на проф. д.и.н. Казимир Попконстантинов*. Росина Костова (съст.), Търново: Фабер, 197–206 [Stoyanov, Valery 2017: Hartsoite na Hars. Problemi na etimologizatsiyata i mitologizatsiyata v humanitaristikata. – In: *Srednovekovniyat chovek I negoviyat syat. Sbornik v chest na 70-ta godishnina na prof. d. i. n. Kazimir Popkonstantinov*. Rosina Kostova (ed.), Veliko Tarnovo: Faber, 197–206].

Трифонов Трифон, Трифонова Латинка 2012: *Родословието на село Тръстенѝк, Русенско*. Русе: Авангард принт ЕООД [Trifonov Trifon,

Trifonova Latinka 2012: Rodosloviето na selo Trastenik, Rusensko. Ruse: Avangard print EOOD].

Цанев Георги, **Цанева** Станимира 1999: *Тръстеник – етнографско изследване*. Русе: Денница [Tsanev Georgi, Tsaneva Stanimira 1999: *Trastenik – etnografsko izsledvane*. Ruse: Dennitsa].

Венцеслав Неделчев
Академия за музикално, танцово и изобразително изкуство
„Проф. Асен Диамандиев“ – Пловдив
ул. „Тодор Самодумов“ №2
4000 Пловдив, БЪЛГАРИЯ
venedelchev@abv.bg

Ventseslav M. Nedelchev
Academy of Music, Dance and Fine Arts
Prof. Asen Diamandiev – Plovdiv
2, Todor Samodumov Str.
4000 Plovdiv, BULGARIA
venedelchev@abv.bg



Фиг. 1. Старинна къща от с. Тръстенък, общ. Иваново, обл. Русе. Снимката е направена от Цанка Нотева Велева (canka_ilieva@abv.bg) при теренно проучване на автора на статията в населеното място от 27.05.2021. На нея се вижда израстването на хърцойската къща от тип „уземница“ в къща тип „на маза“, вследствие влиянието на преселници-балканджии върху местното население.



Фиг. 2. Женска носия, характерна за западните хърцои
(в случая от региона на град Бяла).

Снимката е направена от автора на статията при теренно проучване в с. Каранци, общ. Полски Тръмбеш, обл. Велико Търново на 13.07.2021 г. На нея ясно се виждат тъмните тонове в шевиците по пазвите, раменете и китките от ризите на жените, както и тъмната окраска на предната прес-тилка „кòренка“ (от начин на ръчно тъкане „на кора“) и задната – силно плисирана „пещемал“. Заради често срещаните ярко червени хоризонтални линии в *кòренката* на места се среща и с наименованието „гевезèнка“ (от *гевезèн* = тъмночервен; виж Тълковен речник на турцизмите в българския език <https://djvu.online/file/3VASA4SEdjqhE>)



Фиг. 2а. Съпоставка на двата типа женска
хърцойска носия – източна и западна.

Снимката е направена от автора на статията при представянето на книгата „Български шевици от Русенски регион“ на 11.05.2022 г. в Доходно здание, Русе от авторката Здравка Димитрова. Повече за събитието може да се прочете тук: <https://bit.ly/3FyzMA8>



Фиг. 3. Снимка на играта „Каранската“ (от с. Каранци) със солистите баба Руса и дядо Колю по информация на Веселина Кънева Генова, родена на 14.11.1948 г., председател на НЧ „Пробуда-Каранци 1897“.

На нея се вижда едно от последните сведения за белодрешната мъжка хърцойска носия – бърденците (потури), направени от бяло, домашно тъкано кълчищно платно. В село Каранци са с наименование гащи. От бели в близкото минало, днес навсякъде са черни. „Със слизането на балканджии-те в равнината, белодрешното облекло постепенно се заменя с чернодрешно.“ (Генова 2019: 80)



АСЕН ДОЧЕВ – НЕПОЗНАТИЯТ

Грозделина Георгиева

Резюме: Асен Дочев е художник – роден на границата на два века и свидетел на бързото развитие на младата българска държава. Това, но и съприкосновението и дружбата с едни от най-известните художници от този период – Иван Милев, Васил Бараков, Давид Перец, Илия Бешков, Николай Ростовцев, Златю Бояджиев, с когото го свързва дълбоко приятелство, повлиява на творчеството му. Картините му са в колекции, а иконите и стенописите му красят стените на различни храмове. Този човек, освен със собствения си принос, буди възхищение и с това, че е отгледал и възпитал двама сина художници, които са част от следващото творческо поколение, повлияло върху художествения облик не само в Пловдив, но и в цяла България.

Ключови думи: Асен Дочев, художествено наследство, пловдивски художници

ASSEN DOCHEV – THE UNKNOWN

Grozdelina Georgieva

Abstract: Assen Dochev is an artist. Born at the turn of two centuries and a witness to the rapid progress of the young Bulgarian state. This and his close relationships with some of the most famous artists at the time: Ivan Millev, Vassil Barakov, David Perets, Iliya Beshkov, Nikolai Rostovtsev, and Zlatyu Boyadzhiev, with whom he had a deep friendship, influenced his work. His paintings are part of private collections, and his icons adorn the walls of various temples. He is a person who, in addition to his significant art, I admire for the fact that he raised and educated two sons – artists, who are part of the next creative generation, which influenced the artistic image not only in Plovdiv but in the whole of Bulgaria.

Keywords: Asen Dochev, artistic heritage, Plovdiv artists

През 2021 г. в РЕМ – Пловдив, бе открита живописна изложба картини, озаглавена „Художниците Дочеви – баща и синове“. Тя е

подредена точно 50 години след откритата през 1971 г. от художника Димитър Киров и изкуствоведа проф. Иван Маразов изложба на фамилията. За съжаление, тя е посмъртна за бащата Асен Дочев. И тогава, и сега интересът към творбите на художниците е голям, но в този доклад искам да обърнем прожектора към доайена на фамилията – Асен Дочев (род. 18.06.1900 г. и починал на 25.12.1969 г.) Разказът за живота на семейството е по спомени на големия му син – художника Борис Асенов Дочев (род. 1934 г.).

Родът на Асен Дочев по бащина линия е от с. Катунец, Ловешко. Дядо му Дочо (живял през XIX в.) е грамотен и природно интелигентен човек. Завършва класно образование, интересува се от астрономия и информацията, която носи тази древна наука. Често обяснявал на внуците си фазите на луната и тяхното влияние върху човешкото здраве. Говори за вечния календар и внушенията, които идват от него. От него тръгва фамилията Дочеви.

Баща му Петър (род. ок. 1875 – 1944) е учител. Обича да прави различни пластики. Той е първият, който около 1920 г. създава от пластелин релефна физическа карта на България. В нея обемно са изобразени планини, хълмове, реки, долини и т.н. В края на XIX в. се жени за Елена, която е от заможен търнски род и е снаха на народната певица Гюрга Пинджурова. Асен е най-голямото дете в семейството на Петър и Елена, роден 1900 г., следват Райна (1902), Мария (1904) и изтърсакът Дочко (1912). Семейството подкрепя артистичните заложби на Асен, който има певчески и художествен талант и се колебае коя от музите да избере. Дълги години взима уроци по солфеж от италианка и пее в хора на Софийската опера, но след завършване на средното си образование решава, че ще продължи с рисуването. Приет е в Художествената академия в София, специалност живопис при професор Ст. Иванов (Линков и колектив 2002). Негов любим преподавател е и проф. Цено Тодоров. Като студент е в едно ателие с Дечко Узунов, който впоследствие е професорът на сина му Борис. По същото време в Академията учи и Иван Милев. За него Асен разказва, че възприема ателието в Академията като

храм, а рисуването като богослужение – идвал с бяла риза и старателно измивал ръцете си преди да хване четката, а не както повечето студенти, след рисуването.

След завършване на Академията през 1924 г., Асен учителства в София, докато през 1929 г. е поканен да заеме овакантеното място за преподавател по рисуване в Учителския институт в Пловдив. Така идва да живее и остава в града под тепетата. От 1929 до 1944 г. е в Учителския институт, а след това до пенсионирането си е гимназиален учител по рисуване във Втора мъжка гимназия („Георги Димитров“, дн. СУ „Св. Климент Охридски“).

Освен преподавател, той е активен художник – талантлив портретист, пейзажист, иконописец и стенописец. Още като студент участва в общи художествени изложби. През 1931 г. прави самостоятелна изложба в София, която е открита лично от проф. Асен Златаров. През 30-те години участва в обявен от Министерството на просветата конкурс, който е спечелен от Борис Ангелушев с „Аспаруховата конница“, но и Асен е сред отличените. С идването си в Пловдив още през 30-те години на XX век се включва в Дружеството на южнобългарските художници (ДЮБХ). На два пъти е и в управителния съвет на дружеството (1936–1938 г. и още един мандат след 9 септември 1945 г.).

Асен Дочев е майстор на финия щрих и талантлив иконописец, който е оценен за тези си качества. Много от иконите са поръчкови или конкурсни работи към Светия Синод. Така през 1946 г. по случай 1000-годишнината на Рилския манастир прави иконата „Св. Иван Рилски“. По случай годишнината от смъртта на Пимен Зографски е обявен национален конкурс от Българска православна църква (БПЦ) и той рисува икона на Светеца (Обр. 1). Поръчка от Светия Синод е и иконата „Вяра, Надежда и Любов и майка им София“ (Обр. 2) (сега и двете са притежание на РЕМ – Пловдив).

Вълнува се от мистиката в изкуството и философията, като има творби, повлияни от внушенията на Николай Ръорих (Обр. 3). Слабост на твореца са обвеежите в романтика старинни места като Тро-

ян, Трявна, Копревщица, Стариет Созопол и Пловдив (Обр. 4). Редовен участник е в изложбите на ДЮБХ, като работите им са издавани в отделни Каталози и са журирани според различните направления, в които участват.

През 1933 г. Асен се запознава с Магда и след година се жени за нея. На 25.10.1934 г. се ражда първото им дете – Борис. Голяма е радостта при появата на бебето, което баща му отбелязва в един албум с думите: „Роди се Борчето – 25.10; 11.30 часа“. В него събира направените скици на бебето и майката. През пролетта на 1941 г. на бял свят се появява и второто им дете – Петър. Семейство Дочев са много гостоприемни. Магда се слави като изключителна домакиня, а Асен като добър събеседник и певец, затова често у тях се събират приятели художници.

Дълбоко приятелство го свързва със Златю Бояджиев (Михалчева 1971, 61–74, Стефанова 1981, Филева и колектив 2013), Васил Бараков (Стефанова 1981), Иван Христов, Владимир Рилски и др. (Линков и колектив 2002).

През 1939 г. Асен Дочев и Златю Бояджиев на собствени разходи цял месец обикалят Италия – Флоренция, Венеция, Рим и др., където се запознават с италианското ренесансово изкуство. Това оказва много силно въздействие върху творчеството на двамата художници, които след това променят стила и художествения си рисунок. От това пътуване се раждат картини като „Портрет на жена ми“ (сега притежание на ГХГ – Пловдив), „Синът ми Борис“, „Жени“ и др. (обр. 5, 6), където се вижда художественото влияние на италианското ренесансово изкуство. Според Борис Дочев след това посещение в Италия баща му открива за себе си връзката между ренесансовото и нашето зографско изкуство.

В близост е ателието на Златю и Борис помни постоянните събирания на двамата художници в дома им или в някое от ателиетата. Семейство Дочев са кръстници на децата на Златю Бояджиев, затова през 1943 г. по време на бомбардировките за по-голяма безопас-

ност той ги приютява да живеят в къщата му в с. Брезово, а после остават на квартира в селото до края на войната.

Преди да дойде в Пловдив, Асен е хорист към Операта и тези негови певчески заложи не остават незабелязани. Включен е в църковния хор, където заедно с Мицо Михайлов, Васил Стоянов (Васката) и ръководителя на хора Стоян Минковски пеели в храмовете „Св. Петър и Павел“ и „Св. Богородица“ в Пловдив. Често са поканвани да пеят на празници в големи църкви в областта.

Тази връзка с църквата пък го насочва към иконописата. След издържан изпит за стила на изображенията в църковния канон, Асен е одобрен от митрополията да рисува икони и стенописва храмове. Често е участвал и в оценителни комисии за такива църковни изписвания. Като иконописец Асен се стреми да запази стила на утвърдените майстори. Той използва старата техника на вараковите икони, в които се усеща винаги една светлина, защото варакът е много фин и се нанася със специална четка като боята.

Талантът на Асен Дочев като иконописец и редовните му участия в църковния хор го свързват с брат Юрданчо. Миряните познават бившия монах Юрданчо, който се подвизава около митрополитския храм „Св. Марина“. Като за него дядо Борис казва: *„Той бе една чиста душа, която живееше, за да служи на Бога“*. Всичко, което събира, дарява на църквата, а иначе прилича на клошар – с окъсани дрехи и чорапи, обут в стари разцепени галоши, с натъпкани боклукци в джобовите. Хората му носят храна, за да преживява. Юрданчо има видения за Св. Богородица, която му се явява и го „напътства“ какво да е изображението върху иконите, а той моли Асен да ги нарисува. На една от тези икони, поставена в храма „Св. Марина“, е „Св. Богородица с Младенеца“, а над главата ѝ са разположени сцени от нейния живот в капсули с ангелски крила. Борис Дочев казва, че до днес не му е известна икона с подобно изображение. В тежките гладни следвоенни години на 1946–1947 г. Юрданчо иска от художника да направи пак икона, но с хубави и качествени бои „като

за Св. Богородичка“. Маестрото отговаря, че „... в това кризисно време освен липсата на пари, няма и от къде да купя хубави бои“. След една седмица монахът пак идва в дома им и донася голяма кутия „PELIKAN“ с бои и четки, за да работи художникът. Следват годините на атеистическа комунистическа пропаганда, когато да си дълбоко вярващ е опасно, а добър човек като Юрданчо, който помага безкористно на църквата, вече е излишен и непригоден в новото време. Борис Дочев помни как комунистите цепели иконите и палели с тях огън, затова монахът се стараел да ги скрие и да ги спаси. През 50-те години го арестуват и изпращат в Ловеч, в лагер, наречен „Слънчев бряг“, където след много тормоз и издевателства умира.

Асен е бил близък с патриарх Кирил и като представител на Пловдивската митрополия започва работа с Николай Ростовцев – представителя на Софийската митрополия. Двамата се събират през 1941 г., за да изпишат пловдивската гробищна църква „Св. Архангел Михаил“. Работата му по стенописване на храмове продължава. През 1943 г. Асен Дочев, заедно с Петър Джамджиев, работи по изписването на църквата „Св. Троица“ в кв. Каменица във Велинград. Председател на Църковното настоятелство е бил бащата на Вела Пеева, който заедно с дъщеря си идвал при художниците, за да следи работата им.

През 1952 г. пак с П. Джамджиев стенописва и църквата „Св. Никола“ в с. Дъбене, като и на двете места Борис го придружава. Картини на Асен Дочев притежава ГХГ – Пловдив (Линков и колектив 2002), РЕМ – Пловдив, а голяма част са в частни колекции.

До края на дните си той е преподавател и творец, благ по характер и обичан от приятелите си художници. На Коледа (25.12.1969 г.) Асен Дочев приключва земния си път. Борис си спомня, че постоянно до ковчегата му е седял старият му приятел Златю, целувал го по челото и питал: „Как ме оставяш, какво ще правя без теб сега“. Само за изключителни и стойностни хора могат да тъгуват също творци от ранга на Златю Бояджиев. А малко знаем за Асен Дочев, защото е

от творците на едно друго поколение гиганти, за които е характерна скромността и тишината, която често обгръща всичко, което правят.

И както казва Борис Асенов Дочев: „Ние сме единственото художническо семейство в Пловдив – баща и синове, но всеки от нас с различна насоченост. Баща ми Асен е изключителен портретист, живописец и добър иконописец, аз съм живописец със склонност към външния пейзаж и архитектурата, а Петър има склонност към модернизма и кубизма...“

Интервюта с Борис Асенов Дочев, син на художника Асен П. Дочев – проведени в периода май-юни 2020 г.

Литература

Линков Красимир, В. Харбалиев, С. Московска и Г. Лардева 2002: *Каталог Живопис. Градска художествена галерия – Пловдив*. Пловдив: Лета-ра [Linkov, Krasimir, V. Harbaliev, S. Moskovska I G. Lardeva 2002: *Katalog Zhivopis Gradska hudozhestvena galeriya – Plovdiv*. Plovdiv: Letera].

Михалчева, Ирина 1971: *Портретът в българската живопис*. Част 2. София: БАН [Mihalcheva, Irina 1971: *Portretat v bulgarskata zhivopis*. Chast 2. Sofia: BAN].

Стефанова, Невена 1981: *Книга за Васил Бараков*. Пловдив [Stefanova, Nevena 1981: *Kniga za Vasil Barakov*. Plovdiv].

Стефанова, Невена 1981: *Книга за Златю Бояджиев*. Пловдив [Stefanova, Nevena 1981: *Kniga za Zlatyu Boyadzhiev*. Plovdiv].

Филева, Аделина, С. Николова и колектив 2013: *Златю Бояджиев и Барациите*. Проект на ГХГ – София и ГХГ – Пловдив [Fileva, Adelina, S. Nikolova I kolektiv 2013: *Zlatyu Boyadzhiev I Baratsite*. Proekt na GHG – Sofia i GHG - Plovdiv].

Юбилейна изложба Васил Бараков – народен художник. Април-май 1983 г., София, Изложбена галерия „Шипка“ 6 [Yubileyna izlozhba Vasil Barakov – naroden hudozhnik. April-may 1983 g., Sofia, Izlozhbena galeriya „Shipka“ 6].

Юбилейна изложба по случай 110-годишнината от рождението на Зл. Бояджиев. Софийска художествена галерия [Yubileyna izlozhba po sluchay 110-godishninata ot rozhdenieto na Zl. Boyadzhiev. Sofiyska hudozhestvena galeriya].

Грозделина Георгиева
Регионален етнографски музей – Пловдив
ул. „Д-р Ст. Чомаков“ 2
4000 Пловдив, БЪЛГАРИЯ
grozdelina1970@gmail.com

Grozdelina Georgieva
The Regional Ethnographic museum – Plovdiv
2 D-r St. Chomakov St.
4000 Plovdiv, BULGARIA
grozdelina1970@gmail.com

НЕПОЗНАТО НАСЛЕДСТВО: ЛИТЕРАТУРАТА НА ТУРЦИТЕ В БЪЛГАРИЯ

Азиз Шакир

Резюме: Писменото наследство на турците в България остава неусвоено от съвременните читатели, включително и от носителите на общността, чийто културен продукт е то. Ражда се напред разпада на империя, а детството и юношеството му са белязани от „социалистически реализъм“, последван от десетилетно лекуване на травмите от предходните периоди. Третирана като нежелано дете, тази литература рядко „произвежда“ качествени текстове, защото се развива не на принципа на надграждането, а хаотично. Докладът има за цел не толкова да описва местната турска литература, колкото да изследва причините, довели до откъсването ѝ от българската.

Ключови думи: литература на турците в България, проблеми в развитието, слабо позната, причини за непопулярността ѝ, Юмер Осман Ерендорук

UNKNOWN HERITAGE: THE LITERATURE OF THE TURKS IN BULGARIA

Aziz Shakir

Abstract: The written heritage of the Turks in Bulgaria remains unfamiliar to the modern reader, even to the bearers of the Turkish community itself. It was born during the collapse of an empire, its childhood and adolescence were marked by “socialist realism”, followed by decades of healing from the traumas of previous periods. Treated like an unwanted child, this literature rarely „produces” quality texts, because it develops not according to the principle of upgrading, but chaotically. The following report does not describe the local Turkish literature, but rather examines the reasons that led to its alienation and separation from the Bulgarian one.

Keywords: Turkish literature, Communist censorship, democratization, survival, identities

Вместо въведение (кратко описание на анкетата, проведена в началото на настоящия доклад, изнесен на 30 септември 2022 г. по време четвъртото издание на Културен семинар „Непознатите“, гр. Пловдив):

Анкетата съдържа два въпроса:

1. Можете ли да посочите заглавието на поне един роман (независимо дали е на български или турски език) или името на автор на роман, написан от български турчин/туркиня? Ако „да“ – кое е то или кой е той/тя?

2. Можете ли да посочите заглавие и автор на поне една стихосбирка (отново независимо дали е на български или турски език), написана от български турчин/туркиня? Ако „да“ – кое е то и кой е той/тя?

Повечето присъстващи в заседателната зала нямаха отговор на нито един от двата въпроса, а няколкото души, които имаха, посочиха имената на едва двама автори от турски произход: Емине Садкъ (род. 1996 г.), автор на романа „Керван за гарвани“ (2021) и Азиз Таш (род. 1973), автор на стихосбирката „Околосветска обиколка на липсата“ (2016). Общото за тези двама автори е, че произведенията им са на български език и са издадени сравнително скоро; т.е. сред получените отговори липсват имената на утвърдени (и съответно по-известни) в рамките на местната турска общност автори (представители на поне три поколения), пишещи изцяло на майчин език.

Основни причини литературата на турците в България да остава неопозната

Литературата на турците в България е малко позната както в научните среди, така и в общественото пространство. На практика липсват сериозни изследвания, свързани с нейното формиране, развитие, произведения и техните стилови особености. Тази литература, въпреки че споделя същите географски ширини с българската, остава напълно „невидима“. Наблюденията ми по темата – в качест-

вото ми на автор, имал възможност да общува с немалко други представители на местната турска литература, и – на читател и изследовател на произведенията ѝ, ми дават основание да назова най-съществените причини, които са в основата на невъзможността тази литература да достигне до обикновения читател и да бъде разпозната като част от българската литература.

Една от основните причини се корени във факта, че литературата на турците в България е писана от турци, а както е известно, всичко турско и неродно не-„любя“, не-„тача“ и не-„милея“. Всички тези „не“-та са заложили като пехотни мини най-вече в учебниците по история и литература на „аз съм българче“-то. В споменатите учебници, цели три десетилетия след края на т.нар. комунистически режим, турците продължават не само да са само лоши, но и да са „най-лоши“, без каквато и да е конкуренция.

Мъчителното раждане на българската турска литература през последната четвърт на XIX в. е съпроводено от военната, икономическата и политическата криза, довели до разпадането на Османската империя. През цялото си детство тя е третирана като нежелано дете от страна на онези, които управляват припознатата от нея за родина държава. Това се случва независимо от действащата официална идеология. Юношеството ѝ се развива в условията на търсене на различни идентичности, включително с цената на възприемането на т.нар. комунистическа идеология. В това изпитание, белязано колкото от социалната среда, толкова и от нелеките условия на живот, местната турска литература, трупаша регионални за сметка на универсални характеристики, рядко достига до създаването на качествени произведения, които могат да се причислят към световната литература. Културната основа, подхранвана от представителите ѝ, започва да дава плодове в средата на зрелостта, чието начало съвпада с изчезването на политическите бариери през 90-те години на XX в., поставяни пред тях повече от столетие.

Следващата причина е свързана с това, че литературата на турците в България е най-малко превежданата на български/турски

език литература. Ако до 1990 г. би могло да се приеме, че причината за липсата на подобни преводи е идеологическа, то за последните повече от три десетилетия, това не може да бъде изтъкнато като фактор. Липсата на шедеври също способства за това продуктите на тази литература да не са сред предпочитанията на издателствата, което е разбираемо, предвид икономическата обосновка, предполагаща избор и толериране на автори, чиито книги няма да залежават на склад. Това води и до следващия проблем, а именно – недостатъчно популяризиране на авторите и произведенията им, с други думи – липсата на реклама. Местните автори турци рядко получават финансова помощ от държавни институции и разчитат изключително на самиздат, което ограничава разпространението на произведенията им в рамките на сравнително тесен приятелски кръг, а нерядко го редуцира до семейното им обкръжение. Съответно колкото и да се взирате по книжарниците за тяхна книга, няма да откриете такава.

Друга причина е, че немалка част от добрите автори (най-вече при кампаниите от 1978 и 1989 г.) са се изселили и развили творчески в Република Турция, какъвто например е случаят с Халиме Йълдъз – носител на множество награди за литература, но там, не тук в България.

И не на последно място – разделянето на авторите турци на три (по-скоро враждуващи, отколкото коопериращи се) групи: такава, която използва за писане само майчиния си турски език; втора – на творящите и на турски, и на български; и трета – на пишещи само на български език.

Разбира се, всяка една от тези причини е последица от редица фактори, формирали се вследствие от непоследователната политика, която България води към турците, населяващи България, в годините от Освобождението до т.нар. „Български преход“ към демокрация. През втората половина на XX в., с изключение на миграциите

между двете държави¹, българо-турската граница остава затворена и комунистическата цензура позволява на страната да има достъп само до произведенията на писатели с леви убеждения. По този начин се ограничава взаимодействието със съвременната турска литература на югоизток от Капитан Андреево. Вследствие на това, един от основните източници, от които дотогава се подхранва местната турска литература „пресъхва“, но тъкмо този факт (довел до развитие, което не може да разчита на ничия помощ) се оказва предпоставка за оригиналността ѝ. Като интересна проява на този феномен, макар и емигрирали в Турция преди десетилетия и издали стотици книги там, немалко майстори на перото от България твърдят, че все още представляват българската турска литература и че не са приемани пълноценно от „анадолските“ си колеги и читатели. Тези произведения, „неуспели“ поради своята „българщина“, да станат пълнокръвна част от литературата на Република Турция, спокойно могат да бъдат разглеждани като част от българската турска литература. Тук е мястото да цитирам един от доайените на тази литература, чиято биография, на която ще си позволя да се спра, е своеобразен напречен разрез на разгледаните в настоящия доклад причини, обрекли на (надявам се само временно) забвение литературата на турците в България.

¹ Причините за тази изселническа вълна са свързани с първите опити за колективизация в България. По решение на Политбюро (от 18.08.1949 г.) се позволява на турците, които не желаят да останат повече в страната, да се изселят. Броят на напусналите страната между август 1950 и септември 1951 г. е около 155000 души. Следващата вълна е следствие на спогодбата между България и Турция, подписана от двамата външни министри Чаглаянчил и Башев на 22.03.1968 г., която предвижда събирането на семействата, които са били разделени от предходното изселване от 1950–1951 г. и има срок на действие до 1978 г. (Бюксеншютц 2000: 72–75). И разбира се, най-голямата изселническа вълна, по-известна като „Голямата екскурзия“, чиито последици върху турската литература, създадена в България (и не само), тепърва предстои да бъдат анализирани.

Юмер Осман Ерендорук: един от стотиците непознати

В биографичната си книга „Търся по пътищата трохи обич“ (ориг. загл. *Sevgi Kirintıları Arıyorum Yollarda*), издадена в Истанбул няколко месеца след смъртта му през м. октомври 2006 г., Юмер Осман(ов) Ерендорук (1934–2006) (тур. *Ömer Osman Erendoruk*) изплаква едно от най-големите си разочарования от най-спокойния иначе период в живота му, с думите: „Дошлите от България мюсюлмани турци се молят в турските джамии заедно с мюсюлманите от Турция, без никой да ги възприема като чужденци; дошлите от България учители преподават в турските училища редом с учителите от Турция, без никой да ги възприема като чужденци; дошлите от България лекари и медицински сестри работят в турските болници заедно с лекарите и медицинските сестри от Турция, без никой да ги възприема като чужденци...; а ние, петнайсетина-двадесет насилствено изселени от България поети и писатели, биваме възприемани от поетите и писателите в Турция като чужденци; че и по-лошо – не сме добре дошли в компанията им!“ (Erendoruk 2006: 141). Роденият на 12 февруари 1934 г. в крумовградското село Звънарка (Каракуз/Юнуз къой) Юмер Османов, завършва Средното турско педагогическо училище „Родоп“ в гр. Кърджали (съществувало от 1951 до 1963 г.), след което близо четвърт век (1955–1980) работи като преподавател по турски език в родния си край. Започва да пише стихове в началото на 1950-те години, но постепенно се ориентира към проза и през 1965 г. публикува сборника с разкази „Ранен гълъб“ (*Yaralı Güvercin*), а две години по-късно (1967 г.) – новелата „Остави мъжа ми на мира“ (*Birak Kocamı*), чийто тираж (4000) се изчерпва. Следва ги романът с нерадостна съдба „Онази птица чурулика“ (*O Kuş Ötüyor*), чийто единствен ръкопис, след като е предаден от автора за издаване, „изчезва“ и никога не вижда бял свят. Причината е, че по това време авторът вече е влязъл в полезрението на службите за сигурност, които в ревностното отстояване на етническата идентичност и майчиния език в произведенията му, съзират опасност за националната сигурност. Междувременно (1973 г.) за кратко работи в

турската редакция на вестник „Нов живот“ – *Yeni Hayat* в Кърджали, но тъй като не следва партийната линия, е отстранен от работа (Demirezer 2015: 43).

През втората половина на 1970-те години Юмер Османов тайно написва в два екземпляра на пишешца машина романите „Странният милион“ (*Garip Milyon*), „Пропаст“ (1975 г., но публикувана 1994 г.) (*Uçurum*), „Свита болка“ (1979, но публикувана 1995 и 2007) (*Buruk Acı*), пиесата „Бебето“ (1979) (*Bebek*) и сборника с разкази „Шепот и вик“ (*Fısıltı ve Haykırış*). Докато пише на пишешцата си машина, за да я заглуши, пуска радио със силен звук. Заравя по един екземпляр от всеки ръкопис в приземния етаж на дома си в Крумовград, а вторите раздава на читатели от близкото си обкръжение, които счита за благонадеждни, като ги моли за конфиденциалност. Явно се излъгва в преценката си, защото произведенията му все пак попадат в ръцете на народната милиция и на 28 януари 1980 г. е арестуван и публично съден (на 17 април в киносалона на гр. Кърджали), с цел да бъде сплашено местното турско население. За целите на следствието, намерените по време на обиска в дома му ръкописи биват преведени на български език. Колкото и парадоксално да звучи, това вероятно са първите (и вероятно единствени) финансирани от държавата преводи от турски на български на произведения, писани от местен автор турчин. Разбира се, въпросните преводи нито са литературни, нито предназначени за печат. Авторът им е осъден по чл. 108, ал. 1 от Наказателния кодекс на НРБ² (един от най-често из-

² Чл. 108 (Раздел Противодържавна агитация и пропаганда) „(1) Който с цел да отслаби властта в Народната република или да ѝ създаде затруднения, проповядва фашистка или друга антидемократична идеология, възхвалява извършването на престъпления против Народната република или явно подбужда към такива престъпления, разпространява клеветнически твърдения, засягащи държавния или обществен строй, или разпространява литература с такова съдържание, се наказва с лишаване от свобода до пет години. (2) Наказанието по предходната алинея се налага и на онзи, който по какъвто и да е начин опетни герба, знамето или химна на Народната република“. По този член са осъждани хора за критични изказвания срещу режима и негови функционери, за разпространяване или притежаване на забра-

ползваните членове, по които биват обвинявани и осъждани политическите противници на комунистическия режим) и изпратен в старозагорския затвор (Türker 2007: 23). Следват три години и половина строг тъмничен затвор в килия № 107, през които е принуден да пропише текстове на български, за да може в съответствие с правилника на затвора, забраняващ използването на турски език, да изпраща писма до майка си, баща си, съпругата си и по-малката от двете му дъщери (Гюлсерен). Броят им е 69 и са особено ценни не само поради факта, че са с висока художествена стойност, заобикаляща шаблоните на епистоларния жанр, но и заради това, че са достъпни за четящите на български език. За съжаление, биват издадени само на турски език през 1999 и 2007 г. със заглавие „Писма от дома за изтезания“ (*Istraphaneden Mektuplar*)³, както авторът решава да нарече затвора. Въпреки всички други несгоди тук, най-мъчително за него се оказва обстоятелството, че по време на срещите с родителите си той не може да размени и една дума с майка си, която не знае български език – когато се случи някой от близките му да се изпусне и да каже нещо на майчиния си език, свижданията биват прекратени веднага (Erendoruk 2006: 103). Освен писма, Юмер „написва“ и 47 стихотворения, но наум, за да не бъдат открити, докато при освобождаването му го обискират. Този знаменателен момент е описан от автора по следния начин: „На излизане от затвора на 22 април 1983 г., милиционерът провери дори шевовеите на якето ми. Смеех му се, защото това, което търсеше, беше заровено...в гънките на паметта ми и колкото и да го търсеше, нямаше да успее да го намери; точно както бе невъзможно да бъде пречупена човешката воля...“ (Erendoruk 2007: 109). След освобождаването си писателят се връща в Крумовград, но тъй като му е забранено да преподава, постъпва на работа в обувната фабрика на града. През септември 1984 г. в гр.

нена дисидентска, философска, политическа или религиозна литература. Ал. 2 е приета през 1985 г., по време на „Възродителния процес“ (Източник: <https://decommunization.org/Communism/Bulgaria/Documents/273.htm>, (15.03.2023)).

³ Ömer Osman Erendoruk, *Istraphaneden Mektuplar*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2007.

Кърджали е опериран след предизвикана от камък бъбречна криза, но по време на операцията вместо да бъде отстранен камъкът, бива отстранен здравият му бъбрек (Demirezer 2015: 46). Няколко месеца по-късно стартира „Възродителният процес“, през месец януари 1985 г. Юмер е официално преименуван, а през март е изпратен в лагера „Белене“, където здравето му се влошава до такава степен, че шест месеца по-късно е освободен и заточен заедно със семейството си за три години в гр. Роман, където живее (не знам доколко е подходящ този глагол предвид двата инфаркта, които прекарва там) почти до екстрадирането му от страната през лятото на 1989 г. (Tilekli 2011: 9–11). След идването му в Турция започва работа като учител по турски език в Истанбул. През м. октомври 1989 г. публикува в тираж 3000 книга със стихове, озаглавена „SOS или третият гроб“ (*SOS veya Üçüncü Mezar*). През 1991 г. издава втора стихосбирка – „Да умреш преди да си умрял“ (*Ölmeden Ölmek*), но слабите продажби на тази книга карат автора да негодува: „В тази страна всичко се прави... и всичко се продава, но има едно нещо, което не се прави или се прави много малко – четенето на книги“. Въпреки разочарованието на твореца, който се чувства излъган в очакванията си сънародниците му в Турция да го припознаят като говорител на страданията им от близкото минало в България и да оценят литературния му труд по достойнство, отпадането на доскорошния политически натиск, ограничаващ работата по текстовете му, води до най-плодотворния период в живота му. През 1992 г. публикува стихосбирката „Молитва за търпение“ (*Sabır Duası*), а две години по-късно (1994) „Сърце на филии“ (*Dilim Dilim Yürek*).

През следващите години Юмер Осман, който започва да се подписва с новото си фамилно име Ерендорук (букв. „достигащ връх“), пренаписва конфискуваните в България книги. Започва с пиесата „Бебето“, по която през 1994 г. е заснет филм, излъчен по турския национален канал TGRT. Следва „възкресяването“ на романите „Бездната“ (1994) и „Свита болка“ (1995). В следващите няколко години авторът продължава активно да пише, при това в различни

жанрове, включително и по-специфични, каквито са поезията и приказките за деца, предполагащи богата душевност, съчетана с професионализъм. До края на десетилетието той публикува „Аромат на самота“ (поезия, 1997) (*Buram Buram Yalnızlık*); второ издание на „Свита болка“ (1997); „Улиците на Измир“ (поезия, 1998) (*İzmir Sokakları*); пътеписа „Нашите ръце са различни“ (мемоари, изследвания, 1998) (*Bir Başkadır Bizim Eller*); и „Не разплаквайте децата!“ (поезия за деца, 1998) (*Ağlatmayın Çocukları*).

В последните години от живота му, въпреки всички здравословни проблеми, които го следват неотлъчно след преживения в старо-загорския затвор физически и психически тормоз, успява да напише още половин дузина книги: „Вкамененото дете“ (приказки, 2000) (*Taşlaşan Çocuk*); „Последната нощ“ (сборник с разкази, 2001) (*Son Gece*); романите „Ако ме разплаче, Всевишният пак ще ме усмихне“ (2002) (*Ağlatırsa Mevlam Yine Güldürür*), „Перлата вътре в нас“ (2004) (*İçimizdeki İnci Taneciği*), „Проляха кръв върху земята“ (2005) (*Toprağa Kan Düştü*); и мемоарните „Като вятър отминаха годините“ (2005) (*Rüzgâr Gibi Geçti Yıllar*) и издадената посмъртно „Търся по пътищата трохи обич“ (2007) (*Sevgi Kırıntıları Arıyorum Yollarda*). Междувременно публикува и в периодични издания, каквито са списанията „Esinti“ (Полъх), „Tuna“ (Дунав), „Balkan Türklerinin Sesi“ (Гласът на балканските турци), „Balkanlarda Türk Kültürü“ (Турската култура на Балканите) и „Yesevi“ (Йесеви), които са органи на балкански изселнически организации в Република Турция. Ерендорук почива от сърдечна недостатъчност на 19 октомври 2006 г. (дата, съвпаднала с т.нар. „Нощ на предопределението“ – „кадр“) на 72-годишна възраст в дома си в Йенибосна – Истанбул (Erendoruk 2006: 121; Tilekli 2011: 9).

Мехмет Тюркер в книгата си „Когато писалката се превръща в меч“ (2004), посветена на живота и творчеството на Ерендорук, цитира изказване на небезизвестния познавач на съвременната турска литература Парашкев Парушев, който сравнява прозаичния стил на Ерендорук с този на Достоевски (Türker 2004: 271). През 1960-те

години, когато се появяват твърдения, че класическият роман вече е „остарял“ и не удовлетворява съвременните вкусове, литературният критик Иван Казанджиев, казва „че младият писател Юмер Османов“, „показва, че романът не е мъртъв“ (Türker 2004: 42). Въпреки цитираните оценки, известността на Ерендорук сред турската общност в България и промяната на политическия климат в страната, той продължава да е напълно непознат за българската публика. Показателен е фактът, че когато през 2019 г. кметът на гр. Крумовград внася в общинския съвет предложение улица от града да носи името „Юмер Осман“, коментар от тогавашния министър на отбраната довежда до отказ от идеята⁴.

Все пак има писатели (като Халиме Йълдъз) и литературни академици (напр. проф. д-р Хюсеин Мевсим), които след преселването си от България в Република Турция са успели да се превърнат в „естествена“ част от съвременната турска литература, без да страдат от усещането, че са „гурбетчий“. Към тях могат да бъдат причислени и имената на такива (като Кадрие Джесур, Хасине Шен, Мюмин Точу и Азиз Таш), които посредством преводите си между двата езика служат като своеобразни културни совапки между двете страни.

Непознатата литература на турците в България от зараждането ѝ до 1990 г.

Съгласно Берлинския договор, сключен след Руско-турската война от 1877–1878 г., голяма част от османската Дунавска провинция се превръща в независимо Княжество България. През 1885 г. към Княжеството се присъединява полунезависимата Източна Румелия, създадена в резултат на същия договор. След Балканските войни (1912–1913 г.) Родопите и Западна Тракия, където е съсредоточено мюсюлманското население, влизат в състава на България.

⁴ За подробности вж. <https://dnes.dir.bg/obshtestvo/karakachanov-za-pametta-nageroya-i-za-ulitsata-v-krumovgrad-koyato-vmesto-st-l-t-nikolay-saraev-be-narechena-yumer-osman> (10.03.2023).

Турците, останали в пределите на новата държава, започват да се наричат български турци, а написаната от тях литература оттук нататък започва да се нарича „литература на българските турци“ или „литература на турците в България“ (Yenisoy 1997: 36).

Писмената литература на българските турци следва традициите на румелийската словесност⁵, като през цялата си история от век и половина, се развива пречупена през призмата на силните на деня към турското етническо малцинство. Въпреки променящите се държавни системи и идеологии, до 1990 г. няма промяна в основните политики на българските власти спрямо турците. Идеологическият натиск и намаляването на броя на турците посредством принудителни миграции, целящи промяната на демографския пейзаж в България, са основна цел на всички правителства. Като пряк резултат от това, турската литература не успява да следва естествена линия на развитие, при която количественото натрупване да е предпоставка за по-качествени текстове. Все пак не е за подценяване фактът, че въпреки всички политически пречки, вече век и половина литературата на турското малцинство оцелява.

Веригата от възходи и падения след Руско-турската война и Балканската война, както и последвалите Първа и Втора световни войни, оказват съществено влияние върху съдбата на турското население в България. Освен че останалите в рамките на новата държава турци вече са възприемани като малцинство, те поемат и последиците от зародилите се през Възраждането по отношение на тях негативни нагласи, които все по-трайно се установяват в общественото

⁵ Румели (Rumeli) произлиза от арабското название на Източната Римска империя – Рум. Първоначално с този термин е назовавана територията, която в съвременното време се нарича Балкани или Балкански полуостров. Впоследствие всички завладени от Османската империя земи северно от Чанаккале, също започват да се назовават така. Това са част от съвременна Турция, днешните държави България, Гърция, Македония, Косово, Албания, Черна гора, Босна и Херцеговина, Сърбия, Румъния, Молдова и Унгария, както и области от Хърватия, Словения, Австрия, Словакия, Чехия, Полша и Украйна (Dursun 1999: 282).

съзнание. По време на войните и последвалите ги политически сътресения, голяма част от интелектуалната класа, формирала се в новата за нея българска среда, емигрира в Турция. Това са творци като Хюсейин Раджи Ефенди (1833–1906), Мухаррем Юмук (1895–1970), Иззет Динч (1890–1960), Мустафа Шериф Алянак (1890–1966), Мехмет Бехчет Перим (1896–1965), Лютфи Ерчин (1902–1970) и Огуз Пелтек (1910–1956). Тази сериозна загуба на „интелектуална“ кръв, възпрепятства развитието на местната турска литература. Въпреки разпоредбите на Ньойския мирен договор (от 1919 г.), касаещи защитата на правата на малцинствата, стремежът на България да установи приятелски отношения с Турция и реформите на Мустафа Кемал Ататюрк, които имат положителен ефект върху културното развитие на българските турци, нивото на грамотност продължава да е ниско, затова и малкото на брой литературни произведения, написани през този период, не могат да бъдат оценени по достойнство и не достигат до широката публика. Например, дейността на турската преса (в лицето на вестниците „Туран“; „Балканларън Сеси“ (Гласът на Балканите); „Зия“ (Светлина) и др.), продължила от началото на 20-те до началото на 30-те години на XX век, първоначално е ограничавана от българската държава, а след това с военния преврат от 1934 г. и напълно забранена. Може би най-известният изследовател на литературата на българските турци, Риза Моллов (1920–1986), пише: „Нашата⁶ литература преди 9 септември (1944 г.) е най-вече под влиянието на турската литература. В своето развитие обаче, тя не може да се спаси от политическите, идеологическите и културните промени през определени периоди в страната ни. Социалните отношения и типични мисли в обществото на развития капитализъм, които не са в действителността на Турция, са отразени от авторите според класовия възглед. Същата ситуация наблюдаваме и в нашата литература след 9 септември. Единствената разлика е, че литературата на българските турци преди 9

⁶ Има се предвид литературата на турците в България.

септември не е била поставена на солидни релси на развитие поради противоречията на капитализма, а е еволюирала по зигзаг. Но след тази дата възможностите за нея драстично се променят“ (Yenisoy 1997: 38).

С идването на комунистите на власт, в страната се установява ред по съветски модел. Основните промени в политическата и социално-икономическата сфера, намират отражение във всички клонове на изкуството, включително и в литературата, която е нарочена за проводник на новата идеология. Налаганият от нея ред е тема на всеки творец и турската малцинствена литература не може да остане встрани от тази тенденция. Междувременно тече ускорено заличаване на следите от общото османско минало – през 1946 г. турските училища са национализирани. Авторите от този период, които дотогава (особено по отношение на стила и богатството на изказа) са били под силното влияние на турската танзиматска литература, постепенно навлизат в орбитите на съветската и българската литератури. Управляващият режим, в името на това да достигне по-бързо до масите и да укрепи позицията си чрез разпространение на своята идеология, разрешава всякакъв вид публикации, възхваляващи комунизма и това довежда до увеличаване на броя на вестниците и списанията на турски език. Макар и с политическа окраска, тези издания дават сериозен тласък на културното развитие на българските турци (Yenisoy 1997: 43). От 1947 г. насетне издателството на Българската комунистическа партия, а след това и популярните издателства „Народна просвета“ (*Halk Eğitimi*), „Народна младеж“ (*Halk Gençliği*) и „Народен фронт“ (*Halk Cephesi*) започват да издават книги на турски език, като през първите години се дава приоритет на класиците на марксизма-ленинизма. По-голямата част от писателите и поетите от този период, са учители с гимназиално образование или обикновени работници, които не са постоянно ангажирани с литература. Ибрахим Татарлъ ги нарича „ентусиасти“ и критикува декларативния стил и наличието на прекалено много клишета в написаните от тях текстове. През 1948–1949 г. „ентусиа-

зираните“ писачи един след друг изчезват от литературната сцена (Tatarlief 1964: 15, 18). Турското малцинство в България, парадоксално, през 50-те години на миналия век преживява културен ренесанс (който по аналогия с едноименен период от османската история нарича „епохата на лалетата“ (*lâle devri*)). От 1952 до 1966 г. почти всяка година биват издавани антологични сборници с произведения на местни турски писатели (Tatarlief 1964: 22). През втората половина на 50-те години на XX в. образователното дело сред турското население в България има безспорни успехи – 279 255 турски деца завършват начално образование, 39 108 – основно, 3378 – средно, и 405 – висше образование. Този динамичен процес на формиране на турска етническа интелигенция в социалистическа България продължава и през следващите десетилетия и довежда до ликвидиране на неграмотността сред българските турци (Танев 2012). Този широк по мащабите си културен подъем смущава „народната“ власт и от 1956 г. тя започва да налага различни ограничения – след няколко години училищата, чието обучение се е провеждало на турски език, биват слети с български и в резултат на това интересът към турската литература рязко намалява. Въпреки това продължават да се появяват нови автори като Исмаил Чавушев, Али Пиров, Исмаил Якубов, Якуп Исмаилов и Кадир Османов, които през 60-те години „повдигат летвата“ в областта на прозата и създават ценни произведения. През същите години писатели като Юмер Османов, Ахмет Мехмедов и Халим Халилибрахимов написват оригинални разкази, доказвайки, че когато е в подходяща среда турската литературна общност има забележителен потенциал (Kocamustafa 2011). Логично и първите успешни опити за написване на роман (предимно на селска тематика) са от този период: през 1962 г. е издаден романът на Сабри Татов (1925–2010) „При изгрев слънце“ (*Gün Doğarken*); последван през 1965 г. от „Разпилени искри“ (*Saçılan Kivılcımlar*) на Халит Алиосманов и „Зеленият пояс“ (*Yeşil Kuşak*) на Исхак Рашидов (Атасевер), публикуван година по-късно (1966 г.). През 1967 и 1968 г. един след друг излизат вторите романи на Сабри Тата –

„Под пара“ (*İki Arada*) и Исхак Рашидов – „На раздяла“ (*Ayrılırken*) (Jorma 2011). С промяната в гледната точка на българската администрация по отношение на турското малцинство, през 1969 г. публикациите на турски език биват ограничени и на авторите бива поставено изискването занапред да пишат произведения на български език (Jorma 2008: 147). Закрита е турската редакция на издателство „Народна просвета“; Спира издаването на вестниците „Септемврийче“ (*Eylülcü Çocuk*), „Народна младеж“ (*Halk Gençliği*) и популярните детски списания „Филиз“ (*Filiz*) и „Пионер“ (*Piyoner*). Вероятно с цел да запълни появилият се на изброените издания вакуум, през 1969 г. започва да излиза двуезичният вестник „Нова светлина“ (*Yeni Işık*) (от началото на 1985 г. въпросният продължава да излиза изцяло на български език).

В периода на държавния социализъм въпросът за културната идентичност е изместен на заден план и третирането му е разрешено само в рамките на „социалистическата турска идентичност“, защото социалистическият патриотизъм е важен за марксистката идеология. Въпросът за идентичността придобива съвсем ново значение по време на кампанията за насилствената подмяна на имената (в края на 1984 и началото на 1985 г.) и се превръща във фокусна тема за т.нар. „книги в чекмедже“, чието появяване е един от отличителните белези на този период, в който ситото на цензурата става все по-гъсто. Още през 70-те години, когато стартират политиките за насилствена смяна на идентичността, Ахмет Шерифов (1926–2000), Реджеб Кюпчуев (1933–1976), Нури Адалъ (1922–2004) и Юмер Османов (1934–2006) пренебрегват конформизма на изповядващи леви идеи колеги и „бият тревога“. В тази връзка е интересен въпросът за влиянието върху българските турски писатели на т.нар. „Възродителен процес“, дал тласък на редица събития, включително и на „Голямата екскурзия“, довела до изселването в Турция на стотици хиляди мюсюлмани през лятото на 1989 г. Има две основни групи, чиито реакции са доста различни: представителите на едната група, които са започнали да флиртуват с комунистическата партия

много преди събитията от 1984–1985 г., изглежда са доволни да бъдат „равни“ с българските си колеги и това проличава в избраните от тях християнско-славянски имена. Докато повечето „просто-смъртни“ български турци се задоволяват с нови имена, чиито инициали съвпадат с тези на турските „оригинали“ (пр. Мелиха Ахмедова > Милена Ангелова), или се изхитрят да заменят поне едно от имената си с друго с турска етимология (пр. Фехим Хюсеинов > Филип Хорозов), поетът Наджи Ферхадов се превръща в „Алексей Брезин“. Метафорично, тези писатели колаборационисти мигрират в управляващата класа, приемат да следват линията на официалната власт и се превръщат в част от пропагандната ѝ машина (Şen 2011). В резултат на това някои от тях започват да произвеждат нискокачествени текстове за местни вестници и списания, които са предназначени за консумация от „новите българи“. Цената, която заплащат е, че обществото започва да ги възприема не толкова в качеството им на писатели, а като обслужващ режима персонал. В очите на местните турски читатели дори издадените от тях преди тези събития книги започват да губят своята естетическа стойност, тъй като в новите условия, след внезапната промяна във възгледите на техните автори, се променя и начинът, по който биват възприемани произведенията им. В същото време, поради направените от тяхна страна компромиси в областта на литературата, а може би и защото са загубили любовта на публиката, те започват да губят и способността си да пишат. Разбираемо, по време на „Голямата екскурзия“ повечето от тях избират да останат в България. Към онзи момент те са принудени да се лишат от *lebensraum*-а си – управляващата класа, в която са избрали да мигрират, вече не е на мястото си и на тръгване не ги е взела със себе си. Писателите от втората основна група имат много по-силно турско самосъзнание и официално им е забранено не само да се подписват с имената, с които са известни за читателите си, но и да използват майчиния си език, който се явява основният инструмент в упражняването от тях професии. Всички вестници и списания, издавани дотогава на турски, в крак с преименуването, се пре-

вършат в издания на български език. Интелектуалците турци, които работят като редактори и репортери в тези органи, губят работните си места и публичните пространства, които приютяват техните литературни таланти. В резултат на това те избират да мигрират във вътрешните си светове. Тези, които отказват да го направят и открито протестират срещу антидемократичната ситуация, се озовават в затвора със или без съд по обвинения за политически престъпления. Някой би очаквал, че писателите, които през този период затварят прозорците си за света, ще напишат тайно текстове, посветени на събитията от втората половина на 1980-те години, но списъкът с книги, които биват публикувани през 90-те, когато забраната за използване на турски език вече не е в сила, ясно показва, че те (с малки изключения) не са успели да създадат особено ценни произведения.

В навечерието на „Голямата екскурзия“, сред турските интелектуалци, които българските власти смятат за „най-опасни“ и бързат да депортират преди да отворят границата при Капитан Андреево, има и писатели. С началото на масовото преселение повечето писатели, мигрирали във вътрешния си свят, напускат страната. В Турция те стават част от диаспората на българските турци и създават сдружения за запазване на балканската си идентичност. Някои започват работа като преводачи, но повечето от тях се загубват в лабиринта на ежедневните проблеми, с които се сблъскват наред с 70-милионното население на новата си родина. Писателите и от двете групи – и онези, които остават в родината и се опитват да се адаптират и интегрират в българското общество, и тези, които са принудени да емигрират, не успяват да запазят самобитността си. От този момент нататък, със задачата да съживи онова, което е било изгубено по време и по причина на „Възродителния процес“, се заема новото поколение български турски писатели (Şakir 2015: 107–114).

По-малко непознатата литература на турците в България след 1990 г.

В периода 1990–2022 г. по-младото поколение писатели турци, които въпреки че заслужават специално внимание, почти не са били обект на изследване, в голямата си част не се интересуват от защитата на етническата си идентичност и като творят и на турски, и на български, в рамките на едно по-универсално разбиране за литература, успяват да произведат текстове далеч над средното ниво – нещо, което техните предци рядко правят. Тези писатели, които не се чувстват длъжни да доказват своя патриотизъм, може би за първи път, са прегърнати от българската литература безусловно, защото най-сетне бива осъзнато, че литературата на турците в България не е пряка функция на тяхната борба за запазване на етническата им идентичност и следователно не представлява политическа, а още по-малко – културна заплаха. Този „надисторически“ подход към литературата проправя пътя за сближаване на местната турска култура с българската, която е (поне политически) освободена от враждебността си към турската. Тази среда осигурява появата на сериозна група двуезични писатели. Имена като Саффет Ерен, Кадрие Джесур, Хюсеин Мевсим, Айше Рубева, Селвер Алиева, Невин Садъкова, Нергис Имамоглу, Бехрин Шопова и Азиз Шакир могат да бъдат изброени в групата на тези, които създават произведения както на турски, така и на български език. Едно от най-интересните явления (което по езиков признак спокойно може да бъде причислено към разглежданата в настоящото изследване литература) е, че през последните години се появиха автори, които не са с турски етнически произход (напр. Славея Неделчева (1987) и Ива Попова (1992), пишещи (най-вече поезия) на турски език. Разбира се, расте и групата на пишещите на български език турци. Пионери в това отношение (в периода преди 1989 г.) са: Реджеб Кюпчюев (1934–1976), Наджи Ферхадов (1940–2013), Хюсеин Карахюсеинов (1925–1992), Ахмед Еминов (Атасой) (1944), Фехим Хорозов (1954–2010), Турхан Расиев (1942) и Ясен Устренски (1950). В списъка с при-

познавани от съвременната българска литература и критика имена откриваме Вилдан Байрамова (1956), Мюмюн Тахир (1957), Хасан Ефраимов (1966), Мурад М. Мурад (1970), Азиз Таш (1973), Емине Садкъ (1996)⁷ и др. – всички те със сериозна по обем (по)читателска маса.

След като в продължение на един век достъпът на българския читател до местната турска литература е силно ограничен поради езиковата бариера и факта, че произведенията на турски не биват превеждани на български език, млади писатели от турски произход започват да навлизат в популярните списания, вестници, антологии за поезия и проза и специализирани интернет сайтове на доминиращата българска литература. Това води до тяхното отразяване и от читателската аудитория на изброените литературни органи, и от страна на видни български критици. Зад този успех обаче се крие една недотам вълнуваща истина – новото поколение турци, което получава образование на майчиния си език на много ниски нива в цялата страна, владее много по-добре български, отколкото езика на своите предци. Този факт е в основата на бунта на много турски интелектуалци от старото поколение, посветили живота си на борбата за идентичност и разделянето на пишещите само на турски и пишещите само на български, или и на двата езика. Това разделение се оформя като един от най-сериозните междупоколенчески проблеми на съвременната българска турска литература, защото част от (и без друго немногобройните ѝ) по-изтъкнати представители, застава срещу друга – от двете страни на изкуствено създаден фронт.

В заключение

Литературата на турците в България започва развитието си в извънредна ситуация, която превръща носителите ѝ от представи-

⁷ Произведението на Емине Садкъ, озаглавено „Керван за гарвани“ (2021), е може би единственият (засега) роман от български турчин, награждаван на литературен конкурс от страна на българската критика.

тели на етническо и религиозно мнозинство в такива на недолюбвано от властта малцинство, съставено от потомците на „поробителите“. Следват балкански и световни войни, които неизбежно възпрепятстват развитието ѝ. След промяната на режима на 9 септември 1944 г. новата власт се опитва да канализира в полза на изповядваната от нея идеология потенциала на турската интелигенция, като дава картбланш на автори, които са готови да пропагандират социалистическите и комунистическите идеи. Това води до сериозен срив между пишещите, защото част от тях не се възторгват от социалистическия реализъм – по-консервативно настроените отказват да възприемат атеизма, който е в комплект с левите идеи, а други продължават да творят под въздействието на литературните процеси в младата по това време турска република, белязани от реформите на Ататюрк.

Тъй като представителите на всички балкански държави, в които се създава турска литература, се захранват от поне две културни и езикови традиции, естествено е те да имат капацитета да създават произведения на повече от един език. Мнозинството в съответната държава, в лицето на властимащите, често подлага на натиск творците от малцинствата, налагайки своята култура като водеща. България в това отношение не прави изключение. В резултат се формират две основни групи от автори – такива, у които се задейства своеобразен инстинкт за самосъхранение и те често се впускат в битка за защита на идентичността, която ги отдалечава от възможността да пишат текстове с по-универсален характер; и други, които са по-конформистки настроени или искрено споделят идеята за възприемане на културата на мнозинството. В тази връзка – когато се разглеждат произведения на български език от турски интелектуалци, лесно може да се разбере кои са написани под „идеологически“ натиск, кои – в конформистки стил, и кои – като изява на свободна воля.

Въпреки сериозното количество от текстове от всички литературни жанрове, написани в продължение на век от български турци,

(поради причините изброени в първата част на това изследване) това наследство не става достояние на масовия български читател, който и до ден днешен е в неведение дори за най-качествените му произведения.

В годините след началото на прехода към демокрация (1990–2022), постепенно все повече местни автори турци започват да се вписват в българската литература, този път не под идеологически натиск, а като част от естественото сближаване на културите на двата най-големи етноса, споделящи общо териториално, медийно и виртуално пространство.

Литература

Бюксеншютц, Улрих 2000: *Малцинствената политика в България: Политиката на БКП към евреи, роми, помаци и турци 1944–1989*. София: Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия [Büchsenschütz, Ulrich 2000: *Maltsinstvenata politika v Bulgariya: Politikata na BKP kam evrei, romi, pomatsi i turtsi 1944–1989*. Sofiya: Mezhdunaroden tsentar po problemite na maltsinstvata i kulturnite vzaimodeystviya].

Танев, Стоян 2012: *Държавната етнополитика в съвременна България* [Tanev, Stoyan 2012: *Darzhavnata etnopolitika v savremenna Bulgaria*], B – <https://novovreme.com/9-2012/%D0%BE%D0%B1%D1%89%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE-9-2012/%D0%B4%D1%8A%D1%80%D0%B6%D0%B0%D0%B2%D0%BD%D0%B0%D1%82%D0%B0-%D0%B5%D1%82%D0%BD%D0%BE%D0%BF%D0%BE%D0%BB%D0%B8%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B0-%D0%B2-%D1%81%D1%8A%D0%B2%D1%80%D0%B5%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D0%BD/>, (15.02.2023).

Demirezer, Neslihan 2015: *Ömer Osman Erendoruk'un Eserlerinde Kimlik Arayışı*. Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi.

Erendoruk, Ömer Osman 2007: *Istiraphaneden Mektuplar: İstanbul: Çağrı Yayınları*.

Erendoruk, Ömer Osman 2006: *Sevgi Kırıntıları Arıyorum Yollarda*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Jorma, Atilla 2011: Bulgaristan'da Türkçe romanın geçmişi ve geleceğine dair. Непубликуван доклад, изнесен на международния симпозиум „Интеграцията на европейските култури и бъдещето на литературата на турците в България“. х-л „Дедеман“. София: 22–23 април 2011 г. [nepublikuvan doklad, iznesen na mezhdunarodniya simpozium “Integratsiyata na evropeyskite kulturi i badeshteto na literaturata na turtsite v Balgariya“. h-l „Dedeman“. Sofiya: 22–23 april 2011].

Jorma, Atilla 2008: *Bulgaristan'da 60'lı yıllar Türk Edebiyatı*. Turku.

Kocamustafa, Mehmet H. 2011: Rodop Yazarlarının Bulgaristan Türk Edebiyatının Gelişmesindeki Yeri. Непубликуван доклад, изнесен на международния симпозиум „Интеграцията на европейските култури и бъдещето на литературата на турците в България“. х-л „Дедеман“. София: 22–23 април 2011 г. [nepublikuvan doklad, iznesen na mezhdunarodniya simpozium “Integratsiyata na evropeyskite kulturi i badeshteto na literaturata na turtsite v Balgariya“. h-l „Dedeman“. Sofiya: 22–23 april 2011].

Şakir, Aziz Nazmi 2015: Göç Diaspora ve Sürgün Hakkında Yazmak: Bulgaristan Türk Yazarlarının Bulgaristan'da 1984–1990 Arası Yaşanan Zorla Bulgarlaştırma ve Zorunlu Göç Olaylarına Tepkisi. In: *Bulgaristan Türklerinin Büyük Göçü '89, ("1989 Göçü 25. Yılında" (19–22.06.2014) 2. Uluslararası Bulgaristan Sempozyumu Bildiri Kitabı)*, ed. Hasine Şen. İstanbul: 107–114.

Şen, Hasine 2011: Bulgaristan Türk Aydınının “Soya Dönüş” Sürecine Tepkisi ve bu Tepkinin Bulgaristan Türk Öyküsüne Yansıması. Непубликуван доклад, изнесен на международния симпозиум „Интеграцията на европейските култури и бъдещето на литературата на турците в България“. х-л „Дедеман“. София: 22–23 април 2011 г. [nepublikuvan doklad, iznesen na mezhdunarodniya simpozium “Integratsiyata na evropeyskite kulturi i badeshteto na literaturata na turtsite v Balgariya“. h-l „Dedeman“. Sofiya: 22–23 april 2011].

Tatarlief, İbrahim 1960: *Antologiya (9. IX. 1944 den sonra Bulgaristan Türklerinin edebiyatı)*, Sofya, Narodna Prosveta.

Tatarlief, İbrahim 1964: *Bulgaristan Türklerinin Edebiyatı 1944–1964 Antoloji*, Sofya, Narodna Prosveta.

Tilekli, Seda 2011: *Ömer Osman Erendoruk'un Hayatı, Sanatı ve Eserleri* (неиздадена магистърска теза на тема „Животът, изкуството и произведе-

нията на Йомер Осман Ерендорук“) [neizdadena magistarska teza na tema “Zhivotat, izkustvoto i proizvedeniyata na Yomer Osman Erendoruk”]. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

Türker, Mehmet 2007: *Hazanda Son Yolculuk*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Türker, Mehmet 2004: *Kalem Kılıçlaşınca / Ömer Osman Erendoruk'un Edebi Kişiliği*. İstanbul: Ufuk Ötesi.

Türker, Mehmet 2019: Vatanla Anavatan Güzergâhında Bir Demokrasi Savaşçısı: Şair-Yazar: Ömer Osman Erendoruk. In: Nöbettepe/Небет тепе. No. 5. Plovdiv, 34–45.

Yenisoy, Hayriye Süleymanoğlu 1997: *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi 8, Bulgaristan Türk Edebiyatı*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Азиз Шакир
Софийски университет „Св. Климент Охридски“
Бул. „Цар Освободител“ 15
1504 София, БЪЛГАРИЯ

Aziz Shakir
Sofia University “St. Kliment Ohridski”
15 Tsar Osvoboditel Blvd
1504 Sofia, BULGARIA

„ЛИТЕРАТУРНОТО“ КАТО ЛИТЕРАТУРА В КУЛТУРАТА НА БАНАТСКИТЕ БЪЛГАРИ

Светлана Караджова

Резюме: Общността на банатските българи е формирана от пространствено мигриране на група хора и поставянето им при нови обществено-политически условия, но най-вече от тенденции в културата като следствие на отделянето от общобългарското историческо развитие. Другостта е заложена още в отправния момент, когато някогашните павликяни се превръщат в ревностни католици, а кипящата европейска култура в град Чипровци пресъздава средновековната пъстрота на привилигировано съсловно самоуправление. То става основа за появата на ренесансови явления, които осветяват тъмното обкръжение на скритата под вековната султанска власт българска култура. Изследването проследява някои специфики на процеса, като опит да се отговори на въпроса имало ли е заложени родови предпоставки в средите на банатските българи за отклонението от голямата общност, България. Откритата връзка с философията на Джон Дънс Скот и българския скотизъм очертават нови насоки за проучване на интелектуалните постижения на българите католици през XVII в. и присъствието в духовния живот на Западния свят. Резултатът от отклонението е общността на банатските българи, които с културата, която създават, са знак за друг тип развитие. Търсенето на място в културния процес на Европа минава през смяна на азбуки и езици и може да бъде пример за едно несвършващо Възраждане в културата, защото задачите, които е изпълнявала литературата на Възраждането в България, при тази общност са постоянни във времето.

Ключови думи: банатски българи, католици, български скотизъм, несвършващо Възраждане, културен вариант

THE LITERATURE OF THE BANAT BULGARIANS – A REFLECTION OF A NEW WORLDVIEW

Svetlana Karadzova

Abstract: The community of the Banat Bulgarians was formed by the spatial migration of a group of people and their placement under new socio-

political conditions, but mostly by trends in culture as a consequence of separation from the common Bulgarian historical development. Otherness is embedded in the starting point, when the former Pavlikans became zealous Catholics and the seething European culture in the town of Chiprovtsi recreates the medieval colourfulness of a privileged Slavic self-government. It became the basis for the emergence of Renaissance phenomena that illuminated the dark surroundings of Bulgarian culture that had disappeared under centuries of Sultanic rule. The study traces some specifics of the phenomenon as an attempt to answer the question of whether there were underlying ancestral preconditions in the circles of the Banat Bulgarians for the departure from the larger community, Bulgaria. The discovered connection with the philosophy of John Duns Scotus and Bulgarian Scotism outlines new directions for the study of the intellectual achievements of Bulgarian Catholics in the seventeenth century and their presence in the spiritual life of the Western world. The result of the departure was the community of the Banat Bulgarians, who, with the culture they created, were a sign of another type of development. The search for a place in the cultural process of Europe goes through a change of alphabets and languages and can be an example of a never-ending cultural renaissance, because the tasks that the literature of the Bulgarian Renaissance fulfilled in this community are constant over time.

Keywords: Banat Bulgarians, Catholics, Bulgarian Scotism, never-ending Renaissance, cultural variant.

Общността на банатските българи е формирана от пространствено мигриране на група хора и поставянето им при нови обществено-политически условия, но най-вече от тенденции в културата, които са следствие на отделянето от общобългарското историческо развитие. „Другостта“ е заложена още в отправния момент, когато някогашните павликяни се превръщат в ревностни католици, а кипящата европейска култура в град Чипровци пресъздава средновековната пъстрота на привилегировано съсловно самоуправление. То става основа за появата на ренесансови явления, които осветяват тъмното обкръжение на приглушената под вековната султанска власт българска култура.

В пропастта между езиците

Сто години преди началото на процеса по пробуждането на българския народ, в китния градец, чиито жители не страдат от липса на самочувствие и съизмерват живота си спрямо ос, изместена доста на запад от пределите на Балкана, се създава училище, в което се учи на латински, пращат се младежи да следват в Италия, пишат се книги, говори се за свобода и се готви въстание. Българите католици имат възможност да преориентират мисленето си към различна ценностна система и това построява ново битие, което също се осъзнава като „българско“. Залагат се основите на католическия вариант на българската култура, чиято самобитност е запечатана в навиците, обичаите, образованието. Те функционират като модуси на „литературното“ в културата на българите католици, и по-късно на банатските българи, и по тях може да се проследи пътят на обособяването им.

Монасите францисканци от български произход, които се грижат за напредъка на повереното им паство, попадат в кръстопътя на езиковия избор твърде рано. Възпитани в западни университети, владеещи латински език, на който пишат богословските си трудове, те осъзнават, че литературата и културата в „тяхната“ България трябва да функционират на народния език. Започва да се твори канона от произведения, послания, писма и научни трудове, които се люшкат между езиците в стремежа да удовлетворят и двете страни. В жанрово отношение нестабилността е същата – от поучения, свързани с Църквата, които да са на народен език, до философски съчинения и дисертации на латински, та чак до разказване на историята на българските земи. Изместването, отклонението се осъществява чрез избора на език, за да отпрати текста в друга категория, където читателите са външни за общността, но присъствието му в това ново поле легитимира онези, чиято история е разказвана. Този различен свод от произведения наричаме със сборното понятие „литературното“ (терминът е по Младенов 2012), с което означаваме цялата комуникация в общността, както и каналите, по които тя протича. Без всичко да е литература, целите, които литературното

изпълнява в културата на банатските българи представляват вид семиотика на „извънлитературното“ („Съществува фаза на извънлитературното, нещо като „пред-литературно“, там са всички средства на литературното, още незавършени като знаци, т.е. още неполучили универсално значение. В спомена/съня за тази фаза те стават потенциална литература“ (Младенов 2012: 36). Новият статут на разказа измества/премества/отклонява цялата общност на българите католици към духовното пространство на Западния свят. Изместването в пространството на един по-късен етап е очакваният развой на процеса.

Наративът като повествователен и епически разказ за хронологично представени събития е първата опора на формиращата се общност. Макар да пишат на латински, официалния език на Католическата Църква и на Западния свят по онова време, българите монаси от францисканския орден, които служат в католическата провинция Сребърна Босна (териториално подразделение на францисканския монашески орден)¹, съзнават за нуждата от разказвана история като основа за консолидиране на общността и укрепване на връзката ѝ с останалите българи. В езиковата амалгама на западните балкански земи, където разликите между „илирийския“ и тогавашния български са несъществени, българският език в неговия западен вариант е напълно комуникативен в отдалечени райони дори на днешна Хърватия (Илиева 2020). Познатото сред фолклористите „българско пеене“ (Илиева 2020: 18) – изпълняване на епически песни от слепи гъдулари из цялата територия на Балканите – свързва традициите на разказа за историята като белег на българското световъзприемане² (Илиева 2020:18).

¹ Провинция Сребърна Босна е териториално подразделение на Францисканския орден, което обхваща Босна и Херцеговина, Хърватия, България и части от Румъния, преди от нея да се отдели българската кустодия, която после прераства в провинция (б.р.).

² „Словенският изследовател на южнославянския фолклор Матия Мурко е добавил някои факти за разпространението на българското пеене, които е почерпил от

В духа на тази епическа традиция, но изместена в новия пласт на латинския език през 1667 г. в Чипровци Петър Богдан Бакшев написва „За древността на бащината земя и за българските дела“, като това е най-големият български принос в европейската историография. Той владее латинския като официален език на Католическата Църква и също така народния език, на който проповядва блестящо според свидетелските записки на Антиварския епископ Джорджо Бианки от писмо до Конгрегацията за разпространение на вярата от 1637 г. След това посещение Петър Богдан Бакшев прави кариера, като преминава през няколко ръководни поста във францисканския орден на братята минорити обсерванти. От „съпомощен“ епископ (коадютор) и наместник на Софийския епископ Илия Маринов, през Апостолически викарий на Молдавия и Влахия, през 1642 г. става първият католически Софийски архиепископ. Неуморната му дейност сред католиците, неспирните пътувания, описани в неговата „История на България“, обогатяват текста, подплатен с множество цитати на източници, препратки и тълкувания от други историци. Литературният му талант проличава най-ярко в заключителната част на книгата. В обръщение „Към любезния читател“ авторът прави равностойна за нуждата от хронологизиране на събитията в писмен текст. Познатото за общността предаване на историята от устни разкази, които концентрират посланията от предците, са изразени тук заедно с благодарност за запазената вяра в Католическата Църква. Това приобщаване към другия тип култура трябва да премине в стил на изложение, за да покаже пред света българите през погледа на самите тях. Актът на четене на историята носи различен регистър за посланието на текста. Тъй като книгата е писана предимно за „нашите съотечественици“ (Бакшев 2020), в някакъв момент от развитието на духовния потенциал на общността заложе-

писмени източници... Изключително ценно е свидетелството на проф. М. Будимир, който в Сен, приморски град в северната част на Далмация) е чул певец слепец от прилежащите планински краища да проси с думите: „Darujte me, braćo moja, koji Boga vjerujete i bugarski razumjete“ (Mirko 1951: 220).

ното като тенденция се активизира, за да бъде открито в подсъзнателен стремеж към разказване на събитията в свидетелското наклонение на участници. Постоянното присъствие на разказа за пътя на преселението във всички възможни варианти на текст стига до мислене в сегашно време за отдавна минали събития, което може да се забележи в непринудени разговори с представители на общността днес.

Обръщението към „онези, на които отечеството им е скъпо“ увеличава напрежението чрез реторични въпроси на апологията: „Кой от вас не знае, че нещастната ни родина едвам оцелява сред толкова беди и нещастия? Кой не пие заедно с нас от горчивата чаша? Кой не усеща гръмовните бури? Разбира се, че усещаме и всички отпиваме от нея, а както казва Диоген, на света за нас не може да има по-голяма загуба от загубата на свободата“ (Богдан 2020: 585), за да достигне до концепция за свобода. На историческия неоспорим факт за загубената свобода на родната земя Петър Богдан противопоставя надсетивното присъствие за свобода на духа, която идва с вярата в Христос. Предопределеното по завещание от предците съществуване в свят, където властват други закони, се обвързва с християнството и принадлежността към Католическата Църква. Приобщеността към Запада се възприема като принадлежност към действителност от по-висш порядък. Свободата се възприема като духовна и това я прави недосегаема за материалното: „Те ни оставиха достатъчно, понеже ни завещаха християнската свобода: от тях станахме деца не на робинята, а на свободната жена, по силата на свободата, която Христос ни дарува“ (Богдан 2020: 587). Така Петър Богдан въвежда за пръв път у нас концепцията за свободата като идеологическата рамка, която моделира мисленето и действията за осъществяването на Чипровското въстание.

В матрицата на текст, който включва цялата българска история като основа на историята на католиците по българските земи, се наслагва след това и написаната през 1761 г. в Алвинц „История на България“ от Блазиус Клайнер. Текстът е въведен в научно обраче-

ние едва в края на XIX век от българския францисканец, банатския българин Евсевиј Ферменджин. Преписът, съхраняван в Будапеща, е на латински, а преводът на български е дело на Карол Телбизов и Иван Дуйчев. Следва още един труд, „Historia Domus”, енорийската хроника на Стар Бешенов, писана на латински език, която прокарва връзка с българските земи до описвания период от създаването на селото през 1738 г. нататък. Завършек на линията е академичният труд на родения във Винга банатски българин Еузебиус Ферменджин, член-кореспондент на Загребската академия на науките – „Acta Bulgariae ecclesiastica ab anno 1565 usque ad annum 1799“, издаден в Загреб през 1887 г.

Класическото образование, което получават от родния си град чипровските монаси францисканци във време, когато останалите българи в етничното землище нямат възможност да учат, ги свързва с европейската култура на университетските и обществените среди. Досегът с философската мисъл, основана на отлично познаване на Античността и последващите етапи от културната история на Европа, създава богатия на събития и културни постижения XVII век на българите католици, който представлява другия разказ за България, вариант на българската духовност.

Самотните интелектуалци

Книжовната школа в Чипровци към манастира на францисканците през XVII век е със статут на висше училище, съдейки по реализацията им след завършването. Отлично подготвени по латински език, философия и теология, бъдещите свещеници са и учени, готови да продължат образованието си в западни университети. Стремешът им да прилагат всичко научено в тяхната малка по площ католическа територия в България, определя посоката на развитие на духовния свят, съизмерим с процесите, които текат отвъд пипалата на османската власт. Съвременници на Петър Богдан Бакшев, но свидетели на погрома на въстанието, двама монаси са първите бъл-

гарски философи, творили през XVII век. Отец Марко от Чипровци е български философ, защитил докторска дисертация в Прага през 1679 г. на тема: „Петдесет въпроса, взети от Светото Писание от двата Завета и обяснени научно в духа на изтънчения доктор Йоан Дънс Скот“. Проф. Лилия Илиева открива автореферата на дисертацията в Историческия фонд на Народната библиотека на Република Чехия в Прага през 2017 г. (Илиева 2017: 114–117) Данните за личността на автора са оскъдни и почти всички са почерпани от само то издание.

Отец Марко, свещеник и монах францисканец, е роден в Чипровци, възпитаник на училището към храма „Света Мария Възнесена“ в Чипровци. С помощта на мецената си монсенъор Урбано Чери, секретар на Конгрегацията за разпространение на вярата, Марко учи три години в Прага, където защитава докторска степен. Изборът на висше училище и духовен център, който да формира отец Марко при неговата научна работа, вероятно не е случаен. В Прага през 1347 г. е основан Емауският манастир (Emauzy или Emauzsky klášter), чиято главна задача е да бъдат възродени кирилометодиевистките традиции, славянската литургия и глаголическата писменост. Възможно е да е съществувала концепция за подкрепа и развитие на славянските култури (Илиева 2020: 9–10) и поради постоянната във времето грижа за българите от страна на висшите духовници на Католическата Църква. Примерът с подкрепата на епископ Йосип Щросмайер при издаването на сборника с български народни песни на Константин и Димитър Миладинови в Загреб през 1861 г. е продължение на тази тенденция.

Еусебиус Ферменджин, докато работи в архива на францисканския орден, намира документ, писан от отец Марко от времето, когато е викарий на провинции България и Влахия през 1693 г. в Сибин, и дописва в полето фамилното му име – Пеячевич. Това свързване с известната фамилия обяснява образованието и кариерата му. Самият автор смята, че първото му име и родното място са достатъчни да го легитимират пред научния свят. Връзката му с Чипровци се

представя с изумително красива гравюра веднага след заглавната страница на дисертацията. Изображение на Дева Мария и Младенеца в ренесансов стил е фон на личния герб на Марко, поставен в горния ляв ъгъл. Самият герб е зает от философската система на Йоан Дънс Скот – дърво, увенчано с плодове. Според проф. Лилия Илиева „гравюрата не е в характерния за епохата бароков стил, в който са оформени книгите и гравюрите към тях на европейските издания. Ренесансовият характер на творбата е изразен и в пейзажно фоновото изображение“ (Илиева 2020:13). Хипотезата, че художникът е от Чипровци, се потвърждава и от изобразения пейзаж вдясно, който наподобява гледката от мястото на старата католическа църква на хълма. Може да е свързана с подобни изображения в самата църква, която е опожарена по време на въстанието. Ренесансови образи в църквата в Чипровци през XVII век, несъмнено повлияни от контактите със Запада, поставят датировката от началото на Възраждането по българските земи доста по-рано от общоприетото, макар то да остава изолирано само в средите на католиците.

Философската система, която представя отец Марко в дисертацията си, е в духа на Йоан Дънс Скот. Основният труд на Скот е неговият коментар към „Сентенции“ на Петър Ломбардски. Посвещава се на това от осемдесетте години на XIII в., когато започва да чете лекции в Оксфорд по приетия тогава стандартен курс по теология. В Парижкия университет продължава да преподава теология по „Сентенциите“ и до края на живота си пише по тази тема. Влиянието му върху философската мисъл в Европа се равнява на влиянието на Тома Аквински, идеолог на бенедиктинския орден, с когото имат редица противоречия, като се превръща в стандарт за философско знание след 1633 г. на Францисканският капитул (общо събрание на ордена) в Толедо. Там скотизмът е обявен за обща теория на Францисканския орден. Всички българи католици, получили образование в манастирите, са обучени в тази философска система.

Другият автор, българин католик, който оставя следа в духовното развитие на Европа, е Кръстьо Пейкич с неговият труд „Огледало

на истината между Източната и Западната църква“ (1716), отпечатана с босненска кирилица³ във Венеция. Кръстьо Пейкич е учен от началото на XVIII в. Неговата книга привлича авторитетните редактори на френското научно издание „Журнал дьо Треву“, които публикуват рецензия за една от книгите му. Стремешт му към високо образование го отвежда в Рим, където учи девет години и завършва философия и теология с най-високата оценка при дипломиране (*laudabiliter absolvit*). След това служи главно в Седмиградско, където в Алвинц влиза в конфликт с другия високообразован българин Марко Пеячевич.

Книгата на Пейкич е показателен пример за смесването на езиците – предговорът е написан на латински, а основният текст с босненска кирилица на български или „илирийски“, както, без да вижда противоречие, го назовава самият автор. В българските католически училища през XVII в. се преподава именно този вариант на кирилицата, наричана „босанчица“, хърватско-босненска кирилица, западна кирилица. През 1658 г. чипровчаните пишат писмо до Папата на тази азбука, в което се казва, че децата са обучавани и на двете азбуки – латиница и кирилица. Същият вариант е използван от венецианските печатари за издаването на книги на кирилица (Илиева 2020: 13–15).

Книгата има два варианта, създадени от самия автор – „илирийски“, отпечатан през 1716 г., и латински, отпечатан за пръв път през 1725 г. в разширен вид. Съществуват още пет варианта, всички са езикова редакция от хърватски автори, описани от Йосип Турчинович (Турчинович 1973: 138–150). Първият ръкописен вариант е от

³ Босненска кирилица (босанчица) е вариант на кирилицата, използван в миналото от католиците в Херцеговина и съседните области. Позната е още и под следните названия: арватица, босаница, босненска азбука (*bosanska azbukva*), босненска кирилица, хърватско-босненска кирилица, босненско-далматинска кирилица (Ватрослав Ягич), босненска бързописна графика (Евфим Карский), западен вариант на кирилския бързопис, западна (босненска) кирилица (Стиепан Ившич), хърватско писмо. Най-характерен е специалният знак за звуковете *đ* (*h*) и *ć* (*h*), който бил създаден от хърватските кирилски писари по образец на глаголическия герв.

1724 г. на латиница. Вторият ръкописен вариант е от 1730 г. и е транслитерация с глаголица, извършена от Марко Кузмич. Третият ръкописен вариант е от 1744 г., преписвачът е анонимен, като е упоменал, че е променял буквите от „илирийски“ на „днешните“, с които се е писало в Хърватия, Далмация и другаде. Първата печатна преработка е на Стипан Бадрич, францискански монах, през 1745 г., който се осмелява да публикува от свое име книгата на Пейкич. Променя заглавието, транслитерира на латиница и извършва езикови промени, като на места не е разбирал съдържанието и го предава неточно. Животът на това „хърватско редактирано издание“ (Илиева 2020: 34) продължава чрез печатания вариант в компилацията на Това Бабич „Цвят с различни духовен аромат“, която е най-популярната книга сред хърватите тогава.

Преходът между трите азбуки, чрез които битува творбата, е показателен за развой на мисленето и търсенето на код, който да предава писан текст. Българите католици са поставени на духовната граница между световите, между Изтока и Запада, като търсят начини да легитимират интелектуалния си потенциал. Тези лутания продължават и през XIX в., когато се стига до окончателния преход към писане на латиница сред банатските българи. Присъствието на глаголица в процеса, както видяхме и при Марко от Чипровци (изпратен в Прага, близо до духовния център на един манастир, където се възстановява глаголицата като знакова система за предаване на богослужбни текстове), е част от пътя за превръщането на българския език във варианта му като „илирийски“ отново в свещен писмен език. За католиците, които извършват богослужение на латински, но искат да творят книжнина на български, за да бъде тя маркер за духовния потенциал на българите, тази двойственост на свещените езици поражда постоянно напрежение. В напрежението между двата центъра на азбуките се появява и третият вариант на глаголицата като дълбинно заложен във времето код за предаване на висшите идеи, още една равностойна клонка от дървото на познанието в духа на Дънс Скот.

Развитието на скотизма сред българите католици продължава в трудовете на Еузебиус Ферменджин, банатски българин от Винга, през XIX в. Той владее няколко езика, завършва философия и теология във Виена, високообразован свещеник, който работи сред българите в Банат, преди да бъде извикан в Рим през 1881 г. Кариерата му в ордена започва като преподавател по философия в манастирско училище, но издирваческата му страст го тегли към събиране на материали, работа с архиви и ръкописи. Става професор във Виенския университет и първата му неиздадена творба следва матрицата на българите католици – съчинение, в което разказва за Чипровското въстание и поражението. По извори от латински, босненски и унгарски език той пише „Adversaria“, където предава историята на преселението (Гешева 2018: 231). За една година (1877–1878) Ферменджин е капелан в родната Винга. Там минава през вестникарски период, когато сътрудничи на местния учител, книжовник и издател Леополд Косилков в усилията му да създава книжнина за растящата общност на българите в Банат. Статиите, които пише за календарите за 1877 г. и 1878 г., са непринуден разказ на български език (във винганската му форма) за историята, произхода на общността, нравите, обичаите и традициите. Преминаването му през този етнографски период на книжовна дейност се обяснява с нуждата да помага за развитието на културния живот във Винга, тогава процъфтяващ малък град, който е център на банатската българска култура. Намерено е и едно стихотворение с черковно-поучително съдържание (Милетич 1987: 526–527).

Изчерпал бързо всички етапи от развитието на литературното по пътя му към превръщане в литература, Еузебиус Ферменджин рязко променя пътя си, а с това и характера на трудовете, които създава. Забелязват неговите отлични знания и качества и му поверяват важен пост във върховното управление на Францисканския орден – избран е за дефинитор (висш член на монашески орден), а по-късно и за генерален визитатор (ревизор), като го натоварват с грижата за всички францискански провинции в Средна и Източна Европа за

период от 15 години. В Рим получава задачата да бъде архивар и летописец на „*Anales Minorum*“ (корпус от документи и материали за историята на Францисканския орден по целия свят) (Гешева 2018: 7–16). До този момент са издадени 24 тома, а 25-ия том е изготвен напълно от Ферменджин. Събира и подготвя материали за томовете 26 и 27, но те са довършени и излизат от печат след смъртта му. Томовете му получават висока оценка и достойно признание. Фундаменталните му трудове „*Acta Bulgaridae ecclesiastica ad A.1565 usque ad A.1799. Collegit et digessit fr.Ersebius Fermendžiu. Zagrebae, 1887*“ (Църковни документи на България от 1565 г. до 1799 г.) и „*Acta Bosniae potissimum ecclesiastica*“ (Документи на Босна, най-вече църковни, с включен списък на издадените документи, от 925 г. до 1752 г.) (1892) са известни сред университетските и книжовни среди на тогавашна Европа. Първата книга разкрива пред европейското обществено мнение историята на българите в годините, когато България няма учен от подобен ранг. Отец Евсевий е един от активните членове на Южнославянската академия в Загреб и пръв българин академик в съвременния смисъл на титлата. Висш служител на Францисканския орден, гражданин на Европа и света, Евсевий Ферменджин е държал на своя български произход, а издирените от него материали за историята на българите католици са важна стъпка към разработването на темата.

Защо латиница?

На противоположната страна на културната територия е народът с редовите свещеници и грижата за опазване на паметта и езика. Осъзнаването на важността от присъствието на монаси францисканци в населените места, които създават в Банат, можем да видим в отношението, което показват в кореспонденцията относно правата им при заселването. Още с основаването на Винга започва дълга битка с бюрокрацията чрез писма и документи, като едно от най-важните условия е да издигнат манастир в селото. Макар в окол-

ността да има вече три францискански манастира и администрацията да им предлага да имат само мирски свещеник (който не принадлежи към монашески орден), българите успяват с категоричен протест срещу епископа и подчертават в писмо, че „изобщо не могат да живеят без францисканците“ (Милетич 1987: 292–293).

Използващи две азбуки във всекидневното си и латински език при богослужението, българите католици след преселването си в пределите на Австро-Унгария все по-трудно намират основания да пазят кирилицата. Близостта им до православните сърби чрез кирилицата е неприемливо за епископ Александър Боназ и той решава да проведе „реформа“, като създаде условия за окончателното преминаване към латиницата. В края на 1862 г. епископът дава разрешение да се проповядва на български в църквата и да се допусне български език в училищата. Дори държи проповед на български по време на посещението си в Бешенов по повод миропомазване в енорията. През 1862 г. във Винга с изричната покана на епископа е назначен за учител Йосиф Рил, който веднага започва да работи по създаването на банатската българска писменост и правила на езика заедно с учителите от Винганското учителско дружество. През 1864 г. новият правопис, кодифициран в „Правописанието“ на Рил, е благословен от епископа в заповед № 763 да се ползва в училищата на българите в Банат ((Ril 1866: 2).

Започват да се печатат учебници с новата книжовна норма за нуждите на училищата в двете села. Календарите, издавани от енориите, следват модела на сборниците със смесено съдържание и издаването им продължава почти до края на XX век. Появилият се периодичен печат се нуждае от творби на „палкенски“ (говорът на банатските българи, които се самоназовават „палкене“ от „павликяни“) и се създават голям брой творби, които не могат да бъдат наречени литература, но в качеството си на „литературно“ подготвят появата на качествено ново присъствие. Представителите на интелектуалния елит през 30-те години на XX век в лицето на Карол Телбизов и Антон Лебанов (от Тимишоара до „изгнанието“ в България) започват да издават вестник „Banatski balgarski glasnik“, в чии-

то програмни статии изтъкват нуждата от създаване на текстове, за да могат българите да четат, да развиват способността за писане и да опазват езика си. Публикуват стихове, песни, разкази, репортажи, опитват перото си учители и интелектуалци и в този процес на учене и усвояване на писмения изказ се води битката за всяка душа, която попада в капана от стиховете за деца до мита за преселението.

Кръстопътната болка между интелектуалните висини и оцеляването на общността съпътства целия процес, който можем да наречем несвършващо Възраждане. Спадът в стила на писане идва от нуждата да се удържа съзнанието на общността в рамките на знанието за историята ѝ. По този начин се създават условия за функциониране на езика, гарантиращи опазването му, и се достига до всеки един човек като възможност за неспиращо търсене на хора, които отново да могат да издигнат писаното слово на по-високо ниво. В процеса на търсене снижаването е част от пътя. Църковното присъствие също преживява криза след лишаването от францисканските манастири и появата на мирски свещеници в енориите на банатските българи рязко преминава от висотата на Джон Дънс Скот към катехизисите и сборниците с духовни песни за богослуженията.

Митологизирането се превръща в основна цел на пишещите. Авторите не могат да преодолеят нуждата от разказ, който да държи паметта. Постоянното напрежение на процесите са типични за Възраждането и дават достатъчно основание да търсим доказателства за неспиращ процес. Остават множество въпроси, които чакат отговор в последващи страници. Дали е възможно „високо литературно писане“ в условията на Несвършващо Възраждане? Маргинална ли е банатската българска литература на границата между две традиции – българската и западната?

Търсенето на модуси на литературното в културата на банатските българи ще породи изводи, които да обяснят сложността на наблюдаваното явление и да очертаят картината с всички тънкости на детайлите, които ще са основа за правилното разбиране на развоя на духовното в общността.

Литература

Богдан, Петър 2020: *За древността на бащината земя и за българските дела*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“ [Bogdan, Petar 2020: *Za drevnostta na bashtinata zemya i za balgarskite dela*. Sofia: Universitetsko izdatelstvo “Sv. Kliment Ohridski”].

Гешева, Йорданка 2018: Еузебио Ферменджин (Еузебиус) – един банатски българин с европейска известност. – В: *Банатските българи – преди и сега*, Съст. Валентина Васева, София: ИЕФЕМ – БАН и ДАБЧ [Gesheva, Yordanka 2018: Euzebio Fermendzhin (Euzebius) – edin banatski bulgarin s evropeyska izvestnost. – In: *Banatskite bulgari – преди i sega*, Sast. Valentina Vaseva, Sofia: IEFEM – BAN i DABCh].

Илиева, Лилия 2020: *Европейският българин Кръстьо Пейкич и неговата книга „Огледало на истината“ (Венеция, 1716)*. Благоевград: Университетско издателство „Неофит Рилски“ [Ilieva, Lilia 2020: *Evropeyskiyat bulgarin Krastyo Peykich i negovata kniga „Ogledalo na istinata“ (Venetsiya, 1716)*. Blagoevgrad: Universitetsko izdatelstvo „Neofit Rilski”].

Илиева, Лилия 2020: Марко от Чипровец – български философ от XVII век. – В: *Отец Марко от Чипровци. Петдесет въпроса, взети от Светото Писание от двата Завета и обяснени научно в духа на изтънчения доктор Йоан Дънс Скот, Прага, 1679*. Благоевград: Университетско издателство „Неофит Рилски“, 5–15 [Ilieva, Lilia 2020: Marko ot Chiprovets – balgarski filisof ot XVII vek. – In: *Otets Marko ot Chiprovtsi. Petdeset vaprosa, vzeti ot Svetoto Pisanie ot dvata Zaveta i obyasneni nauchno v duha na iztancheniya doktor Yoan Dans Skot, Praga, 1679*. Blagoevgrad: Universitetsko izdatelstvo “Neofit Rilski”, 5–15].

Илиева, Лилия 2017: Непозната в науката печатна книга от 1679 година на българина Марко Чипровски. – В: *Български език* 64, 3, 114–117 [Ilieva, Lilia 2017: Nepoznata v naukata pechatna kniga ot 1679 godina na bulgarina Marko Chiprovski. – In: *Bulgarski ezik* 64, 3, 114–117].

Младенов, Иван, Врина-Николов, Мари, Ташев, Андрей 2012: *Извънлитературното. L'extralitterature*. София: Издателски център „Боян Пенев“ [Mladenov, Ivan, Vrina-Nikolov, Mari, Tashev, Andrey 2012: *Izvanliteraturnoto. L'extralitterature*. Sofia: Izdatelski tsentar “Boyan Penev”].

Милетич, Любомир 1987: *Изследвания за българите в Седмиградско и Банат*. София: Наука и изкуство [Miletich, Lyubomir 1987: *Izsledvaniya za bulgarite v Sedmigradsko i Banat*. Sofia: Nauka i izkustvo].

Rill, Jozu 1866: *Pravupisanji*. Pešta.

Светлана Караджова
Българска академия на науките
Институт за литература
бул. „Цариградско шосе“ бл. 17
1111 София, БЪЛГАРИЯ
svetlana.karadzhova@gmail.com

Svetlana Karadzhova
Bulgarian Academy of Sciences
Institute for Literature
Bl. 17 Tsarigradsko shose Blvd
svetlana.karadzhova@gmail.com

ГАЙДАРСКАТА ТРАДИЦИЯ В С. СТОЙКИТЕ – СЪВРЕМЕННИ ПРОЕКЦИИ

Ваня Йорданова

Резюме: Село Стойките е своеобразен гайдарски център в миналото. Дал на региона десетки прочути инструменталисти, родно място на създателя на оркестър „Сто каба гайди“ Апостол Кисъв и „Живото човешко съкровище“ Костадин Илчев, през последните няколко години местната общност в селото осъществява различни инициативи, популяризиращи гайдарската традиция. Настоящото съобщение представя новите тенденции и форми в съхраняването и популяризирането на наследството в с. Стойките, сред който е и създаването на обществена колекция „Гайдата – древна и вечна“, комплектувана изцяло от дарения с инструменти, пособия, записи, снимки на гайдари и майстори на инструмента от цялата страна.

Ключови думи: гайда, музей, наследство, Стойките

THE BAGPIPE TRADITION IN THE VILLAGE OF STOYKITE – CONTEMPORARY PROJECTIONS

Vanya Yordanova

Abstract: The village of Stoykite was a bagpiper center in the past, which gave the region dozens of famous instrumentalists, the birthplace of the founder of the „100 Kaba Bagpipes“ orchestra – Apostol Kissyov, and of the “Living Human Treasure” – Kostadin Ilchev. In the last few years the local community in the village of Stoykite has started various initiatives promoting the bagpipe tradition. This report presents the new trends and forms in preserving and promoting the heritage in the village of Stoykite, Smolyan municipality, among which is the creation of a public collection „The bagpipe – ancient and eternal“, completed entirely from donations of instruments, tools, recordings, photos of bagpipers and masters of the instrument from all over the country.

Keywords: bagpipe, museum, heritage, Stoykite

Отколешна традиция, свиренето на гайда и днес е една от културните емблеми на Родопския край (Георгиев 2007: 129). Стари гайдарски центрове в миналото са редица села от Средните Родопи, а място за публична изява на гайдарите са големите събори по Илинден, Петровден, Гергьовден, съборът на Рожен, семейните празници и тържества, особено активирани от втората половина на XIX век (Главчева 2004: 79). В миналото в някои селища почти всички млади и стари мъже са свирали на гайда. Известни са цели фамилии – дядовци, бащи, синове, внуци, които отлично владеели инструмента (Качулев 1955: 213).

Едно от тези села е с. Стойките. *„В махала Гращица¹ имаше много гайдари – разказва гайдарят Никола Ружинов. – Като младеж няколко пъти ходих на седенки и попрелки в Гращица. Там свиреха гайди и се пееха песни. Бил съм свидетел как една гайда тръгва от младеж на младеж, от по-възрастни мъже на по-млади. Всички вземат гайдата и свирят. Всеки показва своя устатък (майсторство)“*, продължава той (Сборник Оркестър Сто каба гайди 2019: 136). Сред известните от близкото минало именити гайдари, родени в Стойките и прилежащите му махали, са такива изпълнители като Анастас Глухов, Анастас Пейков, Ангел Каранлъков, Атанас Джигошев, Лазар и Георги Джигошеви, Илия Ружинов, Никола Ружинов, Манол и Пейо Лалови и др. От с. Стойките е и съзателят на прочутия оркестър „Сто каба гайди“ Апостол Кисьов. Внук на известния фолклорист и събирач на песни Апостол Манолов Кисьов, от който наследява любовта си към музиката и старината, възпитаник на Пловдивската духовна семинария, след дипломирането си Кисьов-внук работи като учител в родното си село. Там основава фолклорен ансамбъл към читалището, в строежа на чиято нова сграда взема активно участие. Сред достиженията му в последващите години се откроява създаването на първата в страната детска музикална школа за народни инструменти и ученически оркестър в гр. Девин през 50-те години на XX в., организирането на над 20 кръ-

¹ Гращица е една от махалите в селото.

жока за обучение на млади гайдари в различни селища на Смолянски окръг през 60–70-те години на XX в., и разбира се – създаването на оркестър „Сто каба гайди“ за възрастни през 1961 г. и детски гайдарски оркестър „Сто каба гайди“ през 1970 г. (Бебелекова 2019: 5–6). Село Стойките дава и ядрото от гайдари, с които Кисъов създава прочутия оркестър. Във фонда на РИМ „Стою Шишков“ – Смолян, се пазят досиета на 21 гайдари от селото и прилежащите му махали, включили се в оркестъра още при основаването му (РИМ-См, Ф. Фолклор, инв. № 82).

От с. Стойките е и „Живото човешко съкровище“ на областта и страната Костадин Илчев. Участник в оркестър „Сто каба гайди“ от 1964 г., Илчев свързва целия си жизнен път с гайдата, с обучението на деца и младежи в свирене на гайда, с изработката на инструмента. През 2016 г. чрез неговата индивидуална кандидатура свиренето на каба гайда и изработването на инструмента са вписани в Националната представителна листа на нематериално културно наследство на България² – изключително признание и в лично качество за Илчев, и за значимостта на представените от него умения за националната ни идентичност.

Макар и сериозно засегната от демографската криза, особено през последните две десетилетия, местната общност в с. Стойките достойно пази славата си на прочут гайдарски център, дал на региона десетки именити инструменталисти и майстори на гайда. Обединени около личността и делото на Апостол Кисъов, местните жители успешно реализират различни форми на опазване и популяризиране на наследството. Сред тях са прояви, пряко насочени към поддържане на гайдарската музикална традиция като организирането на Национален гайдарски събор и такива, в които акцентът се поставя върху изследването, интерпретирането, представянето на наследството, каквато е създаването на обществената колекция

² Гайдарският състав към НЧ „Родопска просвета – 1923“, гр. Девин, като групов носител на умението „свирене на каба гайда“, също е сред отличените в Националната представителна листа „Живи човешки съкровища“ през 2016 г.

„Гайдата – древна и вечна“, комплектувана изцяло от дарения с инструменти, пособия, записи, снимки на гайдари и майстори на инструмента от цялата страна.

През 2017 г. Стойките се вписва и в една утвърдена и устойчива практика в Смолянско, свързана със създаването на паметни знаци за гайдарството или посветени на прочути родопски гайдари³. На 22 октомври в центъра на селото е открит бюст-паметник на Апостол Кисъв, изработен и дарен от скулптора Ангел Каравланов, гайдар от Пловдив с корени от родопското с. Чокманово. До бюста на Кисъв са изградени и чешма във формата на гайда, и паметна плоча с имената на първите гайдари от с. Стойките и махала Гращица (Фиг. 1).

Откриването на паметника стана формален повод за събиране на десетки инструменталисти на различна възраст, които изразяват почитта си към Кисъв с гайдарски изпълнения, поднасяне на венци и цветя, слова за Апостол. Инициативата е активно подкрепена и от местната власт. Сред официалните гости са заместник-кметът на община Смолян Венера Аръчкова, заместник областният управител на област Смолян Андриян Петров, делегация от с. Елешница – побратимено село на с. Стойките, начело с кмета им г-н Мицин, а също и Лазарин Кисъв – син на Апостол Кисъв, Мария Кисъова – снаха на Апостол Кисъв, внукът му Апостол Николов Кисъв, Ангел Каравланов, гайдари от оркестър „Сто каба гайди“, „101 каба гайди“, ДЮГС „Апостол Кисъв“ към НЧ „Христо Ботев – 1871“, гр. Смолян, Гайдарски състав „Дельо хайдутин“, Гайдарски състав „Петко

³ Един от първите такива е скулптурната композиция „Гайдарят“ в с. Широка лъка, изградена през 1968 г. по идея на арх. Петър Петров и Стефка Белакова – тогавашен кмет на селото, в прослава на широколъжските гайдари и певци. По-късно се появяват паметни знаци и на други места: „Гостроприемството на Родоп планина“, на разклона за с. Забърдо през 2008 г., паметна плоча на Стефан Захманов в с. Соколовци, през 2013 г., паметна плоча на Анастас Иванов в кв. Устово през 2013 г., паметна плоча на Георги Мусорлиев в с. Полковник Серафимово през 2014 г., паметна плоча на гелските гайдари в с. Гела през 2016 г. и последният такъв паметен знак – от лятото на 2022 г. в с. Солища, изграден в прослава на големия гайдар и майстор Тодор Шишков.

войвода“, Гайдарски състав „Родопчани“, Гайдарски състав към НЧ „Родопска просвета“ – гр. Девин, Гайдарски състав към НЧ „Родопска искра“, гр. Чепеларе, гайдарите доайени Манол Ташков (81 г.), Дечо Дечев (87 г.), Стою Чонгаров (86 г.), Фолклорен ансамбъл „Борика“ – с. Стойките, певиците открития на Апостол Кисьов – Гергана Русева, Мария Григорова, Донка Димитрова, Кина Илчева, Васа Малкочева, артисти от ФА „Родопа“ – Смолян, кметът на с. Стойките Георги Георгиев.

След панихидата за Кисьов, отслужена от отец Запрян Шиков, Цветана Грибачева – общественик от селото, изнесе прочувствено слово, в което очерта жизнения и творчески път му път и заслугите му към родопската култура. Спомени за него разказа и дългогодишният директор на Смолянския музей Никола Дамянов, наричайки го „феноменът Кисьов“, като в това понятие включва заслугите на цялата фамилия, в това число на дядо му Апостол Манолов Кисьов.

Пред събраното множество от гости, гайдари, почитатели на музиката от Смолян и страната, Мария Кисьова поде идеята за организиране на Национален гайдарски събор в с. Стойките. Обмисляна от нея в продължение на няколко години, споделена с вълнение пред гостите на тържеството, тя срещна радушен прием сред местната общност и сред многобройните почитатели и последователи на Кисьов. В кратки срокове се създаде Организационен комитет и се изготви Статут на събора, който се съгласува и одобри от Министерство на културата. Съгласно Статута *„Националният гайдарски събор „Апостол Кисьов“ цели съхраняване и развитие на гайдарското изкуство, културен обмен в тази област и популяризиране на родопската каба гайда, мотивиране и подкрепа на младите изпълнители. Събитието няма конкурсен характер. За участие се канят изпълнители на двата вида български гайди – каба, джура. Идеята е на сцена да се чуят индивидуални, камерни и оркестрови изпълнения на професионални и любители музиканти – българи и чужденци. Рамката на изпълненията е широка: автентичен фолклор, обработен*

фолклор и различен тип музициране, което извлича нови стойности от богатството на българския фолклор“ (Бебелекова 2019: 6–7).

Организиран за по-малко от година време, Първият Национален гайдарски събор „Апостол Кисъв“ се проведе на 22 и 23 септември 2018 г.⁴ На него присъстват над 300 гайдари от различни селища в страната, които в продължение на два дни „оживиха“ селото с музика, песни и свирни (Фиг. 2). Представени на специално обособена сцена в местността „Потока“, изявиите на инструменталистите често продължават и неформално, извън официалното участие, за радост на гостите и публиката.

Успоредно със сценичните и неформални изпълнения, в рамките на събора са организирани и други форми на популяризиране на наследството (Фиг. 3). Специално подготвени за жители и гости са експонираните в сградата на читалището две фотоизложби – едната посветена на Апостол Кисъв, и другата – на 115 години от основаването на НЧ „Пробуда – 1903“ в с. Стойките. Друга съпътстваща проява е организираната кръгла маса „Жизнен и творчески път на фолклориста Апостол Кисъв“, в която се включват експерти – етнологи, фолклористи, историци, изследователи, общественици, приятели, които в продължение на няколко часа припомнят на заинтересованата част от гостите на събора за гайдарската традиция в Родопите, за приноса на Кисъв в развитието на гайдарството, разказват спомени за него и пр.

Второто издание на събора се провежда през следващата 2019 г. Проведен отново в рамките на два дни, на него също се изиявяват стотици гайдари от различни селища на Смолянско и страната. Заслужава отбелязване и фактът, че на този събор, както и на предходния, се организира школа за начинаещи гайдари, наречена „Гайдаджии-мераклии“, на която се дава възможност за усвояване на първи стъпки в свиренето на гайда на всички, изкушени от инструмента.

⁴ Съборът е видео- и фотодокументиран от РИМ „Стою Шишков“ – Смолян, и архивиран в музейните фондове.

Сред обучителите са местни гайдари, усъвършенствали уменията си в продължение на години и готови да ги споделят с всеки желаещ.

В рамките на Втория събор също са проведени съпътстващи прояви (това предвижда и Статутът на събора – съпътстващи събития с научен и приложен характер в различен формат). В случая това е официално представяне на две книжни издания. Едното, озаглавено „Оркестър „Сто каба гайди“,“ включва биографии или автобиографии със снимки за 114 гайдари, сред които основателите на оркестъра и още няколко музиканти от ранния му състав. Данните за тях са събирани лично от Апостол Кисьов в продължение на няколко години и са предадени от него в Историческия музей в Смолян, където са оформени като досиета за всеки гайдар. Публикуването на биографиите или автобиографиите е изцяло по начина, по който са написани от тях самите или от Кисьов, с минимална редакторска намеса, засягаща правопис и пунктуация. Преобладаща част от тях са биографии на гайдари, родени в началото на XX в., а част от тях – в края на XIX в. Важно е да се отбележи, че в личния фонд на Апостол Кисьов, съхраняван в РИМ „Стою Шишков“ – Смолян, в 164 а.е. са събрани и архивирани данни за 177 родопски гайдари. Обнародването на част от гайдарските досиета в сборника „Оркестър „Сто каба гайди““ безспорно е крачка напред в разкриването и популяризирането на фонда на Апостол Кисьов, съхраняван в музея.

Другото издание – „Апостол Кисьов. Жизнен и творчески път“, представя материалите от кръглата маса, посветена на Кисьов и проведена в рамките на Първия гайдарски събор. Сред включените в него автори са Галин Георгиев, Руска Главчева, Росица Хубчева, Бисерка Учикова-Дурева, Ваня Йорданова, Светлана Хаджиева. Спомени и мисли за Кисьов споделят още и проф. Милчо Василев, Лазарин Кисьов, Дечо Дечев, Костадин Илчев, Андрей Печилков, Красимира Чуртова, Евтим Герзилов и др. Изданията са реализирани по проект „Създаване и популяризиране на сборник „Апостол Кисьов“ и оркестър „Сто каба гайди“ на НЧ „Пробуда – 1903“ – с. Стойките, с финансовата подкрепа на Министерството на културата и съфинансиране от Община Смолян.

Провеждането на пореден, трети събор „Апостол Кисъв“, е преустановено през пандемичните 2020 и 2021 г., за да се случи през м. юни 2022 г. Впрочем отлагането на третото издание не попречи на председателя на читалището Мария Кисъова и нейния съпруг Лазарин Кисъов да насочат всичките си усилия в реализирането на една друга идея – създаване на музейна сбирка, посветена на гайдарството в Родопите и страната. През м. май 2021 г. е подета информационна кампания, разпространявана от местни, регионални и национални медии, а също и на фейсбук страницата на читалището, че започва дарителска кампания по събиране на предмети, вещи, снимки, документи, аудио- и видеозаписи с гайдарски разкази и свирни.

В продължение на около една година са събрани над 250 движими вещи, част от които идентифицирани като културни ценности от експерти на РИМ „Стою Шишков“ – Смолян, представящи развитието на гайдарството като изкуство и изработването на гайдата като народен занаят от всички фолклорни области на страната. Заслужава да се отбележи огромната лична заслуга на Мария и Лазарин Кисъови, без чиято отдаденост, експертиза и професионализъм създаването на колекцията не би могло да се случи. Всяко постъпление в нея е резултат от техните целенасочени търсения и проучвания, лични разговори и професионални контакти. Достойни наследници на именития си родител, съвсем по „Апостолски“ те прегръщат идеята, влагат в нея цялата си енергия и успяват да съберат забележителна по своето съдържание колекция, която и към днешна дата продължава да се допълва.

Джура и каба гайди, изработени от известни майстори на инструмента и ползвани от прочути гайдари от всички фолклорни области на страната; отделни части от гайди – ручила, духала (*надуелки*)⁵, гайдунци, пискуни; инструментариум, използван при напра-

⁵ Диалектно наименование на духалото на гайдата, с устойчива употреба и широк ареал на разпространение в Родопите. По-подробно вж. Българска диалектология 1970: 189.

вата на различни части на гайдите; заготовки на отделни детайли; чанти за гайди, са част от състава на новата обществена колекция в с. Стойките.

Тук е първата гайда на Апостол Кисъв, изработена от Никола Ружинов, на която е свирил синът му Лазарин; каба гайдата, дело на Манол Димитров Ташков от с. Гела, изработена специално за съпровод на певеца Костадин Дурев; каба гайди от Георги Марков от с. Кремене, Васил Узунов от с. Гела, Николай Беляшки от гр. Смолян; гайдуници за каба гайди, изработени от Пейо Лалов от с. Стойките, Михаил Калфов от с. Гела, Никола Бозов от с. Широка лъка, Анастас Иванов от с. Гела и др.; джура гайди и гайдуници на Енчо Пашов от гр. Пловдив, Слави Иванов от с. Камено, Кольо Софенков от с. Елхово, Костадин Атанасов от гр. Хаджидимово, Христо Шопов от гр. Калофер, Веселин Хасабалиев от гр. Хасково, Чавдар Тодоров от гр. Силистра, Камен Михайлов от гр. Благоевград и др.

Сред забележителните постъпления са инструменти за направа на дървените части на гайдата, т.нар. *чаркове* – на Пейо Лалов от 20-те години на XX в., саморъчно изработен от него, и *чарк* от 70-те години на XX в. на Костадин Илчев, както и свредели, използвани от Михаил Калфов от с. Гела, Стою Гуглев от с. Борово, Дафо Трендафилов от с. Гела, Енчо Пашов от гр. Пловдив.

Заготовки за гайдуници, духала (*надуелки*), ручила от Димитър Гривнин, Кольо Софенков, както и множество пискуни и ручила от различни райони също са сред интересните постъпления. Най-новото попълнение в колекцията – получено непосредствено преди откриването на експозицията, са елементи от кавали и джура гайди, принадлежали на Иван Петков Бозуков – Малия от с. Кортен, Ново-загорско, от началото на XX в., използвани от 1900 г. до 1948 г. Това е и най-възрастният гайдар, включен в експозицията, роден 1888 г.

Познавайки изключително добре гайдарите и майсторите на гайди от цялата страна, достиженията и майсторството им, семейство Кисъви успяват да подберат предмети, документи, отличия,

аудио- и видеозаписи на едни от най-добрите и утвърдени музиканти и майстори от страната.

Официално регистрирана в Министерството на културата като Обществена колекция „Гайдата – древна и вечна“ към НЧ „Пробуда – 1903“ в началото на 2022 г., най-новата колекция на територията на област Смолян успява да създаде своя експозиция в специално ремонтирана зала в сградата на НЧ „Пробуда – 1903“, с. Стойките, с площ около 75 кв. м, с осигурен достъп на хора със специфични потребности и с финансовата подкрепа на Българска банка за развитие, Горовладелска и потребителна кооперация „Борика“ – 1921 г. в с. Стойките, частни лица и доброволния безвъзмезден труд на десетки съмишленици.

Още със стартирането на събирателската работа, по предложение на председателя на читалището Мария Кисьова е създаден екип от доброволци, хора с различни компетенции и опит, които да бъдат пряко ангажирани с приемането, обработването, създаването на художествено-пространствения дизайн и експонирането на колекцията пред публика. Към този основен екип впоследствие се присъединяват и други доброволци, които изключително активно се включват в различни етапи от подготовката на експозицията.

Художествено-пространственият дизайн на експозицията е разработен от Диана Георгиева – младо и талантливо момиче от с. Стойките, специалист художествени аранжimenti и дизайн на пространството, с компетенции в областта на режисурата, кинематографията, фотографията, видеомонтажа. Впрочем още в началото на активната работа по комплектуването на колекцията Диана разработва и представя художествен проект, който с малки корекции е приет и утвърден от основния екип.

На 25 юни 2022 г. експозицията е официално открита и промотирана като първия интерактивен „Музей на гайдата“ в страната. Тя съчетава традиционни и интерактивни елементи на показ и организация на експозиционното пространство, давайки възможност на

посетителя да види, да чуе, да пипне, да усети с различни сетива гайдата като инструмент и звук. В пет специално проектирани вертикални витрини са изложени гайди; части от гайди – гайдуници, духала, ручила, заготовки; инструменти за изработка на гайди; лични вещи, награди, отличия, документи, принадлежали на изпълнители гайдари и майстори на инструмента от седемте фолклорни области на България.

Своеобразен акцент в залата е инсталацията „Стената на 333 каба гайди“. Тя представя събитието, довело до вписване в рекордите на Гинес на родопското гайдарско изкуство. Около лика на Апостол Кисъов, своеобразна икона на гайдарството в Родопите, върху парчета ярешка кожа, са изписани имената на участниците в тази мащабна културна проява, 333 на брой, всички с родопски корени (Фиг. 4). Специално внимание е отделено и на „душата на гайдата“ – пискуните, показани и като отделни етапи в подготовката и обработката им, и като триизмерна висяща инсталация, наречена 3D Херцова скулптура, изработена от пискуни за гайдуница, окачени на корда, които визуално образуват звуковата вълна на гайдата в цилиндър. Към всеки пискун е прикачено името на гайдаря, който го е използвал или на майстора, който го е изработил.

Изградените няколко интерактивни модула дават въздействащ и интригуващ облик на експозицията, подканвайки посетителите към различни активности.

„Пипни ме! Докосни гайдата отвън и отвътре“ е надписът над специално аранжирана за целта гайда, чрез която се дава възможност двустранно да се усети текстурата на меха, да се пипнат и другите ѝ съставни части – ручилото, гайдуницата, духалото, пискуните.

Прожекция „Ручилен Космос“, обособена в специална тъмна зала, дава възможност на посетителя да чуе и улови близостта на звука между ручилото на каба гайда и естествените звуци, които дават в Космоса Земята, Слънцето и Венера. До входа на залата е показано изображение на гайдата на Димитър Петковски, съпровож-

даш Валя Балканска при записа им на песента „Излез е Дельо хайду-тин“, пътуваща във Вселената с космическия апарат „Вояджър – 1“.

На специално определено място, оборудвано с две устройства за аудиовъзпроизвеждане и скицирани силуети на един и на група гайдари, може да се чуе изпълнение на соло гайда и на оркестър от гайди, за да се открие разликата в звученето на един и на множество инструменти. Инсталацията е наречена Звуков експеримент **„Резонанс“**.

Архивни и съвременни записи с гайдарски изпълнения, разкази, снимки на гайдари и техните биографии или автобиографии, обособени в папки, са качени и на компютърен терминал, с възможност за прослушване и/или преглеждане на снимки на точно определен гайдар и мелодия.

Разработени и реализирани от Диана Георгиева (в практическата дейност тя е подпомогната и от други доброволци), интерактивните модули и художествени инсталации, в съчетание с класическите компоненти на музеен показ и възстановки, безспорно превръщат експозицията в интригуващо и интересно място, в което магията на гайдата може да се усети с всички сетива и възприятия (Фиг. 5).

Най-новата обществена колекция в област Смолян е забележителна и с това, че представя живо културно наследство с многобройни последователи в страната и чужбина. Също така колекцията е показана в сравнително кратки срокове пред многобройната публиката, свързана или заинтересована от гайдарството и от с. Стойките като негов своеобразен център и от Родопите.

Да продължава да обогатява и допълва както обществената колекция, така и самата експозиция – такива са намеренията и на местната общност, и на читалищното настоятелство, а фактът че припознават и този начин за опазване и популяризиране на общото ни наследство, заслужава адмирации и подкрепа.

Опазването и популяризирането на родопската музикална и песенна традиция е във фокуса на НЧ „Пробуда – 1903“ – с. Стойките, и с реализацията на най-новия им проект, по който се работи от на-

чалото на 2022 г. – „Родопският фолклор – живо наследство“. Финансиран от НФ „Култура“, той предвижда организирането в залите на читалището на две школи – Школа по народно пеене и Школа по каба гайда. Школите са безплатни за хора на различни възрасти, пол и професии и дават възможност на всички, изкушени да усвоят пее-нето и/или свиренето на каба гайда, да направят това с помощта на професионални музиканти, да получат поле за изява на своите уме-ния на сцената на следващия Национален гайдарски събор „Апос-тол Кисъв“, да поддържат контакти със своите преподаватели с цел по-нататъшно усъвършенстване. Към двете школи е регистриран голям интерес от хора на различна възраст, от всички краища на страната, а също и от чужбина. Заниманията в тях се провеждат как-то присъствено, така и в електронна среда, според възможностите и предпочитанията на участниците в тях. Всички участници получа-ват песнопойки и компактдиск с гайдарски мелодии с цел това да подпомогне бъдещото им развитие и усъвършенстване. За гайдари-те се предвижда и нотно ограмотяване.

Равносметката след приключването на проекта показва, че през двете школи преминават успешно общо 90 лица, голяма част от кои-то наистина се изявяват на сцената на поредния гайдарски събор в с. Стойките. Впрочем през м. юни 2022 г., след официалното открива-не на експозицията на обществената колекция, се проведе Трети На-ционален гайдарски събор „Апостол Кисъв“. С възобновяване на ежегодната му ритмичност съборът постепенно се утвърждава като притегателен център за среща на гайдари и любители на гайдата от всички фолклорни области на страната.

Своеобразен център на родопската гайдарска традиция в близ-кото минало, днес в с. Стойките тази традиция отново „оживява“ с нови форми и проявления. Заслугата за това е най-вече на местната общност, която се обединява и сплотява в реализирането на нови, различни от практикуваните в миналото форми на опазване, съхра-няване, популяризиране и предаване на наследството, изцяло в духа на Конвенцията за опазване на нематериалното културно наслед-

ство, приета от ЮНЕСКО през 2003 г., и в унисон с предизвикателствата на новото време (Ненова 2019: 141; Станоева 2019: 158).

И ако под опазване се има предвид „*прилагането на мерки за осигуряване на жизнена трайност на нематериалното културно наследство, включително неговата идентификация, документиране, изследване, съхраняване, развитие, експлоатация, популяризиране и предаване, предимно чрез формалното и неформалното образование, а така също и възраждане на различните аспекти на това наследство*“⁶, то с реализираните през последните няколко години дейности във всички аспекти, изброени в Конвенцията, жителите на с. Стойките дават сериозна заявка за трайна ангажираност и съпричастност към наследството на своите предци, което днес е една жива културна практика с многобройни последователи в страната и чужбина.

Литература

Бебелекова, Мария 2019: Апостол Кисъв и апостолските му дела – В: *Апостол Кисъв. Жизнен и творчески път*, Смолян, Принта КОМ, 5–10 [Bebelekova, Marya 2019: Apostol Kisyov i apostolskite mu dela. – In: *Apostol Kisyov. Jiznen i tvorcheski pat*, Smolyan, PrintaKOM, 5–10].

Българска диалектология. *Проучавания и материали* 1970: Книга V, Ред. Комитет М. Сл. Младенов, Ст. Стойков, София: Изд. на БАН. [Bulgarska dialektologiya. *Prouchvaniya i materialy* 1970: Kniga V, Red. Komitet M. Sl. Mladenov, St. Stoikov, Sofia: Izd. Na BAN]

Георгиев, Галин 2007: Гайдарската традиция в Смолянско (Етнографски аспекти на функционирането ѝ в миналото и съвременността) – В: *RHODOPICA*, №2, 129–164. [Gerorgiev, Galin 2007: Gaydarskata traditsiya v Smolyansko (Etnografski aspekti na funktsioniraneto y v minaloto i savremennostta) – In: *RHODOPICA*, № 2, 129–164]

⁶ Конвенция за опазване на нематериалното културно наследство, чл. 2, т. 3 – <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-BG-PDF.pdf>

Главчева, Руска 2004: Родопското гайдарство – уникална проява на народното музикално изкуство – В: *Родопската култура. Доклади, съобщения от научни форуми УНК „Родопи“ – 2003 г.*, Смолян, 79–83. [Glavcheva, Ruska 2004: Rodopskoto gaidarstvo – unikalna proyava na narodното muzikalno izkustvo – In: *Rodopskata kultura. Dokladi, saobshteniya ot nauchni forumi UNK “Rodopi” – 2003*, Smolyan, 79–83]

Качулев, Иван. 1955: Състояние на народната музика в Родопите – В: *Комплексна научна родопска експедиция през 1953 година. Доклади и материали*, София, 199–221. [Kachulev, Ivan 1955: Sastoyanie na narodnata muzika v Rodopite. – In: *Kompleksna nauchna rodopska ekspeditsya prez 1953 godina. Dokladi i materialy*, Sofia, 199–221]

Ненова, Стела. 2019: Читалища, местни общности и изследователи в опазването на нематериалното културно наследство (По примера на неделинския двуглас) – В: *Нематериално културно наследство. Актуални проблеми. Сборник с материали от международна научна конференция „Актуални проблеми в изучаването на нематериалното културно наследство и прилагането на Конвенция 2003. Приносът на учениите от БАН, София*, Изд. на БАН „Проф. Марин Дринов“, 141–152. [Nenova, Stela 2019: Chitalishta, mestni obshnosti i izsledovateli v opazvaneto na nematerialното kulturno nasledstvo (Po primera na nedelinskya dvuglas) – In: *Nematerialното kulturno nasledstvo. Akyualni problem v izuchavaneto na nematerialното kulturno nasledstvo i prilaganeto na Konventsya 2003. Prinosat na uchenite ot BAN*, Sofia, Izd. Na BAN “Prof. Marin Drinov”, 141–152].

Станоева, Ива. 2019: Читалищата и нематериалното културно наследство – откриване на нови полета. – В: *Нематериално културно наследство. Актуални проблеми. Сборник с материали от международна научна конференция „Актуални проблеми в изучаването на нематериалното културно наследство и прилагането на Конвенция 2003. Приносът на учениите от БАН, София*, Изд. на БАН „Проф. Марин Дринов“, 153–165. [Stanoeva, Iva 2019: Chitalishtata I nematerialното kulturno nasledstvo – odkrivane na novi poleta. – In: *Nematerialното kulturno nasledstvo. Akyualni problem v izuchavaneto na nematerialното kulturno nasledstvo i prilaganeto na Konventsya 2003. Prinosat na uchenite ot BAN*, Sofia, Izd. Na BAN “Prof. Marin Drinov”, 153–165].

Сборник *Апостол Кисьов, Жизнен и творчески път*, Смолян, ПринтаКОМ, 2019, 116 с. [Sbornik *Apostol Kisyov, Zhiznen i tvorcheski pat*, Smolyan, PrintaKOM, 2019, 116 s.]

Сборник *Оркестър Сто каба гайди*, Смолян, ПринтаКОМ, 2019, 203 с. [Sbornik *Orkestar Sto kaba gaydi*, Smolyan, PrintaKOM, 2019, 203s].

Ваня Йорданова
Регионален исторически музей „Стою Шишков“ – Смолян
ул. Дичо Петров № 3
4700 Смолян, БЪЛГАРИЯ
vanya.y@mail.bg

Vanya Yordanova
Regional Historical Museum “Stoyu Shishkov” – Smolyan
3 Dicho Petrov St.
4700 Smolyan, BULGARIA
vanya.y@mail.bg



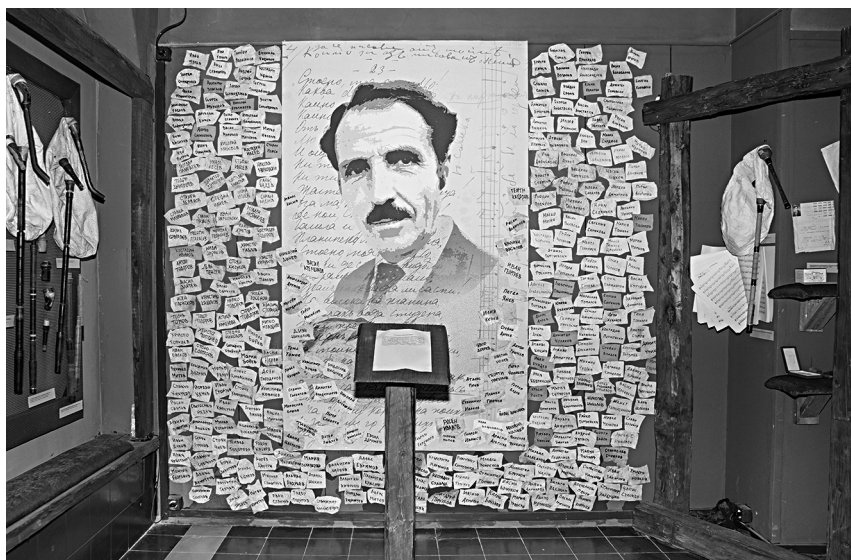
Фиг. 1. Бюст-паметник на Апостол Кисъов в с. Стойките, 22 септември 2017 г. Фотограф: Атанас Киряков.



Фиг. 2. Дефиле на участниците в Първи национален гайдарски събор „Апостол Кисъов“, 22 септември 2018 г. Фотограф: Атанас Киряков.



Фиг. 3. Сборна гайдарска формация на сцената на Първи национален гайдарски състав „Апостол Кисъв, 22 септември 2018 г.
Фотограф: Атанас Киряков.



Фиг. 4. „Стената на 333 каба гайди“ в експозицията на Обществена колекция „Гайдата – древна и вечна“. Фотограф: Атанас Киряков.



Фиг. 5. Работилница на майстор на гайди. Възстановка в експозицията на
Обществена колекция „Гайдага – древна и вечна“.
Фотограф: Атанас Киряков.

CATHOLIC BULGARIANS FROM CIOPLEA – PRESERVING A COMMUNITY IN A DIGITAL WORLD

Gabriela Bulăreanu

Abstract: The topic explores ethnic Bulgarians of Catholic religion which migrated to Wallachia starting with the middle of the 18th century, settling in Banat (Star Bisnov/ Dudeștii Vechi and Vinga), but also in the proximity of Bucharest (Cioplea and Popești-Leordeni). Depending on the place of their settlement, they are called Banat Bulgarians, respectively Bucharest Paulician. Until the beginning of the 1980s, the village kept its ethnic character, unique in this area, with few influences from the outside, but – coming against the backdrop of abusive systematization of the city – imposed by the communist regime, the village (now Bucharest suburb) is completely destroyed, the houses demolished, and the streets reconfigured. Although the village / neighborhood already no longer exists within its known territorial limits, the community continues to exist physically, the descendants of ethnic Bulgarians engaging in various activities related to church holidays, on the occasion of family events, and after the appearance of social media, getting involved virtually, through social networks, where both those from Bucharest and the diaspora join in large numbers, resulting in an interesting mix structured on various age categories, occupations and pursuits.

Keywords: Bulgarian Catholics, Cioplea, virtual groups, digital ethnography

БЪЛГАРИ КАТОЛИЦИ ОТ ЧОПЛЯ – СЪХРАНЯВАНЕ НА ОБЩНОСТ В ЕДИН ДИГИТАЛЕН СВЯТ

Габриела Булăряну

Резюме: Темата разглежда етническите българи с католическа религия, които мигрират във Влашко от средата на XVIII век, заселвайки се в Банат (Стар Бишнов/Дудештий Веки и Винга), но също така и в близост до Букурещ (Чопля и Попещ-Леордени). В зависимост от мястото на тяхното заселване те се наричат банатски българи, съответно буку-

решки павликяни. До началото на 80-те години на XX век селото запазва своя етнически характер, уникален в този край, с малко външни влияния. Но с наложената от комунистическия режим насилствена промяна в градоустройството, селото (сега предградие на Букурещ) е напълно унищожено, къщите са разрушени, а улиците са претрасирани. Въпреки че селото/квартала вече не съществува в познатите му териториални граници, общността продължава да съществува физически, като потомците на етнически българи се занимават с различни дейности, свързани с църковни празници и семейни събития. След появата на социалните медии в социална мрежа се включват както представители от Букурещ, така от диаспората, което води до интересен микс, структуриран по различни възрастови категории, професии и занимания.

Ключови думи: българи католици, Чопля, виртуални групи, дигитална етнография

Ethnic Bulgarians of Catholic religion migrated to Romania starting with the middle of the 18th century, settling in Banat (Star Bisnov and Vinga), but also in the proximity of Bucharest (Cioplea and Popești-Leordeni). Depending on the place of their settlement, they are called Banat Bulgarians, respectively Bucharest Paulicians. The Bulgarians from Bucharest came, in the period between 1810 and 1812, due to the Russo-Turkish war and settled on the estate of the boyar Dudescu, founding the village of Cioplea. Although the main reason for their departure from Bulgaria was the war in full swing in the Svishtov area, their native place, a secondary reason was also the religious freedom that they could enjoy in Wallachia, under the protection of the Catholic Church and implicitly of the great Western powers who had open embassies in the Romanian capital.

The village (Fig. 1¹), in its long existence of 210 years, will experience many challenges and disasters, either natural (storms, earthquakes, fires), or armed aggression (riots, wars), or food crises or sanitary (Caragea's plague, cholera, typhus epidemic, etc.) but also the forced nation-

¹ Pictures pertaining to Photo Archive of the Benedictine monastery Einsiedeln, Raymund Netzhammer Collection, depict Cioplea at the beginning of last century.

alization of assets (loss of owned land plots, confiscation of livestock, of personal businesses – farms, taverns, pubs, premises, etc.). All these events in the life of the village are largely overcome – although with significant losses, and the village manages to keep and retain its ethnic and endogamous character.

However, the heaviest blow suffered by the community is the very breaking of the village hearth by the communist authorities, through the demolition of houses, reconfigurations of streets and relocation of the inhabitants into standardized blocks of flats, along with people coming from all parts of the country, against the background of the forced industrialization of the capital, carried out on the basis of Law no. 58 of November 1st, 1974 – „Systematization of the territory in urban and rural localities“. Although the law appears only in 1974, the first steps of integration into a new neighborhood were already achieved in 1967², through the expropriation of house owners on the alignment of the future Theodor Pallady Boulevard (the former Ion Șulea Street), as well as their demolition to make way for the construction of new blocks (Fig. 2). Practically, from the end of the 1960s until the beginning of the 1980s, the accelerated displacement of the population of the former village Cioplea takes place, in four large areas of the capital – Vitan, Pantelimon, Iancului and Berceni – in the famous “bedroom-neighborhoods”. The only points of interest, in the old center, remain the Roman Catholic church and its related cemetery in Cioplea.

The ideology used for collective habitation, in flats, was to provide living conditions far superior to the “shantytown neighborhoods”, for the utopic model of the “new citizen” – the worker in the factory. Everything

² Interview Mr. Petre Francisc from 11.06.2022 – “When I came on leave from the army, in the autumn of 67, what I knew... on the left side of Dudești (n. street) and Bd. Ion Șulea, had disappeared. We were... in this part... in the unknown. I walked with the scheme to know where our (n. new) block was. There were other streets, entrances and everything. The blocks, of course, had begun to be built before, since 65/66, they were getting so close to us and it disappeared from what I knew. Good luck that, on the right side was still the village.”

was embellished and presented as a great benefit for the common man, brought by the imminent progress of the country in the communist era, to whom a standardized living could be applied, mostly broken away from traditions, psychological and spiritual needs (Majuru, 2013). The new citizen of the capital was rather perceived as a being, reduced by the authorities of the time, to its primary needs, hygiene being one of these needs – observed by the presence of running water and centralized sewerage. Compared to the previous way of living – in houses occupied by one or two families, usually parents and children, along with the neighbors in the community, with the same traditions, customs, spiritual needs – the way of living vertically, in blocks of 4, 8 or 10 floors, broke the fusion within the family, the connection between the generations as well as the role of the community, to educate the younger offspring. An immediate and unsurprising effect is the loss of oral transmission of the Bulgarian dialect within 30 years. Practically only ethnic Bulgarians of a certain age remain active speakers, but they too are forced to resort – more and more – to communication in the Romanian language, in relations with new neighbors, authorities, colleagues at work, etc.

In rare cases, ethnic Bulgarians received the apartment distribution into a single block, most often a maximum of 3-4 families were proposed to receive flats on a staircase. As result some families ended up being separated in various neighborhoods³. Also, the displaced persons had their status changed from owners of a house with land to tenant of the state, paying rent and maintenance fees at ICRAI⁴.

³ The case of Mitu family – House on Tomis Street – 2 families: parents – 2 adults received a distribution in Vitan neighborhood – 1 studio, son and his family: 4 members received distribution in Pantelimon neighborhood – apartment with 3 rooms. After numerous interventions and requests, motivating the precarious condition of one of the parents and the need for her care, it was approved to move the young family to a 3-room apartment in the same neighborhood as the parents, even in the same block.

⁴ ICRAI (Construction, Repair and Housing Administration Enterprise) is the generic name given before the Revolution of December 1989 to some state-owned companies in Romania, which had as their object of activity the administration and maintenance of the state housing fund.

The only consolation of all was that the church and the cemetery will remain in place, and the Paulician Bulgarians will not witness apocalyptic scenes such as the destruction in a few hours of the 150-year-old church or the overthrows of the ancestors' graves in the parish cemetery, as happened in other areas of Bucharest. Perhaps, a role in avoiding such events was also the fact that they were rightfully owned by the Roman Catholic Church.

Another significant impact, in the scattering of community members from the predominant meeting place – the church, is given by the founding of a new Catholic parish in the 1990's, near the old parish of Cioplea. The new Church "Holy Cross", through its proximity to the old church "St. Mary the Virgin" Cioplea, leads to the accelerated division and fragmentation of the old parish, through the free choice of many parishioners to attend the services of this new church at the expense of the old one.

Off-line and online community meetings

"In architecture it is said that a construction is a more powerful document than a written document, because a written document is already interpreted by the one who wrote it, while this is the real one, you can interpret it in every way"⁵. But how can you interpret a construction, or by extension a settlement of the village hearth type, when it no longer exists? Trying to find the answer to this question, we can consider an important aspect in the analysis, namely: the construction is relevant as long as the house itself tells a story, is alive, being inhabited by a family or retains its location and its component elements. When the family disappears, the house also begins to lose its story, but it can always be "re-discovered". But if the house disappears, the family will always take care to continue to tell its story.

One of the important aspects in the life of the Bulgarian community in Cioplea is the very connection with the former households and the

⁵ "The essence of a city. Demolitions, houses and people in Bucharest". Interview Aurelian Trișcu, July 5, 2002, in the Archive of Oral History, p. 30.

way of relating to the neighborhoods. Often, membership to the community is “proven” by mentioning the former address before the great demolition. It is the business card that allows the opening of a dialogue, so that the interlocutor (usually elderly people who know well the places and the people who lived in different areas) can identify with great precision, not only the place where you once lived, but also the relatives in a certain period of time, as well as the stories associated with them.

All this relationship, given by belonging to the same ethnicity, religion, place of settlement creates a social network, with main actors of the social group that interact and create channels for transmitting messages, such as: ideas, resources, knowledge, and information. Social networks in the *off-line* environment are constantly maintained through face-to-face meetings, at home, in the extended living space, at church – by attending masses or other community events but may also include telephone communications or message transmissions. In the case of *off-line* meetings, the venue remains mainly the church through Sunday participation in the masses or great religious holidays, being linked to a physical space and a specific time of the day.

Being a community scattered throughout an important area, the need to unify into a social network of “virtual group” type, appeared as a necessity, the timely moment being given by the appearance of platforms such as Facebook. In the case of *online* meetings, by accessing the Internet from any corner of the world, at any time of the day, the number of participants is clearly superior, being possible to include the diaspora.

In addition, through the platform, people can reconnect, even if they have lost (*off-line*) contact with each other, united by common interests and participation in *online* meetings within the group. Thus, in 2014, at the initiative of a member of the community, Marius Oanță, the Facebook group “The Bulgarians from Cioplea” was created, a group that “addresses only to the Paulician Bulgarians from Cioplea or their descendants”. And in 2016, at the initiative of Ecaterina Banciu, a group called “Us, from Cioplea” was formed, which relates to a wider range of audiences, including any other person interested in the old Cioplea com-

munity. In comparison, social networks established via the internet are considered as virtual groups or virtual communities (Matanova 2020). “These social groups have a “*real*” existence for their participants, and thus have consequential effects on many aspects of behavior” (Kozinets, 1998: 366). Social experiences *online* have real consequences for the social image of social identity, thus the connections established by an individual with the other members of the community, their general perception of the debated topics, the way of relating the individual *online* to the community, is in line with his physical relationship in the *off-line* environment.

“The Bulgarians from Cioplea”, “We, from Cioplea” – a short presentation

“The Bulgarians from Cioplea”⁶ is a group created on the Facebook platform which comprises a number of 421 members. It is a private group, which can be accessed based on the prior approval, from the administrator, granted after completing a questionnaire, which establishes the applicant’s membership in that community. The main objective of the group is the interconnection of the members of the Bulgarian community in Cioplea, the remembrance of the important aspects of the village life, the evocation of various traditions and customs, the posting of unique photographs from the family albums, but also free discussions about the current situation of the parish (the connection with the serving priests, the situation of the parish cemetery, etc.), various projects to promote the community, editorial appearances, gastronomy, etc. Posts are subject to prior approval by the administrator.

“Us, from Cioplea”⁷ is a private group, comprising 285 members, out of which 161 common members, also registered in the group “The

⁶ Bulgarii din Cioplea – Facebook Group (private group). Retrieved 25th September 2022 <https://www.facebook.com/groups/1377112809200875>

⁷ Noi, din Cioplea – Facebook Group (private group). Retrieved 25th September 2022 <https://www.facebook.com/groups/1710047475945349>

Bulgarians from Cioplea”, belonging to the Bulgarian community, and the rest being people either from the Catholic community associated with the Cioplea Church, or people with various interests in the group’s posts. The main objective of the group is to perpetuate a close connection with the church and the calendar of the great religious holidays.

Considering the larger number of members in the “The Bulgarians from Cioplea” group, as well as the more varied topics of discussion, which allow an ethnographic analysis of the community, we will refer further to it, as an object of study in the application of digital ethnography or *netnography*.

Research objectives, working methods

Ethnography is “often described as a sum of methods used to investigate people from different cultures or ethnic groups” (Pink et al., 2016). When we refer to the ethnography applied in the online space, using digital methods, we can talk about *netnography*, *media ethnography*, *virtual ethnography* and/ or *digital ethnography*. Netnography is a term developed by Kozinets (1998), which in part can be misinterpreted as the ethnography of the internet, if we consider the *ad litteram* translation of the term. Starting from the idea that ethnography is “to talk about peoples”, then netnography could include ethnography in the digital world, by the understanding that the Internet and the groups that activate in the online environment, are a determining part of various peoples, communities, which can be studied from the perspective of interaction with the Internet and digital media. Christine Hine, on the other hand, considers more appropriate the method of virtual ethnography in which “We learn about the internet by immersing ourselves in it and conducting our ethnography using it, as well as talking with people about it, watching them use it and seeing it manifest in other social settings” (Hine 2004: 2). Again, the idea of ethnographic research emerges as an application of the ethnological field, through the new digital environment. “The media ethnography makes use of ethnographic methods to study media without

claiming to be doing anthropological work” (Pertierra 2018: 61). From that description, it appears that the internet is a necessary framework for ethnographic research, but ethnographic research methods are adapted to the new environment, slightly inverting the ways of data collection, more in writing than orally. Perhaps the closest methodology to study the community from an ethnographic perspective in the online environment is digital ethnography. *Digital ethnography* is a term coined by Pink (2016) and “highlights how ethnography is done in the contemporary world, that is, it invites researchers to consider how we live and interact in the digital, material or sensory environment”. Moreover, it “explores the consequences of the presence in digital media, the way in which the techniques and processes of practicing ethnography take on new forms, and recounts how the theoretical, practical, methodological and digital dimensions of ethnographic research are closely linked” (Pink et al. 2016). Starting from the understanding that studying a community can also be done in the online environment, by observing the way community members interact, how they react emotionally to the posts presented within the group, on various topics or bring new information, we considered the most appropriate to apply the blended ethnography method (Kozinets 2010), which is “a combination of virtual and real ethnography, used to study very varied social activities, independent of spatial limitation” (Matanova 2020). Moreover, from the role of member of the Bulgarian Catholic community in Cioplea, I was able to approach the study from the participant-observer perspective, being possible a “complete immersion” (Hine 2004) in the group world, through the Internet, having the possibility to publish posts with certain topics or comments and at the same time to observe the communication of the other members in response to them.

Taking the Facebook group “The Bulgarians from Cioplea”, as a case study, I initially considered to study the entire duration of existence of the group, starting with 2014, but seeing the dynamics of the group and the organic growth of the group, I wanted to limit the study to the last 3 months, namely June 2022 – August 2022, applying the following

methods of investigation, such as: the quantitative method through the statistics available on *Facebook* and made available by the group administrator, the content analysis method, the questionnaire method, the interpretation of the results, through the qualitative method, based on the informal interviews of several people within the group. All these methods were applied in order to obtain the necessary information for this study.

Findings

Although the number of members of the online group can be considered relatively small – 421, compared to usual Facebook group, it is consistent to the estimated number of 1000⁸ members of the Bulgarian community in Cioplea and it is coherent due to the number of active persons (357 active members, between 28 June 2022 and 25 July 2022) or the way they react and relate to posts (11 posts, between 28 June 2022 and 25 July 2022, having 119 comments and 373 reactions).

From gender distribution point of view, the majority are women, with a percentage of 61%, compared to the male segment of 39%, the predominant age group being the one between 45-54 years, followed by those over 55 years old, but also with a significant segment of people between 25-44 years old (see Fig 2).

Regarding the content analysis, based on the group statistics, provided by the same platform for one month, we can observe the points of interest, depending on the posts, topics and the recorded reactions, related to the period 28 June 2022 to 25 July 2022, namely:

- Announcements related to events in the parish, such as commemoration of deceased people, dates about the time of burial and the

⁸ In the last census, the declared number of Bulgarians in Cioplea did not exceed 500 people, but due to the mixed marriages that took place, especially in the second half of the 19th century, it goes without saying the reluctance with which many avoid declaring themselves of Bulgarian ethnicity, when only one of the parents belongs to the community. Therefore, an estimated 1000 people can be considered closer to reality, also considering other common elements such as religion and belonging to the Catholic parish of Cioplea.

place of burial. Post consisting of text, plus a family picture – 331 Views and 91 comments, generally messages of condolences.

- Presentations or posts about the traditional clothing, accompanied by pictures – 312 Views and 11 comments
- Post by Mr. Rona Alexandru with the theme “The Cioplea villagers and the religious marriage” – a glimpse into the old village, related to marriage traditions and understandings and a comparative analysis of the same custom among the Banat Bulgarians – 305 Views and 2 comments. The number of views is impressive compared to the total number of active members, especially since the post was not accompanied by the image and contains no less than 805 words.
- Gastronomy. Post type images of the food prepared by Mr. Mihai Teodorescu.

Since the available data was only reported to one month, we decided to extend the content analysis, for a period of 3 months, from June 2022 to August 2022, with the aim to capture what other topics are of interest, within the group. The research (Fig. 3) was carried out manually and the following related topics were revealed, compared to those mentioned above, namely:

- Images of the ethnographic material fund, owned by some members of the community. Posts on this topic: 9. Cumulative number of comments: 19.
- “Old pictures” from the life of the community. Posts on this topic: 4. Cumulative number of comments: 32
- Memoirs – “My memories as a child about Cioplea (25-30 years ago)”. Nr of comments: 72
- The old Paulician dialect. YouTube post with audio recording of the Malchika dialect. Nr. Posts on this topic: 1. Nr of comments: 8

Analyzing the number of comments and views, we can draw a quick conclusion, namely: the group responds emotionally to memorialist posts when they can relate to their own experience within the community, from past times. One can notice comments of appreciation for the content of

the post such as: “wonderful comment, I enjoy reading them, as if I relive my childhood”, messages with echo effect: “Totally emotional! The other day, I boiled some corn, and I remembered my dear grandmother, *baba* Leana, how she used to shred the corn leaves, to use them to make bundles of parsley and then sheaves. Reading your memories, I remember that I accompanied her to a few funerals, where I heard her sing mourning songs or when we were going together on Sundays to church, and she was proud of me being with her” or opening new topics of discussion: “Who was the Baron (n. nickname)? Where did he live?”, “The baron was Toma, the boy of Marica and *deadu* Melache. He was married to Auntie Tincuta, their daughter was Geta. They were living on Dristor (n. street), he was Tatel’s uncle”.

Another point of interest are the posts with old pictures that capture the atmosphere of the old village. Discussing them, people still refer to the old topography of the village, mentioning the neighbors, small details about them for a clearer identification of the family, various memories, such as, for example: “On the Schitului Street no. 5 I was born and lived until I got married! It is the only house left undemolished [...] It was [...] as long as my mother lived! We had good neighbors, united and eager to help! The world was different back then [...] now people and lifestyle have changed [...] and progress has a decisive role!” or “On this street lived my grandparents from my mother’s side”, etc.

In addition to the methods of social network analysis, we have applied other methods of investigation such as using an online questionnaire, created on the *Google forms* platform. The number of respondents was 123 people, out of a total of 357 active members, respectively 34.45%. The participants in the research (Fig. 4) generally kept their demographic distribution according to group statistics, namely, 84 women and 39 men, aged 45-60 years (55.3%), respectively over 60 years (25.2%), followed by the age group 36-45 years (13%). In addition, the questionnaire revealed other important data about the following characteristics of the group:

- Graduated studies.

- Membership of the Bulgarian Catholic community.
- How they joined the virtual group.
- How they interact with the group's posts.
- The degree of interest in Facebook posts.
- Classification of the main areas of interest.
- Perception of online versus off-line meetings.

Statistics reveal two important aspects namely: the group managed to attract older people, with richer experience in the life of the community of old times (who could provide valuable information related to facts and events from the past), as well as a representative number of “*computer literacy*” people (who can bring more knowledge in the way of gathering new information, from various other backgrounds, about the history of the community, religion, aspects related to Bulgarian ethnicity, folk costumes, etc.).

Also, the statistics related to 95.1% membership in the Cioplea community (Fig. 5) shows that the group admission works very well on the basis of standard questions, making a very good selection of actual members from the physical community of Bulgarians from Cioplea. At the same time, it is very likely that those who have declared themselves in the “Other section”, most probably refer to the new Catholic parishes to which they belong. Also, people belonging to the related community of Popești-Leordeni, but with ancestral roots in Cioplea, were also admitted to the group.

When we talk about, how they joined the group, 3 phases are distinguished, namely: a first phase, called coagulation that took place by direct invitations, by the group administrator, of the personally known members from the community with a Facebook account – 26.8%, the dispersion phase created by initially invited persons who started to invite family members or other known people from the community – 36.6% and a third phase – free will – the members who found out by chance about the group by searching for keywords on the internet, like “Bulgari”, “Cioplea” – 33,3%.

The interaction with group posts (Fig. 6) confirms again the intense activity within the group. The question had the possibility of multiple answers, therefore 75.6% answered that they interacted through *Like/Dislike*, 61% added comments, and 29.3% also shared or posted messages.

The following questions confirm the results obtained through the content analysis method. The majority of respondents found the information, provided through posts, to be “very interesting” (56.9%), “interesting” (35%) and “to some extent interesting” (8.1%). As for the information mix, the question had the possibility of multiple answers and revealed a ranking of the most interesting posts in the order from “Not at all interesting” to “Very interesting”, as follows: folk costume, religion, remembrance of events or happenings from the past, history of Cioplea community, pictures and videos of the life in the community (past and present)

Regarding the question: “Do you consider that the online activity of the group is similar to an offline meeting of its members? Please give a mark from 1 to 3, where 1 represents not at all, and 3 similar”, the results were quite interesting, namely 62.6% replied that only to a certain extent they consider it similar, 31.7% confirmed that it is similar and only 5.7% thought it was not at all similar.

When we refer to the held interviews, we can mention that direct interaction with the group played a significant role in finding people interested to meet physically and answer direct questions regarding traditions and customs, way of living in the former village, traditional clothing, gastronomy etc. The starting point was the ethnographic fund available in the community, which allowed, in a first phase, to find a common topic of discussion. The interviews, numbering 4 (3 ladies and 1 gentleman, all over 60 years), were done in June (2) and August 2022(2) and revealed new information related to the folk costume, traditions and customs in the community, 50 years ago, their own perspective on the moment of demolition of the village, short family histories – such as contact with the Catholic community in Belene in Bulgaria, elements of speech and language, such as Paulician dialect, etc.

Conclusions

The Bulgarian Catholic community in Cioplea continues its long history, entering the digital world via the Internet. The presence of such a large number within the group “The Bulgarians from Cioplea”, the addressed topics and the interest in the posts, make us believe that adaptation to a new way of communication is already achieved, and through the principle of *blended ethnography* (Kozinets, 2010), new methods of sociological research of the community can be identified. Another important aspect is the exchanged information between generations, from experienced people to the younger ones. In the absence of a location, moment, and availability, as would have happened in the off-line environment, the online environment allows the virtual meeting of people with common interest in transmitting or discovering important aspects related to tradition, customs, overcoming at the same time any spatial or temporal limitations.

What is not covered, in the communication within the group, is the linguistic part related to the transmission of speech in Paulician dialect, since most of the comments are written in Romanian language, being rare the cases when active speakers also provide information in Bulgarian.

Instead, the internet introduces a new way of knowledge, namely the visualization of pictures or videos. This category includes unique photographs from personal archives, videos captured years ago and now available online, but also images or videos from today, very useful especially for people living abroad.

Although the community needs face-to-face physical gatherings, the solution found to coalesce around a virtual group, to transmit/receive information, evoke moments from old life, to meet again or to know each other, to make the shift in between generations or to create community projects, seems a valid solution of existence and perpetuation of the unique character of this community. The digital world is no longer just an idea of the future but is already a constant presence of our days, which will continue to develop and transform into unexpected forms, and the

step taken to enter this world will certainly provide to the Bulgarian community from Cioplea with a chance to preserve their cultural identity.

References

Călin, Oana Maria 2019: *Tradition, Communities and Social Media: How Tradition of Sewing Romanian Blouse Moved from Offline Gatherings to Online Communities*. Available at https://researchgate.net/publication/336639890_Tradition_Communities_and_Social_Media_How_Tradition_of_Sewing_Romanian_Blouse_Moved_from_Offline_Gatherings_to_Online_Communities, last accessed on 10th August 2022.

Centrul Internațional de Studii asupra comunismului, 2016: *Esența unui oraș. Despre demolări, case și oameni în București* (**International Center for Studies on Communism**, 2016: *The essence of a city. Demolitions, houses, and people in Bucharest*). Bucharest, Fundația Academia Civică.

Hine, Christine M 2004: *Virtual Ethnography Revisited*. Paper summary prepared for session on Online Research Methods, Research Methods Festival, Oxford, July 1st 2004. Available at http://www.restore.ac.uk/orm/background/exploringorms/rmf_hine_outline.pdf, last accessed on 21st September 2022.

Kozinets, Robert V.: 1998, *On Netnography: Initial Reflections on Consumer Research Investigations of Cyberculture*, in *Advances in Consumer Research*, Volume 25, ed., Joseph Alba and Wesley Hutchinson, Provo, UT: Association for Consumer Research, 366.

Kozinetz, Robert V., 2010: *Netnography: Doing Ethnographic Research Online*. Los Angeles & London & New Dehli & Singapore & Washington: Sage.

Kozinetz, Robert V., 2015: *Netnography: Redefined*. Los Angeles & London & New Dehli & Singapore & Washington: Sage.

Majuru, Adrian, 2013: *Problematica locuirii colective în cartierele-dormitor / The problem of collective housing in the bedroom-neighborhoods*. Available at <https://www.e-antropolog.ro /2013/06/problematica-locuirii-colective-in-cartierele-dormitor-2>, last accessed on 14th August 2022.

Matanova, Tanya, 2020: *German migrants in Bulgaria and their social networks*. Available at <http://www.folklore.ee/folklore/vol79/matanova.pdf>, last accessed on 20th August 2022.

Pertierra, Anna C., 2018: *Media Anthropology for the Digital Age*. UK, Polity Press.

Pink Sarah, Horst Heather, Postill John, Hjorth Larrisa, Lewis Tania, Tacchi Jo 2016: *Digital ethnography Principles and Practice*. Los Angeles & London & New Dehli & Singapore & Washington: Sage.

Bulgarii din Cioplea – Facebook Group (private group). Retrieved 25th September 2022 <https://www.facebook.com/groups/1377112809200875>

Noi, din Cioplea – Facebook Group (private group). Retrieved 25th September 2022 <https://www.facebook.com/groups/1710047475945349>

Gabriela Bulăreanu
Independent researcher
Bucharest, ROMANIA
mitu_gabriela@yahoo.com

Габриела Булъряну
Независим изследовател
Букурещ, РУМЪНИЯ
mitu_gabriela@yahoo.com



Fig 1. Cioplea village, approx. 1920. Pictures from Photographic Archive of Einsiedeln Monastery, Switzerland, Raymund Netzhammer collection, KAE_F3_0_0035_0007, KAE_F3_0_0035_0004, KAE_F3_0_0035_0002 fund



Fig 2. Cioplea Now/Then. Picture 1 from 2021 Private Collection G. Bulareanu. Picture 2 from 1922- Doboş Dănuţ – „Cioplea. Două veacuri de istorie”, pg 84, 2007



Fig 3. Various posts saved digitally while visiting” Bulgarii din Cioplea” Facebook page

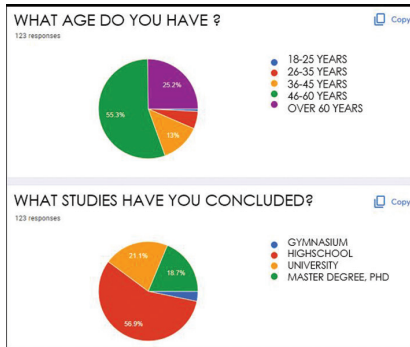


Fig 4

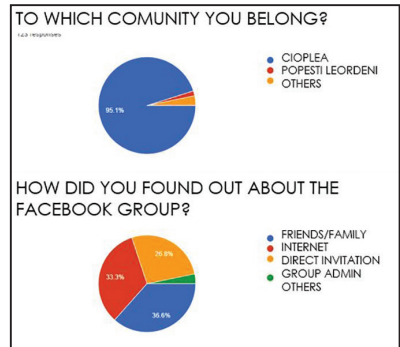


Fig 5

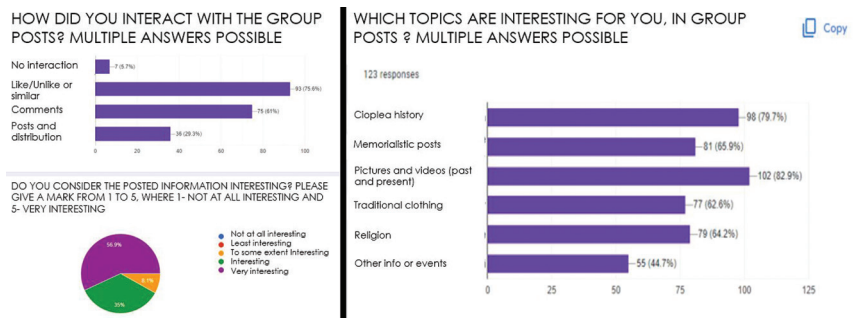


Fig 6

Fig 4, 5, 6. Snapshots of Google form questionnaire. Gabriela Bulăreanu study of virtual group "Bulgarii din Cioplea"

ОТРАЖЕНИЕ НА МИГРАЦИЯТА ВЪРХУ ОСТАНАЛИТЕ В БЪЛГАРИЯ СЕМЕЙСТВА И РОДНИНИ ПРИ БЪЛГАРИ МЮСЮЛМАНИ ОТ ТЕТЕВЕНСКО¹

Бехрин Шопова

Резюме: Настоящият текст разглежда социалните, икономическите и културните последици върху останалите в България близки и роднини на българи мюсюлмани от Тетевенско. В резултат на миграцията се наблюдават промени в семейните роли, в образователните нагласи на децата, влошаване на възрастовата структура на населението което оказва негативно влияние върху социално-икономическото развитие на региона. Изследването е осъществено по проект „Културни и социални последици от емиграцията върху българското общество (1990–2019) (ОСТАНАЛИ)“. Теренното проучване е реализирано през 2022 г. сред българи мюсюлмани (помаци), населяващи община Тетевен, а именно в селата Галата, Градешница, Глогово и Бабинци.

Ключови думи: миграция, останали, българи мюсюлмани, семейства, Тетевенско

IMPLICATION OF MIGRATION ON FAMILIES AND RELATIVES LEFT-BEHIND IN BULGARIA AMONG BULGARIAN MUSLIMS FROM TETEVEN REGION

Behrin Shopova

Abstract: This text examines the social, economic and cultural consequences on the remaining relatives and acquaintances of Muslim Bulgarians from Teteven in Bulgaria. As a result of the migration in the region, changes have occurred in family roles and in the left-behind children's educational attitudes, deterioration of the age structure of the population,

¹ Проучването е осъществено по проект „Културни и социални последици от емиграцията върху българското общество (1990–2019) (ОСТАНАЛИ)“.

which has a negative impact on the socio-economic development of the region. The study was conducted under the project: “Cultural and Social Consequences of Emigration on the Bulgarian Society (1990–2019) (LEFT-BEHIND)”. The field research was carried out in 2022 among Bulgarian Muslims (Pomacs) living in the area of Teteven, namely in the villages of Galata, Gradeshnitsa, Glogovo and Babintsi.

Keewords: migration, left-behind, Bulgarian Muslims, families, Teteven region

Сезонната и/или временна трудова миграция съществува на Балканите от векове. Тя се проявява традиционно сред мъжкото население и в зависимост от конкретния регион/държава могат да бъдат открити различни типологични особености (Христов 2010: 11). В България явлението мъже в трудовоспособна възраст да търсят препитание извън страната води началото си още отпреди Освобождението, когато строители, селскостопански работници, овчари и търговци обикалят различни селища в и извън Османската империя (Savova 2019: 426–428). Традиционната трудова мобилност е позната в тези географски ширини като *gurbem/ gurbet / kurbet/ kurbéti* или *печалбарство* (Hristov 2008: 217). Проучвания, осъществени в различни държави и сред различни общности, показват, че този вид трудова мобилност на мъжко население оказва влияние върху всички аспекти на културата на локалните общности (Христов 2012: 186–188).

Гурбетът е традиционен за българските мюсюлмани. В голямата си част те функционират едновременно в затворени и разделени общности, поради това че част от близките им живеят в съседни държави (най-вече в Турция). През втората половина на 20 в. в България се изграждат индустриални предприятия, развива се туризмът, което става причина трудовата миграция да се ориентира към по-големите градове в страната. След 1989 г. настъпват множество промени – голяма част от предприятията и заводите прекратяват своята дейност, което води до сериозни трудности при намирането на работа. Преломен момент за трудовата мобилност на население-

то е премахването на визовия режим за страните от Европейския съюз, което става основна причина за активиране на трансграничното гурбетчийство (Троева, Григоров 2003: 109–114). Икономическата миграция през XXI в. следва естествените процеси на увеличаване мобилността, в търсене на по-добри възможности извън страната. (Хинкова, 2017: 66–67). В разглеждания регион – Тетевенско, съвременните миграционни нагласи сред населението са продиктувани от различни фактори като висока степен на безработица, ограничени възможности за препитание чрез селскостопанска дейност, както и следствие от замирането на редица отрасли, характерни за региона. Важен фактор е и наличието на известна несигурност сред българите мюсюлмани вследствие на продължителната асимилационна политика към тях от страна на различни правителства през годините (Карамихова 2003: 32–62).

Целта на настоящия текст е да опише съвременните тенденции в миграционното поведение на българите мюсюлмани от Тетевенския край в контекста на демографските процеси и социално-икономическата ситуация в страната, да проследи влиянието на миграцията върху културата, бита и социалния статус в семействата на останалите в България роднини, както и да анализира промените в семейните роли и образователните нагласи при подрастващите.

Няколко думи за терена

Теренното проучване е реализирано през 2022 г. сред българите мюсюлмани (помаци), населяващи община Тетевен, а именно в селата Галата, Градешница, Глогово и Бабинци. В хода на проучването съм използвала полуструктурирани интервюта, неформални разговори, наблюдения на всекидневния живот в общността, аудио- и фотодокументиране. Също така голяма част от респондентите ми попълниха анкети, предварително изработени от екипа на проекта за целите на изследването. Важна част от проучването представлява медийният мониторинг, осъществен в интернет среда – включва

лични публикации на мои респонденти в социални мрежи, както и такива в групи, формирани на общностен принцип.

Характерно за община Тетевен е, че 97% от територията ѝ се състои от земеделски и горски площи. Релефът е хълмист, планински и полупланински, като територията ѝ изцяло попада в пределите на Средна Стара планина и западния рид на Предбалкана. Селищната мрежа е добре изградена, но не е териториално балансирана. Характерна е центрична структура – административното и социално обслужване, както и икономическата дейност са концентрирани в административния център – гр. Тетевен. Селата са 12 и са относително изолирани, населени са предимно с възрастни хора, които се занимават със земеделие в лични стопанства.

По отношение на **транспорта** – общината няма важно транспортно географско положение, встрани е от главни пътни артерии. Придвижването е основно с автомобили, понеже няма алтернативен транспорт като железопътна линия, което затруднява транспортните връзки на селата с административния център. Като цяло пътната мрежа не е в добро състояние. Междуселищния транспорт е частично ограничен и понастоящем към селата се движат малко на брой автобуси. Състоянието на **водоподаването** в общината е лошо. Някои от селата през пролетно-летния сезон са на режимно водоснабдяване, като най-тежко е положението в с. Глогово, където режимът обхваща повече от шест месеца в годината. Здравните услуги също са концентрирани в града, като повечето от селата разполагат с един лекар и евентуално зъболекар.

Село Галата към 2020 г. наброява 2588 жители, няма промишлени предприятия, много от жителите на селото пътуват ежедневно до други населени места, за да работят. Мъжете – предимно като строители, а жените като шивачки (в селото има два малки цеха, като продукцията е предимно на ишлеме). Градешница към 2022 г. наброява 1748 жители. В селото състоянието на уличната мрежа и тротоарите е лошо, както и състоянието на някои обществени сгради. Има недостиг на квалифицирани кадри за предоставяне на обществени ус-

луги. Глогово към 2020 г. наброява 1681 души. Констатираните проблеми в селото се изразяват в спешна нужда от ремонт на читалището, детската градина и здравната служба. Заради голямо наводнение от 2018 г., когато има жертви и множество материални щети, е нужно системното почистване на речното корито и деретата. Село Бабинци е в непосредствена близост до града, най-малкото по брой население от изследваните села – към 2022 г. наброява 275 души. В селото няма училище, няма и медицинско обслужване².

Поминък, демографски характеристики, външна миграция

Анализът на терения материал очертава няколко сфери, в които се изразява съвременният поминък на българите мюсюлмани в България, а именно животновъдство, земеделие, дърводобив и дървопреработваща промишленост, строителство – за мъже, и заетост в шивашки бизнес – за жени. Ограничен брой работни места се предлагат в държавна администрация, лечебни заведения, както и училища и детски градини. Независимо, че при българите мюсюлмани се наблюдава устойчив модел на трудова миграция, анализът върху съвременните миграционни нагласи в Тетевенско показва различни тенденции в сравнение с други региони в страната.

Селското стопанство е сред основните отрасли в икономиката на община Тетевен. Планинските и полупланински условия определят приоритетното развитие на животновъдството и по-ограничени възможности за растениевъдството. Традиционни са производството на картофи, овощарството и отглеждането на малини. Добивите през последните години от тези дейности са незадоволителни, а изкупуването на продукцията е неорганизирано и на ниски цени. Структуроопределящите отрасли са: промишленост, търговия, туризъм (ресторантьорство и хотелиерство), селско стопанство. Дър-

² За повече подробности вж. Общински план за развитие на община Тетевен за периода 2021–2027 г. <https://www.strategy.bg/FileHandler.ashx?fileId=7196> (посетено на 02.06.2022).

водобивът и дървопреработването са традиционни сектори в района. Промислеността е предимно лека. Текстилната и шивашката промишленост са по-слабо развити, изготвя се предимно продукция на ишлеме. Наблюдава се слаба инвестиционна активност, липса на работни места, несъответствие между професионална квалификация на свободна работна сила и пазара на труда. Възнагражденията в общината са по-ниски от средната годишна заплата за страната.

Механичният прираст на **населението** през последните 50 г. е отрицателен, като населението е застаряващо. За влошаване на възрастовата структура съществено допринасят мащабните емигрантски процеси, предимно сред младите възрастови групи³.

Външна миграция

За българите мюсюлмани от Тетевенско заминаването за работа извън страната се възприема като престижно както от мигрантите, така и от семействата, останали в България (Кюркчиева 2004: 39). Анализът на терения материал показва трудова миграция най-често в държави като Испания и Франция и по-рядко в Германия и Англия. Като по-ранна миграция бе определена тази в Испания – основно в градовете Алмерия (работа в оранжерии и в селско стопанство), Мурсия (работа във фабрики и в строителство) и Валенсия (работа в сферата на услугите, като чистачки, в туризма – камериерки, или за гледане на възрастни хора). Като по-късна миграция (през последните десетина години) бе определена тази във Франция. Най-много хора от селата Градешница, Глогово, Галата и Бабинци намират препитание в Централна Франция, по долината на река Лоара в общините Тур, Орлеан и Бурж. Районът е гъстонаселен и с много туристически забележителности, където лесно се намира работа в хотели и ресторанти.

Трудовата мобилност е разпространена във всички изследвани села, има сезонен характер, като най-често се осъществява ежегод-

³ Пак там.

но, в месеците, в които е възможно извършването на селскостопанска дейност. Съответно през зимата голяма част от работещите „навън“ се завръщат по домовете си. За разлика от трудовата мобилност сред българите мюсюлмани от Западните Родопи и Пиринско, където тя е полово обособена (изразяваща се в миграция основно на мъже, на възраст от 18 до около 60-годишни, повечето със средно образование, има и представители с висше образование), тук може да се каже, че този тип полово обособяване търпи промени. През последните години по-често мигрират жени заради по-големите възможности, които имат за работа в чужбина. Освен в селското стопанство, те се включват в сезонна работа в сферата на услугите в туристически дестинации, а мъжете остават да работят в България като шофьори или в строителство в близките по-големи градове. Друга особеност, която се откроява през последните десетина години, е емиграцията на цели семейства, предимно сред по-младите поколения. Първоначално те започват сезонна работа и в рамките на 5–6 години си закупуват жилища, след което изтеглят семействата си. Така трудовата мобилност прераства в емиграция. Впоследствие много от сезонно пребиваващите в региона сънародници отиват при вече устроили се там хора, които им съдействат за намиране на работа и места за живеене.

Отражение на емиграцията и мобилността върху местната общност

Анализът на изследвания, осъществени сред други мюсюлмански общности на Балканите, показва сходни характеристики с констатираните в Тетевенския регион особености. Традиционната мъжка трудова миграция сред македонци мюсюлмани – *торбешии* и сред гораните от Косово, подобно на трудовата миграция сред българите мюсюлмани, е провокирана от трайна безработица сред населението. Причините са свързани с най-вече с обитаването на икономически слаборазвит (планински) район, ниска брачна възраст,

което налага след завършване на образованието, търсене на по-висок жизнен стандарт за обезпечаване на семейството. Също така влиянието на исляма и установените традиционни норми на половото разделение в общността води до формиране на трудова джендър специфика в групата, изразяваща се в разпределяне на определени роли в семейната стратегия за оцеляване. Така традиционно жените поемат грижата за децата и домакинството, наред с това поемат селскостопанската работа и отглеждането на животните, а ролята на мъжете е свързана с печелене на средства, които впоследствие се влагат в ремонти, строеж или закупуване на нов имот и др. Също така според традиционните норми в исляма синовете поемат грижата за своите родители, което налага допълнителен ангажимент към тях, както и към по-малките братя и сестри (Маева 2010: 155–181). При *гораните* семейството на гурбетчията остава в дома на свекъра и свекървата, като грижите за съпругата му поемат братята и неомъжените сестри (Марков 2019: 159).

Подобни нюанси на изброените по-горе характеристики се наблюдават и сред българите мюсюлмани в Тетевенско, но докато в миналото семейните отношения са били строго регламентирани от традиционните и религиозните норми, то в съвременното се наблюдават редица промени. Причините са от различно естество и са свързани най-вече с процесите на модернизация, които се наблюдават в съвременното. В поколенията, родени след 1950 г., липсва религиозна обвързаност, също така е много малък процентът на хората, възстановили мюсюлманските си имена след 1989 г. (Кюркчиева 2004: 67–78). Ако в миналото контактът извън групата се е характеризирал с известна консервативност по отношение на трайната мобилност, нещо характерно и за българите мюсюлмани от Югозападна България⁴, за Тетевенския край може да се каже, че все повече мла-

⁴ С изключение на село Кочан, Благоевградска област, където след 2000 г. много от хората получават зелени карти. В Америка те се установяват в щатите Пенсилвания и Ню Джърси, като по думи на респонденти към днешна дата броят им надхвърля 1200 души (Шопова 2022: 82–83).

ди семейства емигрират заедно с децата си. Това повлиява *демографските процеси* и ускорява застаряването, като дава отражение както върху възпроизводството на населението, така и върху реализирането на трудовия потенциал.

Средногодишно населението на община Тетевен за периода 2015–2019 г. вследствие от миграцията намалява с около 132 човека, като се наблюдава интензивна външна миграция. Това оказва силно влияние върху пазара на труда. Ограничените инвестиции водят до ниски доходи и ограничени възможности за заетост. В малките населени места почти няма капиталовложения и липсват форми на индустрия. Нараства недостигът на квалифициран труд. Друга неблагоприятна тенденция е увеличаване броя на напуснали образователната система ученици – средно 20 деца и младежи отпадат от образователната система всяка година. Съответно това нарушава целостта на образователния процес и води до наличие на маломерни паралелки, обособяване на защитени училища или дори до закриване на учебни заведения⁵.

Влияние на трудовата миграция върху семействата, останали в България

По-голяма част от изработените в чужбина средства се инвестират в България, като повече от 80% от останалото в страната население се издържа изцяло от роднините, работещи извън страната. Благодарение на тези средства семействата обзавеждат домовете си или предприемат ремонти, както и строеж на нови къщи. Например, в с. Галата съществува нов квартал с изцяло новопостроени жилища от местни, които работят в чужбина. Освен в изследваните села, се-

⁵ За повече подробности вж. Стратегия за развитие на образованието в община Тетевен за периода 2022–2026 г. https://teteven.bg/images/documents/obs/%D0%A1%D0%A2%D0%A0%D0%90%D0%A2%D0%95%D0%93%D0%98%D0%AF_%D0%97%D0%90_%D0%9E%D0%91%D0%A0%D0%90%D0%97%D0%9E%D0%92%D0%90%D0%9D%D0%98%D0%95%D0%A2%D0%9E.pdf (посетено на 20.06.2022).

мействата купуват имоти в градовете Тетевен, Ловеч и Плевен, а в последните години и във Велико Търново. Поради липса на гимназиална степен на обучение в селата от Тетевенския регион, често тези апартаменти са предназначени за продължаващите средното си образование деца. Въпреки, че според респондентите ми припечелените средства по-рядко се влагат в образование, все по-голям е процентът на деца, завършили висше образование.

Сезонно пребиваващите в чужбина жители на селата се завръщат в България основно през зимните месеци, а трайно уседналите се прибират в рамките на отпуските си през лятото (август) и по-рядко за празнуване на празници от религиозния календар като байрами например. Задължително обаче е завръщането при празнуване на семейни празници – сватба, сюнет и при смърт на член от семейството. Често мигрантите подпомагат реализирането на големия събор в Галата или при закупуването на животни за селищните курбани, които се колят по време на байрамите.

Семействата общуват интензивно и сравнително често. В повечето случаи се взимат общи решения, засягащи семейни дела или такива, свързани с подрастващото поколение. Въпреки това се наблюдават нарушения в семейната единица. За разлика от българите мюсюлмани в Западните Родопи и Пиринско, където не се срещат разтрогнати бракове, тук може да се каже, че това е често явление. Като основна причина се изтъква по-продължителното отсъствие на жените в семействата, което води освен до отчуждаване, но и до липса на традиционно възпитание у подрастващите, което по правило в общността се предава от жените в семейството. Чести са случаите на отпадане на деца от образователната система, ранни бракове, както и незачитане на родителите като авторитети. Друг проблем е ранното привикване на децата към по-висок стандарт на живот, получен „наготово“, който често води от една страна до липса на желание за реализация и намиране на работа, а от друга – до формиране на мигрантски нагласи като единствен вариант за справяне с действителността в съвремието. Липсата на мотивация у младото

поколение, както и отсъствието на членове от семействата в определен период от годината води и до замиране на традиционни отрасли в поминъка на местното население като животновъдство например. Отношението към родителите се изразява в непрестанна грижа, за това и не се срещат случаи на изоставени възрастни хора.

В процеса на проучването не констатирах инвестиране в облагородяването на обществени пространства, нито в строеж на храмове, каквито например бяха описани в селища, населени с българи мюсюлмани от Западните Родопи и от Пиринския край (Шопова 2022: 87–88). В изследваните села, а и в цялата община Тетевен, единствено в Галата има действаща джамия, която е в окаяно състояние и се използва много рядко – най-вече по байрамите. Джамия е съществувала в Градешница, дори една от махалите в селото се нарича „Джамията“, но при наводнение част от сградата е разрушена и впоследствие не е възстановена.

През изминалите две години, вследствие пандемичните мерки, свързани с COVID 19, се наблюдава трайно завръщане на емигранти сред местното население. Причините са свързани с липсата на работата и ограниченията за придвижване, както и с нежелание за ваксинация. Поради това голяма част от паричния поток секва, което води до ограничаване на възможностите, както и до трудности в покриването на банкови кредити и в посрещането на елементарни нужди. Според респондентите ми явлението е временно, защото заради инфлацията и войната в Украйна емиграционният поток към вече познатите дестинации отново се засилва.

Обобщения

Трудовата миграция при българите мюсюлмани от Тетевенско има сезонен характер, но за разлика от същата при българите мюсюлмани от Югозападна България, където тя е полово обособена – мигрират основно мъже, тук е значителен броят на жените, които успяват да се реализират извън страната. Животът в чужбина рядко

е дългосрочен, но все повече са случаите на емиграция, което повлиява демографските процеси в разглеждания регион, изразяващи се в отрицателен механичен прираст, липса на работна ръка, нужна за реализиране на сериозни инвестиции и отмиране на традиционни отрасли, характерни за поминъка на населението в региона. Семейната единица е неустойчива и разводите са често явление. По-продължителното отсъствие на жените в семействата води до липса на традиционно възпитание у подрастващите. Трудовата миграция повлиява и образователните нагласи сред по-младото поколение, изразяващо се отпадане от образователната система, липса на желание за реализация и формиране на мигрантски нагласи. Припечелените средства се инвестират основно в България, най-вече за закупуване на имот или за реновиране на вече съществуващ такъв.

Социално-икономическата ситуация в страната е динамичен процес, който постоянно променя нагласите в миграционната култура на населението. Възможно е в по-късен етап да се регистрират различни от описаните тук характеристики в трудовата мобилност на българите мюсюлмани от Тетевенския край. В множеството проведени разговори респондентите ми изразяват своята убеденост, че живеят в едно от най-красивите кътчета на България и че развитието на туризма, инвестирането в подобряване на инфраструктурата, организирането поне на още един административен център биха способствали за преодоляване изолацията на селата, както и това в общината да се привлекат работници от други краища на България. Това би спомогнало за повишаването на жизнения стандарт, което пък от своя страна би върнало хората по родните им места. Нещо, което се надявам някой ден самата аз да констатирам на терен.

Литература

Карамихова, Маргарита 2003: Емиграцията от Родопите – нов феномен или временен отговор в периода на криза. – В: *Да живееш там, да се сънуваш тук – емиграционни процеси в началото на 21 век*. София: Международен център за изследване на малцинствата и културните взаимодействия, 23–108. [Karamihova, Margarita 2003: Emigratsiyata ot Rodopite – nov fenomen ili vremenен otgovor v perioda na kriza. – In: *Da zhiveesh tam, da sanuvash tuk – emigratsionni protsesi v nachaloto na 21 vek*. Sofia: Mezhdunaroden tsentar za izsledvane na maltsinstvata i kulturnite vzaimodeystviya, 23–108].

Кюркчиева, Ива 2004: *Светът на българите мюсюлмани от Тетевенско – преход към модерност*. София: IMIR [Kyurkchieva, Iva 2004: *Svetat na bulgarite myusyulmani ot Tetevensko – prehod kam modernost*. Sofia: IMIR].

Маева, Мила 2010: Процеси на трудова мобилност и емиграция на македонците мюсюлмани (торбешии) към страните от Централна и Западна Европа. – В: П. Христов (съст). *Балканската миграционна култура: исторически и съвременни примери от България и Македония*. София: Парадигма, 155–181 [Maeva, Mila 2010: Protsesi na trudova mobilnost i emigratsiya na makedontsite myusyulmani (torbeshi) kam stranite ot Tsentralna i Zapadna Evropa. – In: P. Hristov (ed.). *Balkanskata migratsionna kultura: istoricheski i savremenni parametri ot Bulgariya i Makedoniya*. Sofia: Paradigma, 155–181].

Марков, Ивайло 2019: Емоции и семейни отношения в условията на транснационална миграция. Случаят с гораните в Косово. – *Българска етнология*, 152–169 [Markov, Ivaylo 2019: Emotsii i semeyni otnosheniya v usloviyata na transnatsionalna migratsiya. Sluchayat s goranite v Kosovo. – *Bulgarska etnologiya*, 152–181].

Общински план за развитие на Община Тетевен за периода 2021–2027 г. [Obshtinski plan za razvitie na Obshtina Teteven za perioda 2021–2027 g.]. <https://www.strategy.bg/FileHandler.ashx?fileId=7196> (посетено на 02.06.2022).

Троева, Евгения, **Григоров**, Валери 2003: Гурбетчийството в Родопите – минало и настояще. – В: *Да живееш там, да се сънуваш тук – емиграционни процеси в началото на 21 век*. София: Международен център за изследване на малцинствата и културните взаимодействия, 109–123

[Troeva, Evgeniya, Grigorov, Valeri 2003: Gurbetchiystvoto v Rodopite – minalo i nastoyashte. – In: *Da zhiveesh tam, da sanuvash tuk – emigratsionni protsesi v nachaloto na 21 vek*. Sofia: Mezhdunaroden tsentar za izsledvane na maltsinstvata i kulturnite vzaimodeystviya, 109–123].

Хинкова, Соня 2017: Съвременната икономическа миграция на българските мюсюлмани. – В: *Миграциите и Балканите от древността до наши дни*. Балкани, 6.1, 66–77 [Hinkova, Sonya 2017: Savremennata ikonomicheska migratsiya na bulgarskite myusyulmani. – In: *Migratsiite na Balkanite ot drevnostta do nashi dni*. Balkani, 6.1, 66–77].

Христов, Петко 2012: Гурбет и идентичност (по материали от Западна България, Източна Сърбия и Западна Македония). – *Социологически проблеми*, 1–2, 186–202 [Hristov, Petko 2012: Gurbet i identichnost (po materialy ot Zapadna Bulgaria, Iztochna Sarbiya i Zapadna Makedoniya). – *Sotsiologicheski problemi*, 1–2, 186–202].

Христов, Петко 2010: Балканският гурбет – традиционни и съвременни форми. – В: П. Христов (съст.) *Балканската миграционна култура: исторически и съвременни примери от България и Македония*. София: Парадигма, 11–27 [Hristov, Petko 2010: Balkanski gurbet – tradistionni i savremenni formi. – In: P. Hristov (ed.) *Balkanskata migratsionna kultura: istoricheski i savremenni parametri ot Balgariya i Makedoniya*. Sofia: Paradigma, 11–27].

Шопова, Бехрин 2022: Да отидеш „на кяр“/„навън“ – сезонна трудова мобилност сред българи мюсюлмани от Югозападна България. Икономически, социални и културни последици върху останалите в България близки и роднини. – В: Маева, Мила, Христова, Мина (съст.). *Културни и социални последици от емиграцията върху българското общество (ОСТАНАЛИ)*. Сборник с научни статии. София: Парадигма, 77–95 [Shopova, Behrin 2022: Da otidesh na „kyar“/“navan” – sezonna trudova mobilnost sred bulgari myusyulmani ot Yugozapadna Bulgaria. Ikonomicheski, sotsialni i kulturni posleditsi varhu ostanalite v Balgariya blizki i rodnini. – In: Maeva, Mila, Hristova, Mina (ed.). *Kulturni i sotsialni posleditsi ot emigratsiyata varhu bulgarskoto obshtestvo (OSTANALI)*. Sbornik s nauchni statii. Sofia: Paradigma, 77–96].

Savova, R. 2019: Costs of Bulgarian Labour Migration and Labour Mobility: Challenges and Opportunities. – *Journal of Frontier Studies* 4.2, 410–430.

Hristov, Petko 2008: Trans-Border Exchange of Seasonal Workers in the Central Part of the Balkans (19th–20th Century). – *Ethnologia Balkanica* 12, 215–230.

Бехрин Шопова
Българска академия на науките
Институт за етнология и фолклористика
с Етнографски музей
ул. „Московска“ 6А
1000 София, БЪЛГАРИЯ
behrin.shopova@iefem.bas.bg

Behrin Shopova
Bulgarian Academy of Sciences
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum
6A Moskovska St
1000 Sofia, BULGARIA
behrin.shopova@iefem.bas.bg



Сн. 1. Джамията в с. Галата



Сн. 2. Центърът на с. Галата



Сн. 3. „Учкур“, с. Глогово



Сн. 4. Село Глогово

ПЪТУВАЩА ИЗЛОЖБА „НЕПОЗНАТИТЕ“

Проф. д-р Емилия Константинова
АМТИИ „Проф. Асен Диамандиев“ – Пловдив

Уважаема г-жо Ректор, скъпи гости, колеги,

Днес за пореден път в АМТИИ „проф. Асен Диамандиев“ се провежда събитие, което събира не само научната и творческата общност, но и представители на етнически, етнографски и лингвистични групи. **Фотоизложбата**, която е представена тук е част от тазгодишния четвърти по ред Културен семинар „НЕПОЗНАТИТЕ“, посветен на дунавските власи, гагаузи и татари.

Макар и малки групи, именно на тях дължим културното многообразие в Европа, залегнало във фундаменталния европейски културен принцип „Единство в многообразието“. Но как да следваме това мото, освен чрез опознаването именно на малобройни групи, изграждащи нашата европейска идентичност. Ние днес сме свидетели на глобализационните процеси, за съжаление свързани и с негативната страна на културното унифициране. Затова опазването на ценностните системи на различните общности е от изключително важно значение. И ние трябва да приветстваме такива важни инициативи, като Културния семинар „НЕПОЗНАТИТЕ“, който е важен форум да се чуе „гласът на непознатите“, да се изведат проблемните области за тяхното съхраняване и опазване, защото познаването, разбирането, комуникацията, толерантността ни сближава, обединява и сплотява. **Заповядайте и разгледайте тези изключителни документални снимки**, любезно предоставени от екипа на Сдружение „НЕПОЗНАТИТЕ – ПЛОВДИВ“, от архивите на Регионалните музеи на Пловдив, Варна и Видин, от дигиталните архиви на Ин-

ститута по етнология и фолклористика с Етнографски музей при Българска академия на науките, от Регионален етнографски музей – Пловдив, както и от лични архиви на изследователи, учени и теренисти. В тези фотоси ще видите изключително редки запечатани кадри, запазили автентичния бит, фамилната гордост, традиционните обичаи, спецификите на тези общности.

На добър час и успех на организаторите и партньорите на Форум!

Концерт „НЕПОЗНАТИТЕ“

В концерта към Четвъртото издание на Културен семинар „НЕПОЗНАТИТЕ“ 2022 се включиха състави, които представиха вокални, инструментални и танцови практики на дунавските власи, татарите и гагаузите. Към тях се присъединиха и групите, които заради ограниченията, наложени покрай пандемията от Ковид – 19, нямаха възможност да участват във форума през 2020 г. Концертът се реализира с подкрепата на Национален фонд „Култура“, Холдинг КЦМ 2000 Груп, много спомоществатели и съмишленици. Участието на съставите в семинара бе подпомогнато и от Общините Никопол, Гулянци, Мизия, Гоце Делчев, Бяла Слатина, Аксаково, Котел и Вълчи Дол. Сърдечно благодарим за доверието и подкрепата и ще се радваме на продължаващи и дълготрайни партньорства!

1. Фолклорна група при НЧ „Петър Парчевич – 1927“, с. Асеново, общ. Никопол, с ръководител Мария Иванова

Групата за автентични танци и изворен фолклор поддържа фолклорните традиции на село Асеново. Освен традиционните хорà на банатските българи, участниците във формацията изпълняват и популярни хорà като „Лесата“, „Дунавското хоро“, „Глорията“, „Елениното“ и „Правото хоро“. В групата участие взимат асеновчани на различна възраст. Съставът се изиявя на местни, регионални и национални форуми и фестивали.

2. Танцов състав „Палкенче“, с. Бърдарски геран, общ. Бяла Слатина, с ръководители Маргарита Тошкова и Ирина Босилкова.

Танцов състав „Палкенче“ е представителен танцов състав на банатските българи в България. Основан е преди повече от 80 години към НЧ „Съединение 1923“, с. Бърдарски геран, общ. Бяла Слатина. Репертоарът на „Палкенче“ включва автентични банатски

хорà и танци. През годините танцовият състав участва в много престижни местни, национални и международни фестивали и заема призови места. Художествени ръководители на състава са г-жа Маргарита Тошкова, банатска българка и хореограф с дългогодишен опит в гр. Русе и Ирина Босилкова, председател на НЧ „Съединение 1923“.

3. Фолклорна група „ШОЛПАН“ от с.Царев брод, общ. Шумен, с ръководител Ина Симеонова.

Фолклорна група „Шолпан“ от с. Царев брод, общ. Шумен представя местния фолклор на татарската общност у нас. Съставът се състои от представители на общността, които съхраняват локалната памет на населението от този регион. Фолклорна група „Шолпан“ участва в редица фестивали, форуми и събори на територията на България и Турция.

4. Фолклорна формация Брезничанки, с. Брезница, общ. Гоце Делчев, с ръководител Салих Буковян.

Фолклорна формация „Брезничанки“ е създадена през 2016 г., състои се от две отделни групи – женска и мъжка. И двете групи представят традиционен фолклор от село Брезница. Съставът е носител на множество отличия и награди от фестивали в България и чужбина, като сред най-престижните са: 1-во място в категория „автентичен фолклор“ от 13-я Международен фолклорен фестивал „Малешевко пее и танцува“ 2016 г.; участие в Първи международен фестивал на изкуството на Бакши, гр. Термез, Р Узбекистан (2019 г.); наградата „Златна брадва“ в категория Автентичен фолклор от 51-я международен фестивал за високопланински фолклор в гр. Закопане, Р Полша (2019 г.); Първо място за дуета Анифе Бекташ и Вайда Алим както и Диплом за съхраняване на традиционния инструментален стил на Салих Буковян на международния конкурс за инструменталисти и певци на името на Владислав Требуна-Тутки в гр. Закопане.

5. Женска певческа група за автентичен фолклор „НАНИЗ“, с. Червенци, общ. Вълчи дол, с ръководител Янка Колева.

Женска певческа група „НАНИЗ“ изпълнява песни и хора, характерни за с. Червенци, общ. Вълчи дол, обл. Варна. Съставът е лауреат на Четирнадесетия национален Петропавловски събор на народното творчество (2017 г.); два златни медала от Фолклорен фестивал „Фолклорен извор“ с. Царевец, общ. Свишов (2018 г.); златен медал от „Българите – преселници от северна Добруджа“ (2018 г.); бронзов медал от „Празник на хляба“ с. Ресен общ. В. Търново (2021 г.) и много дипломи и плакети.

6. Фолклорна група за изворен фолклор, с. Генерал Кантарджиево, общ. Аксаково, с ръководител Петка Димитрова.

Фолклорна група за изворен фолклор, при НЧ Отец Паисий 1941 г. с. Генерал Кантарджиево, общ. Аксаково, изпълнява местни песни на гагаузкото население от този регион. Групата има редица изяви и международни участия в Украйна, Турция, в национални, общински и местни форуми. Носител е на множество дипломи и награди.

7. Вокална група „Милковчанка“, с. Милковица, общ. Гулянци, с ръководител Галя Кръстева.

Вокална група „Милковчанка“ при НЧ „Иван Вазов 1928“ – с. Милковица, общ. Гулянци е създадена през 70-те години на XX в. Лауреат е от X-ти Национален събор за народно творчество в гр. Копривщица – 2010, както и носител на първо място и Златен Орфей в Международен фестивал в гр. Китен. Ръководител на Вокална група „Милковчанка“ от 2005 година и до сега е Галя Кръстева Кокорска – професионален изпълнител, вокален педагог и преподавател по народно пеене. Реализира множество записи в БНР, БНТ, РТЦ Русе. Дългогодишен солист и помощник диригент на хора на Северняшкия ансамбъл за народни песни и танци „Иван Вълев“, гр. Плевен.

8. Танцов състав за стари обичаи и изворен фолклор „Сърбеница“, при НЧ Пробуда 1927 г., с. Софрониево, общ. Мизия, с ръководител Офелия Спасова

Танцовият състав за стари обичаи и изворен фолклор „Сърбеница“, при НЧ Пробуда 1927 г., село Софрониево, общ. Мизия поддържа и представя местните традиции на влашката общност от региона, които представя на различни международни, национални и локални събития и форуми. Танцовият състав „Сърбеница“ е носител на множество награди, дипломи за отлично представяне, както и е неколнократен лауреат и носител на златно отличие от Националния събор Копревщица, включително и от 2022 г.

9. Група за изворен фолклор при НЧ „Възраждане“, с. Ябланово, общ. Котел, с ръководител Фатме Чобанова

Фолклорната група към НЧ „Възраждане“ е създадена през 2000 г. В състава ѝ се изявяват инструменталисти и певци. Като самостоятелно звено съществува и група от танцьори. Групата има изяви в страната и чужбина – Турция, Румъния и др. Тя е носител на награди от различни регионални и национални форуми и срещи – Първо място в гр. Варна, гр. Дулово, гр. Сливен. Групата за изворен фолклор изпълнява предимно турски песни.

В рамките на семинара бе представен и документален филм, посветен на погребалната и поменална обредност на дунавските власи **„ХОРО МЕЖДУ ДВА БРЯГА“, реж. Екатерина Минкова.**

„... Интересът ми към ритуалите, хората и бита във Видинско се събуди отдавна, някъде около 2005 г. Тогава работех като сценарист и режисьор в етнографското предаване „Ритуал и музика“ в БНТ. Помня, че бяхме в командировка в региона и за първи път видях гробището в село Раброво, осеяно с украсените с цветна вълна

плодни дръвчета, наречени „пом”. Гледката беше сюрреалистична, с наситена светлина и бои в късната пролет. Тогава бяхме отишли по друг повод – да снимаме предаване за цветето *росен*, и се качихме с деца от село Градец до скалния Алботински манастир.

По-късно се натъкнах на статия за хорото на мъртвите в околностите на манастира и започнах да търся информация по темата. Обърнах се към етнографите, които познавах покрай работата си. Те ме насочиха и свързаха със своите колеги във Видин – д-р Сашка Бизеранова и Десислава Божидарова. Заминах със собствени средства на проучване. Бях взела и малка непрофесионална камера с идеята да мога да направя кадри, които да подкрепят аргументите и желанието ми да направя такъв филм, да насочат вниманието към региона и уникалността на обредните практики там. За съжаление, не срещнах отклик. Наближаваше Великден, 2013 г. Събрах екип от съмишленици – операторът Борислав Георгиев и звукооператорът Юлиан Димитров, и решихме да заминем със собствени средства, за да документираме поне част от ритуалния цикъл около Великден. С помощта на д-р Сашка Бизеранова и Десислава Божидарова от РИМ – Видин и на хората от село Косово, които се превърнаха в основни герои на сюжета ни, успяхме да заснемем доста от онова, което ни трябваше. И все пак... не стигаше за цял филм.

Няколко поредни години кандидатствахме в Националния филмов център и на сесиите за документални филми в БНТ, но за съжаление не успяхме да получим субсидия. Едва през 2020 г. Национален фонд „Култура” направи програма за свободни артисти „Творчески инициативи”, като възможност за реализиране на проекти в кризата около пандемията. Така идеята за документален филм „Хоро между два бряга” спечели малка субсидия, с която да бъде дозаснет и монтиран. Междувременно хорото на Алботинския манастир вече беше спряло да се случва, изместено от новосъздаден фестивал...”

Изложба с дегустация „От кухнята на нашите сънародници“

По време на семинара участниците и гостите имаха възможност да опитат ястия и храни, традиционни за кухнята на отделните общности. Гостуващите групи бяха подготвили за кулуерна дегустация качамак, влашка саламура, жътварски таратор, баница с месо, лютика, ашуре, хляб с лук (лучник), ошав, солени, печени яйца, просеник, пълнени чушки с боб и други храни.

В рамките на семинара бяха показани празнични носии и вещи от традиционния бит на дунавските власи, татари и гагаузи – част от колекциите на Сирхан Мустафов, Илонка Станкова, Радослав Радков и Славян Стоянов (директор на „История в Шевици“ и Фестивал на „Шевицата“ гр. Варна), които бяха представени от майстора на тъкани и шевици Стоян Маринов.

В рамките на дефилето бяха изложени и експонати от архивните фондове на Регионален исторически музей гр. Варна, които бяха представени от Светлозара Колева.



QR-код

Концерт „НЕПОЗНАТИТЕ 2022“



В своето четвърто издание научният форум събира автори от различни изследователски области на хуманитарното знание, от български и чуждестранни академични и музейни институции. Техният широк изследователски поглед разкрива интересни страни от многообразието в културата, традициите, поддържането на идентичност на етнически и конфесионални общности, живеещи в България, в контекста на съвременния живот и желанието за взаимно опознаване и контакт....

... Пъстрата мозайка от знания за малко познати общностни култури ще продължава да се подрежда и допълва и занапред. Със своята разнообразна тематика, богатата информативност, аналитичност и високо изследователско равнище, сборникът НЕПОЗНАТИТЕ има качествата да привлече читателско внимание както в специализираните среди, така сред широк кръг любознателни читатели.

доц. д-р Наталия Рашкова

Сборникът представя 18 автори, които са взели участие в научния семинар „НЕПОЗНАТИТЕ“, 30.09 – 01.10.2022 Пловдив. Негова цел е да покаже културните практики на общностите, с които живеем, но не винаги знаем подробности, които стоят в основата на тяхната идентичност. Погледът към тях дава възможност да се преодолеят стереотипите в мисленето и отношението към другите, а също и, сравнявайки се с тях, да осъзнаем кои сме ние. Това е едно сериозно занимание, което ни дава инструментите да градим мостове, да се водим от любопитството към различията и да обогатяваме собствения си живот с нов опит и преживявания.

доц. д-р Красимира Кръстанова

ЕКИПЪТ НА НЕПОЗНАТИТЕ

Зоя Микова
Бехрин Шопова
Стоян Антонов
Диляна Курдова
Тихомир Радев
Таня Върбева
Мартин Петков

Културен семинар НЕПОЗНАТИТЕ 2022

Сборник доклади и статии

Българска, първо издание

Съставители:

Зоя Микова

Бехрин Шопова

Стоян Антонов

Рецензенти:

Доц. д-р Наталия Рашкова

Доц. д-р Красимира Кръстанова

Дизайн на корицата:

Здравко Вангелов

Предпечатна подготовка и оформление
АСТАРТА, e-mail: astarta.publ@gmail.com

Формат 60/84/16

Печатни коли 21



THE UNKNOWN

Cultural

seminar

Plovdiv
2022

30.09
01.10

*This project have been realized with finantial support of National found Culture by program
PROGRAM FOR THE RESTORATION AND DEVELOPMENT OF ORGANIZATIONS IN THE FIELD OF AMATEUR CREATIVITY
and with support of*



Национален
фонд
„Култура“

