

Зоя Микова

ТРАДИЦИОННИ ПРАКТИКИ И МУЗИКА НА ЕТНИЧЕСКИТЕ ОБЩНОСТИ В ГРАД ПЛОВДИВ



Академична
библиотека



АКАДЕМИЯ
ЗА МУЗИКАЛНО,
ТАНЦОВО И
ИЗОБРАЗИТЕЛНО ИЗКУСТВО
„ПРОФ. АСЕН ДИАМАНДИЕВ“
ПЛОВДИВ

Настоящият текст е защитен публично като дисертационен труд на 19 октомври 2015 г. към катедра „Теория и история на музиката“ при Академия за музикално, танцово и изобразително изкуство „Проф. Асен Диамандиев“ – Пловдив пред научно жури в състав:

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

Доц. д-р Венцислав Димов – Институт за изследване на изкуствата при Българска академия на науките/ Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Проф. д-р Костадин Бураджиев – Академия за музикално, танцово и изобразително изкуство „Проф. Асен Диамандиев“ – Пловдив

Доц. д-р Наталия Рашкова – Институт за етнография и фолклористика с Етнографски музей при Българска академия на науките

Доц. д-р Мануела Бончева – Национална музикална академия „Проф. Панчо Владигеров“, София (научен ръководител)

Тази книга се издава по проект „Академични издания“ 2022 по договор 05-22/15.03.2022 г. с ръководител доц. д-р Весела Казашка и се реализира със средства от субсидията за научната и художествено-творческата дейност на преподавателите и студентите в Академия за музикално, танцово и изобразително изкуство „Проф. Асен Диамандиев“ – Пловдив.

Не е за продажба!

За корицата е използвана снимка – Изглед от Пловдив (неизвестен автор) 1908 г.

© Зоя Илийчева Микова – автор, 2022

© Симеон Паунов – рисунка на корицата, 2022

© Александър Гьошев – дизайн на корицата, 2022

© АСТАРТА – графично оформление, 2022

© АМТИИ „Проф. Асен Диамандиев“ – Пловдив

ISBN 978-619-7682-09-0 (print)

ISBN 978-619-7682-10-6 (online)



АКАДЕМИЯ ЗА МУЗИКАЛНО, ТАНЦОВО И ИЗОБРАЗИТЕЛНО
ИЗКУСТВО „ПРОФ. АСЕН ДИАМАНДИЕВ“ – ПЛОВДИВ

Зоя Микова

**Традиционни практики и
музика на етническите общности
в град Пловдив
(арменци, евреи, турци, роми)**

ПЛОВДИВ
2022

На Стоян, Момчил и Дойчин

Съдържание

УВОД.....	7
ОБЗОР НА ПУБЛИКАЦИИТЕ ПО ТЕМАТА.....	10
ГЛАВА ПЪРВА. Град Пловдив. Теренна ситуация: респондентите в пространствата на града. Изследователска методология	29
I.1. Географски и исторически сведения за град Пловдив	29
I.2. Етническото многообразие – общности, майчин език, религия, образование, организации и институции	31
I.3. Теренна ситуация.....	53
I.4. Изследователска методология	65
I.4.1. „Влизане“-то на различния в територията на общностите. Представяне и въвеждане в етническата група.....	67
ГЛАВА ВТОРА. Традиционни практики на етническите общности в град Пловдив	78
II.1. Календарни практики.....	82
II.1.1. Категория НАЧАЛО.....	85
II.1.2. Религиозни практики	100
II.1.3. Категория ДВИЖЕНИЕ	110
II.1.4. Категория КРАЙ.....	118
II.1.5. Категория НАДЕЖДА (ПРЕХОД)	122
II.2. Семейни практики.....	128
II.2.1. Родилни практики.....	128
II.2.2. Сватбени практики	131
II.2.3. Погребални практики.....	140
ГЛАВА ТРЕТА. Музиката на етническите общности	153
III.1. Музикално-културна среда в града	153
III.2. Музиката на етническите общности	162
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	200
ЕПИЛОГ	204
ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА.....	206
ИЗПОЛЗВАНИ СЪКРАЩЕНИЯ.....	236
ПРИЛОЖЕНИЯ.....	237

Уважаеми читателю,

Този текст е резултат от работата по темата на дисертационния ми труд. Отдавна исках да го превърна в книжно тяло, но все ме застигаха други задачи. Части от него са публикувани в различни научни издания през периода на обучението ми и малко след това. От времето на моето проучване някои обстоятелства се промениха, но искрено се надявам да продължа наблюденията и документирането, и в бъдеще да имам възможността да отразя процесите и явленията, на които днес сме свидетели.

Най-цените неща, които получих по време на работата по темата, са личните и професионални контакти и приятелства. И макар че някои от хората, които допринесоха за създаването на този материал, вече не са сред нас, се обръщам с благодарност към всички мои информатори, че споделиха своя опит, спомени и лични истории с ясното знание и разбиране за важността на работата ми.

С най-голяма обич посвещавам този текст на моето семейство – Стоян, Момчил и Дойчин, като им благодаря за търпението, за всички моменти, в които неотлъчно подкрепяха и подпомагаха заниманията ми, и го преживяха с мен.

Благодаря Ви!

От автора

УВОД

„... Само в другите хора човек може да види себе си...“

Гьоте

Интересът на хората към „чуждия свят“ е древен и присъства в културите на всички общества, а в развитието на човечеството той се проявява в различни форми на познание, методи на описание и интерпретации. Този непрестанен стремеж на човека да опознае „Другия“, „Различния“ следва своя път и до днес и логично води до едно от най-големите завоевания на хората – приносът в обществознанието и хуманитарните науки.

На фона на разрастващата се световна глобализация всяка националност цели да изпъкне със своята индивидуална културна идентичност. В европейски план заложеното „единство в многообразието“ все повече ни задължава да познаваме онези, които определяме като „чужди“, „далечни“, „различни“ – онези, на които поставяме предварителни етикети. Ние, българите, често определяме себе си като толерантна нация, търпима към различните от нас по цвят, пол, вероизповедание, етническа принадлежност и т.н., но независимо от това рядко се стремим да ги опознаем.

Мотивацията за работа и интересът ми по темата за „различните“, които ни заобикалят и съжителстват с нас, датира от студентските ми години в Академията за музикално, танцово и изобразително изкуство – Пловдив. Обучението по „Сравнително етномузикознание“ и сбитата информация за фолклора на балканските народи провокираха въпроси, на които продължих да търся отговори и след дипломирането си през 2001 г. В повод се превърна и дългогодишната ми работа в обкръжението на арменци, а също – възможността да музицирам заедно с представители на ромската етническа група, както и пряко да участвам в различни традиционни практики на общността. Незнанието за „Другия“ и непознаването на „Различния“ до мен на работното място дадох поредния тласък на търсенията ми в тази посока. Благоприятна почва за това се оказаха обособените етнорелигиозни общности на арменци, евреи, турци и цигани¹,

¹ В текста „ром“ (ромски, ромска музика) и „циганин“ (цигански, циганска музика) се използват едновременно и като синоними.

които живеят в обкръжението на българското мнозинство и имат дългогодишно съжителство в рамките на град Пловдив. Разглеждането на традиционните им практики² и музиката, която ги съпровожда, подпомага откриването на пресечни точки в действията на изброените общности. Едновременно с това в текста се представя съвременното им битуване и проекции в условията на световна глобализация. В изследването се търсят и отговори на въпросите: Дали съществува обща идея (смисъл/и) в традиционните практики на наблюдаваните етнорелигиозни общности?; Налични ли са сходства между практиките им, в действия, ритуали, музикален материал и т.н.?; Каква е съдбата на традиционните практики и съпровождащия ги музикален материал при изследваните групи в град Пловдив?; Наблюдава ли се асимилирането на различните моменти от традиционните практики на етнорелигиозните общности в града от страна на българския етнос в качеството му на мнозинство?

Разкриването на отговорите на поставените въпроси се реализира посредством провеждане на многобройни срещи, разговори и интервюта с представители на различните етнически групи в периода 2010 – 2014; чрез събиране, нотиране и анализ на музикален материал (песенен и инструментален); чрез откриване мястото на музиката в традиционните практики, както и представянето на общите символи, действия и тяхното значение за етнорелигиозни общности. В изложението едновременно се проследяват два типа връзки: първият вид е в рамките на етническата общност и се простира по оста **минало – настояще**, а вторият търси външните допирни точки на комуникация между общностите чрез откриването на сходства в традиционните практики на една етническа група с другите общности.

Отправна точка в изследването са годините след Освобождението и началото на XX в., а границите му се простират до наши дни. Именно поради честотата на социални, икономически, политически и културни събития, значими не само за град Пловдив, но и в национален план, настоящата разработка има многопластов характер. Изследването разглежда състоянието на отделни обществено-икономически и социално-психологически процеси и явления в техния социокултурен контекст и едновременно с това търси причините за въздействието, което те оказват върху традиционните практики – Как? Защо? По какъв начин?

Предложеният текст е интердисциплинарно изследване, реализирано на основата на първо емпирично проучване върху традиционните практики и музика на етническите общности на арменци, евреи, турци и роми в град Плов-

² В текста „традиционни практики“ и „традиционни празници“ си използват едновременно и в частност като синоними.

див. По време на работата са използвани различни емпирични методи и подходи за набиране на теренен материал, който в текста е изследван теоретично, чрез осъществени анализ и оценка на получената информация. Паралелно в хода на проучването са използвани източници от различни области на познанието, които целят поостигане на изчерпателност върху разглежданата проблематика.

Разкриване на общите смисли и близки моменти в традиционните практики и музика на етническите общности способства за осъзнаване на предубедената „Другост” (далечното) като „Свое” – близко, а също и за съхранение на фолклорен и музикален материал от етнокултурните групи в Пловдив.

ОБЗОР НА ПУБЛИКАЦИИТЕ ПО ТЕМАТА

Със своята колоритност и изобилие проучванията на етнорелигиозни общности привличат вниманието за изследователска дейност на учени от редица науки. През последните години етномузиколозите се насочват към още по-детайлното разкриване на другостта, очертаване на межкултурното влияние и противопоставянето на Свое – Чуждо.

Отдавна е известен фактът за съвместното съжителство на хора с различен етничен и конфесионален произход по цялата българска територия, но неблагоприятните исторически, политически и икономически обстоятелства, които забавят развитието на страната и народа ни, поставят своя отпечатък върху изследователските полета у нас. В европейски и световен план етномузикологията изследва музиката в културата, а развитието ѝ в България е предопределено от по-горе изброените специфики. Именно затова тя е национално ориентирана и има косвена връзка с музикалната фолклористика (Захариева 1995).

В зората на младата ни наука на преден план изпъква необходимостта от обединение на българското общество около етнохарактерни ценности с цел опазване на род и Родина, възкресяване на българската независимост от славното ни минало и заявяване присъствието на страната ни на политическата карта на Европа и света. Специфичната историческа и политическа обстановка в България в този момент отреждат на фолклорната ни култура особено важната етнообединяваща роля. Това е една от основните причини в по-голямата си част записвачи, общественици, възрожденци и редица ентусиасти да проучват преди всичко българския етнос по всички населявани от него земи. Паралелно с това неизследваните територии на нашия фолклор привличат вниманието и на редица чужди изследователи.

За разкриване спецификите на българската национална култура и отликите ѝ от културите на другите народи не без значение е работата на първите наши фолклористи и възрожденци, които още в началните години от развитието на народонауката оценяват богатото ни културно наследство и осъществяват огромна събирателска дейност. Материалите, които са посветени на обредите, са преди всичко описателни, като водеща е идеята за съхранение на ярките образци на народния гений, а не тълкуването им.

На границата между двата века обществениците ни са с ясното съзнание за непрекъснатата комуникация между нашата и чуждите култури, но въпреки

това в множеството публикации, насочени към мнозинството, се открива частична информация за останалите етнически групи, с които съжителстваме в този период.

Големият български учен проф. Иван Д. Шишманов споделя научната позиция за българската наука в програмната си статия „Значението и задачата на нашата етнография” от 1889 г. Съзнавайки близостта и межкултурното влияние със съседните ни страни, а също и като последовател на миграционната школа, чрез сравнителен метод авторът търси общите корени на балканските народи. Проф. И. Д. Шишманов поддържа тезата за културно влияние между народите, а по-късно я доказва в студията си „Песента за мъртвия брат в поезията на балканските народи”.

Почти по същото време публикациите на чешкия учител у нас Карел Махан³ от 1894–1895 „Нашата народна музика самостоятелна ли е?” и „Персо-арабски мотиви в българската народна музика“ поставят най-съществените въпроси от всички направления на музикалната ни наука и се превръщат в изходна точка за работата и на първите български теоретици. Авторът насочва вниманието към народите, сред които да търсим връзки – „... *сърбохърватска, турска, влашка, малоруска (... маджарска)*...” (музика, б.а.).

Останало в сянката на значимите постижения на науката, на границата между двата века се появява изданието „Княжество България в историческо, географско и етнографско отношение“ I част на Георги Г. Димитров (1896). В текста са изброени различните етнически общности, които населяват страната в последните години на XIX в., а техните най-популярни календарни и семейни практики, изповядвана религия, занимания, предразсъдъци и междуетнически отношения са представени описателно. В някои случаи се посочват отделни специфични физиологични и морфологични белези (напр. за арменците). Независимо че на моменти изданието съдържа доста субективни характеристики и лични преценки на автора, материалът се отнася за хората, с които съжителстваме и е сред малкото публикации от този период.

Развитието на етномузикологията в европейски и световен план дава нов тласък на изследванията у нас. Началото на XX век е белязано от засиления интерес на различни учени към славянския фолклор, а богатият архив, който славистите създават, се оказва благоприятен фактор за работата на нашите

³ Карел Махан е чешки композитор, публицист, музикален теоретик, фолклорист и изследовател на българската народна музика. Преподава музика в различни градове – Силистра, Лом, Шумен, Кюстендил. Издава списание „Кавал“ (1901 – 1903), като публикува статии, свързани с особеностите на българската народна музика – мелодични, метро-ритмични, хармонични, както и се интересува от влиянието и взаимовръзката на ориенталската и византийската музика върху българската народна песен. Публикува материали, свързани и с българските народни танци. Съставя първия български музикален речник, програми и учебници по пеене.

фолклористи. Черпейки вдъхновение от своите колеги по света, българските изследователи работят най-вече върху сравнителни проучвания, като търсят общите корени на народа ни със славянската общност. Техните разработки са ценен принос в славянското музикознание и потвърждават общия ни ген с останалите славяни.

В първите десетилетия на XX век на научното поле се появява ново поколение изследователи с по-голяма професионална подготовка. С цел разкриване и изясняване основата на българския национален музикален стил се разглеждат въпросите за особеностите на музикалната ни култура и взаимоотношенията ѝ с музиката на други народи. Изследователите отчитат културното взаимодействие между народите и показват в какво точно се изразява то – какво се асимилира от турската, от византийската и други култури, как се възприема и пречупва „чуждото“ през българските представи. Неслучайно Тодор Тодоров и други негови колеги наричат поколението на Добри Христов, Васил Стоин, Стоян Джуджев и Райна Кацарова „пионери на българската етномузикология“ (Пейчева & Димов 2009: 65). Не без значение е фактът, че някои от тях защитават докторски дисертации в чужбина, а също така работят съвместно или са в контакт с редица чуждестранни етномузиколози, което им позволява да въвеждат водещи идеи и практики на европейската и световна наука и у нас. Паралелно с това учените в България извършват огромна събирателска и теоретична дейност, като разработват различни аспекти от теорията на българската фолклорна музика.

Следвайки начертаната посока от К. Махан, сред „новото“ поколение изследователи в този период е Добри Христов. С цел да изясни характерните особености на музиката ни, той съпоставя българско с небългарско, наше с чуждо във „Влиянието на източната (ориенталска) музика върху нашата“ от 1905 г. В търсене на същността на народната ни музика авторът отбелязва, че интонационното ѝ разнообразие е следствие от съжителството на народа ни с турци, гърци и други народи.

Добри Христов разглежда межкултурното влияние и в друга своя статия – „Тоналностите в нашите напеви“, в която споделя своята научна позиция, че в народните мелодии на българите е „... вмъкната увеличена секунда под влияние на източната музика, главно от арабската (турската), индо-персийската, арменогрегорианската и еврейската...“ (Христов 1905:34). Освен влиянието върху интонацията, той поставя и въпросите за метриката. Публикациите на Д. Христов са фундамент, върху който почива работата и на следващото поколение изследователи в музикално-фолклорната ни наука.

Своя интерес към българските обреди и обичаи засвидетелства и големият теренист и фолклорист Михаил Арнаудов. Ученик и последовател на проф.

Иван Д. Шишманов, той умело съчетава теоретична и събирателска дейност. М. Арнаудов си поставя амбициозни задачи – освен описателен преглед на обичаите авторът търси начини да направи сравнителни анализи между нашата и чуждата култура, а също и да задълбочи изследванията от социологическа и антроположка гледна точка.

Всички изследователи до този момент са здраво вкопчени в отмиращата селска традиция и остават длъжници на града и неговата култура, която още в началото на новия XX век се развива с все по-бързи темпове и внася съществени изменения в градския бит.

В тази посока огромна крачка към световната и европейска наука прави първата дама на етномузикологията в България – Райна Кацарова. Като предшественик на културологичния подход тя първа обръща поглед към градския терен като място на изследване, макар копривщенският фолклор да носи все още чертите на селската традиция (Кацарова 1938). Кацарова не остава безразлична и към другоетничните. Тя пише за циганите кеменджии, които са активни участници в музикалния живот на българските градове и именно заради номадския си начин на живот ромските музиканти се превръщат в свързващо звено между различните музикални култури, населяващи европейската част на днешна Турция и Балканския полуостров.

Развитието на науката в световен план е белязано от преименуването на *сравнителното музикознание* (comparative musicology) в етномузикология, а трудът на Алън Мериъм „The Anthropolgy of Music“ („Антропология на музиката“) от 1964 г. преориентира изследователските интереси. В следващите години напредъкът на българската етномузиколожка наука е предначертан от доминиращата политическа партия и продължава да е ориентиран преди всичко към изследвания за българския етнос и българския фолклор.

Независимо от идеологическата политика в държавата в този период най-ярко се откроява името на акад. Николай Кауфман. Авторът публикува няколко материала, посветени на музиката на българските и балканските евреи. До този момент традициите на еврейската общност у нас не са обект на задълбочени научни изследвания и анализи. В средата на XX век главният софийски равин в централната синагога Йосиф Хананел и научният сътрудник на БАН Ели Ешкенази се заемат да записват еврейски песни. Материалите на Николай Кауфман в различни периодици, публикувани през 1961 и 1967 г., са пряко свързани с музикалния живот на евреите у нас и на Балканите и са сред малкото специализирани публикации по темата. Записаните през 50–60-те години на XX век сватбени песни на български евреи днес се съхраняват в архивите на Институт за изследване на изкуствата при Българската академия на науките (Кауфман 1967).

Безспорно Николай Кауфман е сред най-продуктивните изследователи от втората половина на XX век. Името му се свързва с едни от най-значимите разработки върху ключови проблеми за музикално-фолклорната ни наука. Чрез демографско-исторически и сравнителен метод той проучва различни етнически и верски групи. В „Българската сватбена песен“ от 1968 г. Н. Кауфман разглежда преди всичко музикалния компонент – песента като част от сватбения обред. В своето обширно изследване върху сватбените песни авторът използва внушителен брой вокални образци, записани и дешифрирани от предишни събирачи и от самия него. Това му дава възможност да достигне до важни изводи, а именно за влиянието на инструменталната музика върху вокалната, за промяната на инструментариума, за навлизането на „макам хиджас“ и по-широката му употреба в мелодичната стилистика на Средна северна и Североизточна България, както и за участието и влиянието на циганските инструменталисти върху българската и балканска музика.

Три десетилетия след публикацията на Райна Кацарова се появява сборникът „Българските градски песни“ (1968). В него Николай Кауфман събира и класифицира музикален материал, който до момента не попада активно в полезрението на изследователските търсения на музиколозите в България и не е етикетирани като „градски фолклор“. За разлика от предшестващи публикации на Стоян Петров и Венелин Кръстев, Н. Кауфман дава характеристика на отделните групи песни, като отнася препратки сред кой друг етнос са познати тези мелодии.

Година по-късно в студията „Сходства и отлики в българската и турската сватба в група села от Разградски окръг“ Маргарита Василева прави опит за сравнение на две разноетнични сватбени традиции, съжителствали векове. Описани са стъпките от традиционния турски ритуал в края на XIX век, като са маркирани промените, които настъпват в началото на 40-те години на XX век. М. Василева посочва някои причини за невъзможността да се разкрие пълната взаимовръзка между двете традиции, като наличието на някои тюркски елементи в българската сватба (които може би са резултат от съвместното съжителство на славяни и тюрки) и „етническата нееднородност“ на турското население, живеещо в България (Василева 1969:184). Тя уточнява, че чрез сравнението на двете практики няма за цел да търси „генетично родство“, а да се открият общите черти, които може би са резултат от общото съжителство. Василева споделя мнението за възможността българската сватба да е повлияла върху турската, или че е възможно в района да живее потурчено българско население, което е запазило своите традиции. Някои български елементи тя открива в сватбените обичаи на българските алииани. В изложения материал М. Василева заключава, че под българското влияние в турската сватба процесите

на разпадане се активизират и протичат по-бързо, а от средата на XX век и двете традиционни практики постепенно замират. За съжаление авторът не сравнява звуковия материал, който съпровожда сватбените традиции, а посочва само няколко примера на текстове от песни, които са част от традиционната турска сватба.

Следвайки националните приоритети, през 70-те години на XX век българските изследователи оставят своя отпечатък върху балканското музикално-фолклорно научно поле. Благодарение на влиянието на Райна Кацарова и на Стоян Джуджев, които получават международно признание, музикално-фолклорната ни наука и етномузикологията у нас не е капсулована и затворена за световния научен елит.

Неслучайно именно Стоян Джуджев посочва широките граници на науката „Сравнителна балканистика“. Чрез интересни сравнения между два примера от българския и арменския фолклор⁴, авторът показва наличието на „... голям брой „фригийски“ мелодии в Армения и в Западна България...“ (Джуджев 1977:138). Паралелното съпоставяне в мелодическото им развитие разкрива почти пълно съвпадение между двете песни. Тези открития за близкото родство при някои песни от българския фолклор и от фолклора на други народи Стоян Джуджев продължава и в други свои публикации в областта на сравнителното музикознание. В студията си „Арабски елементи в българския музикален фолклор“ авторът дава примери от словесния фолклор, ритмични модели от арабската музика и техните образци в българската, сравнява ладове и посочва как от културите на други народи се „... просмукват елементи...“, а националните черти и белези излизат извън географските рамки (на културите – б.а.) „... и „преливат“ през границите...“ (Джуджев 1977:156).

В „Състояние и задачи на сравнителната балканска етномузикология“ Джуджев потвърждава, че съвместното съжителство в рамките на Османската империя е „занемарило“ някои етнически черти в музикалния фолклор на различните народи, а музикално-фолклорните стилове, макар и разнородни и с „... по-значителни локални разлики...“, са носители на единен балкански стил. Разбира се, като доминираща сила на Балканите, Турция оказва влияние върху културата на всички страни, племена и народи, които населяват полуострова. Това проличава и в музикалните образци. „... Обширната турска многонационална империя създава условия за преливането на един значителен елемент от културата на Близкия и Средния Изток във фолклора на балканските народи. Така се обяснява наличието на структурни елементи от арабската, персийската

⁴ Записани съответно от Ангел Букорешлиев и Васил Стоин (В: Родопски народни песни, пр. 582, с. 225) и от Сп. Мелкиян (Ереван 1952 г. том № 33).

и дори индийската ладова и метроритмична система в редица вокални и инструментални мелодии, които, по всичко личи, са възникнали в страните от Югоизточна Европа...” (Джуджев 1977: 97-98).

Стоян Джуджев посочва като основни разпространители и преносители на музикалните стилове ромските музиканти. Вземайки под внимание техният начин на живот и „... способността им да се приспособят към музикалните навици и вкусове ... да абсорбират стилистичните черти ... и да ги възпроизвеждат със забележителна точност...” от всички народи, до които се докосват, и с които съжителстват (Джуджев 1977:102).

Най-важният принос на големия ни фолклорист е, че той дава посока на сравнителното ни музикознание и на бъдещите фолклористи, като посочва как и къде да търсят повече ПРИЛИКИТЕ, а не да се вторачват в разликите между музикалните традиции на отделните култури.

Влиянието между балканските страни попада във фокуса на Райна Кацарова в текста „Балкански варианти на две турски песни” от 1973 г. (ИИМ). Тя потвърждава, че към средата на XIX век в музикалната среда на градовете се наблюдава „... усвояване на турски, гръцки, албански, арменски, сръбски, руски, хърватски и румънски песни, изпълнявани на оригиналния им език или в превод на български...” (Кацарова 1973:116). За основни преносители на чуждите мелодии, също като Ст. Джуджев, тя посочва циганските музиканти (циганите кеменджии), търговци, които пътуват из Европейска Турция, и не на последно място гурбетчиите, които се завръщат по домовете. Особено значими са нотните примери от статията, от които е видно как песните варират в метрично отношение, но са запазили „... характерни мелодични ходове..., първоначалната си архитектоника ... без да предизвикват промени върху основното музикално богатство на балканските народи ... и тяхната селска музика...” (Кацарова 1973:131).

С материала на Райна Кацарова се потвърждава написаното от Стоян Джуджев за необходимостта да се излезе от локалната и национална рамка и да се говори за балканска музика, балкански стил, да се търсят общи черти и белези на музиката, културата и т.н. Авторът посочва варианти на песента „Uskudara giden iken” от почти всички страни на Западните и Южните Балкани, в която „... големите градове били удавени...” по времето след Освобождението на България. Широко разпространена и в България, в това число и в Пловдив, Кацарова уточнява, че песента е позната и на евреи, които я пеели за Шабат. Материалът на Р. Кацарова и нотните примери, които тя прилага, остават сред малкото публикувани по настоящата тема материали от този период и се цитират от редица изследователи. Въпросът за етническата принадлежност на тази песен продължава да се коментира и днес в интернет пространството. Особена

популярност тя доби и с документалната лента на режисьора Адела Пеева „Чия е тази песен“ (2003). Освен на територията на Балканите, музикалният пример може да се открие и в някои страни от Северна Африка, като Египет, Алжир и Мароко.

В това десетилетие излизат няколко материала за еврейския етнос, които са дело на Исак Москона. Публикации за еврейския фолклор и традиции на общността в България авторът представя в различни периоди. Той разкрива моменти от обредния календар на групата, характерни особености на говоримия *джудезмо-еспаньол*⁵, говори за връзката между литература и фолклор и др. Целта на И. Москона е не да търси прилики и отлики с българския етнос, а да съхрани фактите за евреите в България, особено със създалите се в световен мащаб исторически обстоятелства по време на и след Втората световна война.

През 80-те години на XX век направените постъпки и различните посоки, които са начертани от Ст. Джуджев, Р. Кацарова, Н. Кауфман, М. Василева, не намират своя широк отзвук сред научната общност. Актуални в този период са публикациите на Тодор Ив. Живков. В различни свои издания той разработва проблемите за единството на етноса и за фолклора като вид художествена култура, но отново основно през говоренето за българите. В „Етнокултурно единство и фолклор“ от 1987 г. той доказва, че за формирането и развитието на българската национална културна идентичност голяма и важна роля изиграва именно фолклорът. В монографията си авторът се обръща с нов поглед към нашата народонаука и чрез употреба на културологичен подход разглежда взаимосвързани проблеми, за да достигне до изводите за единството между етнос, фолклор, идентичност.

Публикации за арменската общност

Системните изследвания на арменския етнос по нашите земи са дело на Евгения Мицева. Няколкото нейни самостоятелни теоретични разработки и публикации от съвместната работа със Сирануш Папазян-Таниелян сочат за трайния ѝ интерес към темата.

В статиите „Арменците в България и техният фолклор“ (1999) и „Арменците в България – култура и идентичност“ (2001), Евгения Мицева споменава за историческата съдба на групата в България, за годините, в които арменците пристигат в страната ни, както и причините за преселването им. Тя определя историите за събитията, свързани с арменския геноцид, като словесен фолклор на арменската общност. Обръща голямо внимание върху различните мотиви, които присъстват в разказите, и определя основните дялове, които очертават

⁵ Диалект на испанския език, който се използва от сефарадите – сефарадските евреи.

структурата на текстовете. Е. Мицева споменава накратко и за „вицовия репертоар” на общността, като без да навлиза в подробности, авторът уточнява, че „... вицовите не са арменски, а за арменци...” (Мицева 1999:98) и обобщава, че възпроизвеждането на този репертоар, от една страна, е възможност за представяне на етноса пред околните – изтъкване на неговите положителни качества. От друга страна авторът определя това като желание и начин за съхранение на миналото, а също и развиване на националното самосъзнание.

За музикалния фолклор и в частност за песните Евгения Мицева говори по-скоро за поетичността на текстовете, отколкото за специфичните мелодични качества, метроритъм, ладова организация и т.н. Тя отбелязва, че образците, с които работи, са ѝ предоставени от песнопойка, като бегло се споменава за изказа на вокалните примери от сватбения цикъл, които в миналото съпровождат различни действия в сватбения комплекс. Авторът също пише за „... срастване на църковната и фолклорната традиция...” при арменците (Мицева 2001: 100), като допуска, че ранното приемане на християнската религия допринася за силата и устойчивостта на тази връзка. Накратко е обърнато внимание на календарно-празничния цикъл, който строго се придържа към църковния календар.

Евгения Мицева заключава, че фолклорът при арменския етнос съществува като спомен. Използваният репертоар, който самите респонденти определят като фолклорно арменско творчество, е по-скоро смесица от авторски и фолклорни произведения, в които е трудно да се определи точната граница между двете. Съществуващите състави – вокални, инструментални, танцови и др., изпълняват различни образци, които обаче не са с „изрядно чист” стил, защото се намират под непрекъснато влияние. За хората, които живеят в обкръжението на други етноси, е по-важно да изпълняват своите характерни образци.

Поредна крачка към проучванията и разкриването на „различния”, „чуждия” Е. Мицева прави във внушителния по своите мащаби труд „Арменците разказват за себе си” (2007), съвместно със Сирануш Папазян-Таниелян. Авторите предлагат информация за всички арменски групи в различните градове, като е използван т. нар. метод на „oral history” – устна история (Мицева & Папазян-Таниелян 2009:9). В този „нов тип” проучване изследователите се позовават на опита на респондентите и чрез биографичен подход синтезират конкретни изводи за общността. Богатият емпиричен материал, върху който се базира изследването, е събиран в продължение на години и е резултат от многобройните разговори, срещи, наблюдения върху арменските групи в България. Чрез разказите на респондентите авторите осветляват и други сфери от живота на общността – организации, училищна и църковна дейност, самодейни състави, печатни издания, за тяхната обредност, храна, нрави и най-вече приемането

на „чуждия“, различния; въпросът за собственото „аз“, за общото „ние арменците“, което битува и се оформя, заобиколено от българското; за езика като основен белег на самоопределянето. Изданието е първият опит широкообхватно да се представи арменският етнос у нас, като първоначалната идея на Е. Мицева е да проучи фолклора на общността във всички негови прояви – песенен, словесен, танцов, инструментален, пластичен и т.н., да го анализира и да го сравни с българския. Независимо от това, че авторите извършват огромно теренно проучване, сред техните материали не откриваме нотни примери, които да осветлят въпроса за използвания от арменската общност в България и в частност в град Пловдив музикален материал.

Евгения Мицева изяснява един много важен факт. Арменците, които днес живеят на територията на страната ни, са потомци на бежанците от Западна Армения, която в миналото е в границите на Османската империя.

Едно такова свидетелство за това твърдение на Мицева е монографичният труд на Харутюн С. Чалгъджиян и Хрипсиме Давидян-Ерниасян „Малгара. Летопис на живота на арменците 1610 – 1922“ (2014), който е посветен на деветдесетата годишнина от изселването на арменската колония от Малгара (дн. Република Турция, район Мармара, познат в България с името Източна Беломорска Тракия) (Чалгъджиян & Давидян-Ерниасян 2014:6).

Принос към проучванията на историята и традициите на арменската общност в България и в частност в град Пловдив имат също Кусан Хадавян, архиепископ Ервант Пердахчиян, Нерсес Касабян, пловдивският интелектуалец и общественик Агоп Гилигян. Във всичките си публикации и издания те усърдно работят за запазване на арменското самосъзнание на членовете на групата. Независимо че в научно-изследователски план тези материали са едностранчиви, защото имат съвсем друга цел, те са достоверен източник на информация за живота на арменската общност по българските земи.

Публикации за еврейската общност

Материалите за евреите се допълват и от други публикации на Н. Кауфман. В „Евреите и балканската градска песен“ той търси близките черти на балканските градски песни с българската градска песен и с музиката на други етноси, които населяват територията на България. Авторът потвърждава думите на Стоян Джуджев, че основни преносители на музиката са циганските музиканти и допълва, че други разпространители на градската песен между балканските страни са евреите, и по-специално сефарадите. Н. Кауфман уточнява и причините за това, като посочва факта, че те основно живеят в големите балкански градове, а благодарение на основния им поминък (търговия) евреите от тази група имат непрекъснат контакт с икономическите центрове на Балканите.

Тези предпоставки (подобно на ромския етнос) се оказват благодатни и допринасят за това сефарадите да „транспортират елементи“ на музиката в страните от целия Балкански полуостров (Кауфман 1995:9). Според него съвместното съжителство на евреите с градското население на Балканите подпомага двустранните взаимовлияния между еврейска и балканска градска песен, като най-силно то е изразено в мелодичната линия на вокалните и танцово-инструменталните образци. Съпоставяйки вокални примери, Н. Кауфман определя балканското влияние върху еврейската песен и посочва, че то е по-силно и най-ясно различимо в употребата на макам хиджас и в деветвременния неравноделен метрум. Той обаче припомня, че „... Същият макам „хиджас“ е бил добре познат на маврите в Испания, чиято музикална култура не е била чужда както на испанци, така и на прадедите на днешните сефарадски евреи...“ (Кауфман 1995:20). В този смисъл авторът допуска възможността тези интонации да са пренесени от сефарадските евреи, които пристигат от Иберийския полуостров и се установяват по териториите на Балканите (в това число и у нас). Това отчасти противоречи на публикациите на К. Махан, Д. Христов, Ст. Джуджев, Р. Кацарова и други изследователи, според които тези елементи на музикалната реч са наследство от източната музика и резултат от съвместното съжителство на различни народи в рамките на Османската империя.

Трябва да бъде направено уточнението, че Н. Кауфман записва песни преди всичко от евреите в софийския квартал Ючбунар, като обобщава, че не може да се търсят съществени разлики между традиционни практики и музика на евреите в различните български градове. Авторът не представя записи от пловдивските евреи. Независимо от това публикациите на Н. Кауфман оставят ценен принос в проучванията на музиката на етническите малцинства у нас, още повече, че първите от тях се появяват точно в момент на изключително контролирана идеологическа политика, в която водещо е унифицирането на малцинствените групи с българския етнос.

Историческата съдба на евреите, населяващи Балканския полуостров и територията на България, ни представя Сами Поликар. В „Евреите по българските земи“ авторът проследява заселването на тази етническа група през годините, обособяването на малки общности в различни части на Балканите, а впоследствие и на територията на България. От него получаваме и една по-обща информация с какво са се занимавали евреите, какъв е бил техният поминък, кога и как са създали своите организации, училища, институции – синагоги, посочва участието им в управлението на страната, в обществения живот на населеното място, което обитават, езика, на който общуват, какъв е и периодичният им печат. Интересни са и числата, свързани със статистическите данни за броя на населението от еврейски произход, които авторът посочва. Той ни пре-

доставя данни от преброяването в края на XIX век, от времето на Втората световна война и приблизително към преброяването от 1992 г. Числата варират от 50 000 до 3500 души. Сами Поликар отбелязва, че след 50-те години на XX век до 1989 г. все по-често явление са смесените бракове – нещо, което в миналото е изключено, като това довежда до „... *двойствено съзнание*...” на хората. Паралелно с това авторът поддържа тезата на българското правителство за това, че „... евреите са неделима част от българския народ...”. Важният извод, до който достига Сами Поликар е, че асимилационните процеси у нас се развиват бързо, а след 10.XI.1989 г. ускоряват темпото си (Поликар 1999).

До полезни заключения довежда систематичната работа на Светлина Денова, свързана с различните етноси в град Пловдив. Със своите статии и материали тя доразвива разработката от докторската си дисертация и по този начин прави още една стъпка към опознаването на непознатия „друг”. В „Разказване за смесен брак (за етническата екзогамия при евреите в Пловдив)” Денова работи върху т. нар. „смесени бракове” при пловдивските евреи за периода 1940 – 1977 г. Авторът се опира на емпиричен материал, като уточнява, че биографичните разкази са само на респонденти от женска страна. Тя описва какви представи изграждат взаимно етносите едни за други. В текста се поставя и въпросът за езика (като основен белег за самоопределение), на който се говори в семейство от смесен брак.

В друга своя публикация⁶ Светлина Денова представя влиянията между етническите групи, анализирайки сключени арменско-български, еврейско-български, турско-български и турско-цигански граждански бракове в Пловдив. Изследването обхваща периода 1950 – 1975 г., когато те са били най-многобройни и най-често срещани.

Светлина Денова представя връзките между етническите групи от етноложка гледна точка. За календарната и семейна обредност тя дава семпла информация, като цитира разказите такива, каквито ги споделят информаторите, и изрично подчертава, че не им задава въпроси, а ги оставя да разказват това, което си спомнят и сами да подреждат по важност събитията и другите празници на етноса. Както и тя самата определя, това е едно „разказване”. Чрез наративите Св. Денова прави изводи за спецификата на семейната празничност при смесен брак, откроява ролите на жената и възрастното поколение за съхранение, реализиране и предаване на традициите.

Много задълбочено и „... в широк исторически, религиозен, географски, социокултурен контекст...” е изложението на Шемуел Бехар в неговата „Кратка история на еврейската музика”. Независимо че авторът е роден и израснал в

⁶ Денова, С., 2005. Семейни празници при смесен брак (по материали от град Пловдив).

България, изданието не е насочено само към общността у нас, а към евреите по целия свят. Накратко откриваме информация за евреите в Пловдив, която обаче вече ни е известна от други източници. Шемуел Бехар прилага и звукозапис на еврейски песни – синагогална музика, песни на сефарадите, произведения от професионални композитори на еврейска тематика. Най-ценно в изданието остава именно това, че то говори за музиката на евреите във всички нейни стилове и жанрове, за творци и изпълнители с енциклопедична изчерпателност. За съжаление, въпреки изобилието от информация, в „Кратката история...“ не откриваме нотни примери.

За подхранване и съхранение на културната и етническата принадлежност на еврейската общност в Пловдив допринасят събираните и публикувани материали на Анна Аврамова, Ивет Анави, д-р Сара Коен и други местни общественици, които активно участват в живота на града. Подобно е и изданието на Цветина Врагова „Календар на спомените – спомени на българските евреи от началото и средата на XX век“. Без да има претенции за научен труд, то описва празниците на пловдивските евреи. Търсейки корените на собствения си произход (своя прапрадядо), Врагова представя календарната обредност чрез разказите на респондентите и чрез техните лични истории, пренесени в нашето съвремие. Голяма част от нейните респонденти са живи и това ми даде възможност да осъществя интервюта с тях, с което да допълня информацията по темата.

Публикации за турската общност

Материалите на Маргарита Василева за връзките и взаимовлиянията между българи и турци се допълват последователно от Любомир Миков, Ирена Бокова, Галина Лозанова и др. Техните публикации представят турската общност в България през различни ракурси – архитектура, традиционни и културни практики, литература и др.

Активна работа в посока издирване и съхранение фолклора на етническите турци у нас осъществяват специалисти от Шуменския университет „Епископ Константин Преславски“. Под тяхна редакция през 1998 г., в резултат от проведената „Международна научна конференция – Шумен’98 г.“, излиза сборник статии от български и чуждестранни автори върху различни проблеми на турския фолклор в България. Обърнато е по-голямо внимание върху турския театър, словесни образци, вярвания, легенди и приказки за светци и т.н. Музикалният материал, който е публикуван, е малоброен. Във връзка с музиката са включени текстовете на Н. Кауфман, Т. Джиджев и Мехмед Бейтуллов. Интерес представлява публикацията на Мехмед Бейтуллов за песенното изкуство на българските турци. Авторът се позовава на материал от 70-те години и уточня-

ва, че цитираният сборник съдържа 206 примери на народни песни от Кърджалийско, Хасковско и Пловдивско. Бейтуллов представя песните по функция и по тематика на поетичния текст, като достига до заключението, че „... преобладаващата част от народните песни на българските турци са автохтонно творчество, продукт на местното население и представлява неразделна част от тяхната духовна култура...“ (Бейтуллов 1999:142). Не става ясно какви специфични белези носи турската песен, която съхраняват турците в България по отношение на мелодика, структура и форма, метроритъм и т.н, а също и дали и доколко песента е повлияна от българските интонации заради споделянето на обща територия.

Едно от най-скорошните издания за общността е реализирано в сборника статии „Турците в България“ от 2012 г., под редакцията на Антони Георгиев. Екипът включва специалисти от различни области – изкуствоведи, музиковеди, филолози и др., които чрез интердисциплинарен подход представят общността през различни ракурси – ислямска архитектура, религия, традиции и празничен календар, музика и танци, говор и общи думи с българския език. Публикуваните материали за традиционните практики се отнасят в по-голямата си част за алевиите (казълбаши, които принадлежат към шиитското направление на исляма). По отношение на музикалния материал приложената публикация на Иванка Влаева повтаря вече казаното преди повече от 40 години от Райна Кацарова в „Балкански варианти на две турски песни“.

След защитата на настоящия текст като дисертационен труд бяха публикувани още текстове, свързани с традиционни практики, музика и танц, които също бяха защитени като докторски дисертации и са посветени на турската общност – обредност, музика и танц. Първият материал принадлежи на Айше Реджеб, която разглежда „Танцът в турската традиционна сватба от Лудогорието“ (2019) – дисертация, защитена във Варненски свободен университет „Черноризец Храбър“.

Последователно и систематично по темата работи Бехрин Шопова – етномузиколог, научен работник и експерт от Института за етнология и фолклористика с Етнографски музей при Българската академия на науките. През 2019 г. защити докторска дисертация на тема „Локалната музикално-фолклорна култура на селища с турско население от Североизточна България“. Шопова продължава работата си върху музикалните традиции и употребата на музиката в различни ритуални практики на турската общност в България, а материалите ѝ остават ценен принос за българската етномузиколожка наука, като отразяват съвременното състояние на културата на турската и мюсюлманската общности в България.

Публикации за ромската общност

Последователно върху изучаването на ромския етнос работят Елена Марушиакова, Веселин Попов, Лозанка Пейчева, Венцислав Димов, Димитрина Кауфман, Йелис Еролова, Магдалена Славкова и други изследователи на циганската общност. Ромската общност в България и в частност ромските музиканти привличат вниманието и на чужди автори от Европа и САЩ. Те са обект на изследване на Карол Силверман, Тимоти Райс, Дона Бюканън и др.

Огромен принос към системните проучвания на групата имат Елена Марушиакова и Веселин Попов, които изследват различни аспекти от живота на ромите, а също и различни елементи от културата на ромските общности – словесни разкази, текстове на песни, традиционни практики и др. В процеса на работа по темата те успяват да привлекат редица български учени от различни хуманитарни науки. През годините резултатите от тяхната работа публикуват в поредицата „Студии Романи“, както и в редица самостоятелни издания, посветени на ромите.

Трудът на Лозанка Пейчева „Душа плаче, песен излиза“ (1999) е първото монографично изследване, посветено на циганските музиканти в България. Авторът се опира върху богат емпиричен материал, събиран в продължение почти на десетилетие, и оставя обектът сам да „разказва“ за себе си. Л. Пейчева разглежда човешкото поведение и мястото на музиканта в социума, както и музиката, която изпълнява малцинството, като израз на културата на общността и на заобикалящото го българско мнозинство. Материалът е ориентиран към т.нар. музикална антропология и впечатлява с прегледността и организирането на разнообразния емпиричен материал. Авторът проследява историята на ромската музика у нас и очертава характеристиките на вокалната и инструментална музика на ромската общност. Лозанка Пейчева потвърждава наблюденията на Р. Кацарова, Ст. Джуджев, Н. Кауфман, че ромските музиканти са медиатори между свое и чуждо, старо и ново и благодарене на музикалния си полилингвизъм те развиват, обогатяват и трансформират музика от различни народи, стилове и жанрове. Изследването очертава разбирането за ромската музика и за нейните изпълнители през погледа на музикантите от общността. Разгледан е въпросът за участието на циганите в българската фолклорна музикална култура и тяхната значителна роля за развитието ѝ. Интерес представлява и разделът, в който са представени музикантските родове от различните краища на страната. Л. Пейчева определя монографията като „... интерпретация на субективните версии за ромската музика и музиканти в България...“ (Пейчева 1999:144).

Работата си в тази посока авторът продължава и в други свои публикации. Така например във внушителния по своите мащаби и многоплановост на проб-

лематиката труд „Между Селото и Вселената: старата фолклорна музика от България в новите времена“ (2008), Л. Пейчева отделя самостоятелен раздел на ромските професионални музиканти, които интерпретират българска народна музика. Интерес в раздела за циганите музиканти представляват частите, в които авторът пише за формообразуването и ладо-тоналното смесване в конструирането на инструменталната сватбарска музика. Чрез антропологичен подход Л. Пейчева представя многостранната роля и значителен принос на музикантите от малцинството за „... модернизацията и глобализацията на фолклорната музика от България...“ (Пейчева 2008:476). Авторът определя циганите като „близкия Друг... по отношение на човешките измерения...“ (Пейчева 2008:475) и посочва тяхната особена позиция на „... двигатели, придаващи специфична окраска на променящата се предмодерна фолклорна музика от България...“, което им изгражда образа на медиатори и трансформатори между собствената и чуждата музикална култура.

В съавторство на Лозанка Пейчева и Венцислав Димов в „Зурнаджийската традиция в Югозападна България“ са разгледани инструменталните практики сред ромските музиканти от региона на Югозападна България. В текста са анализирани и междуетничните взаимодействия и взаимовлияния в музиката, както и нейните връзки в контекста на културното общуване и непрекъснат обмен между различни етнорелигиозни групи и общности: българи, турци, роми и др.

Принос към проучванията на ромската музикална култура има и Димитрина Кауфман, която в различни материали представя „Циганите като медиатори в балканската инструментална музика“. Авторът изяснява някои специфики в интерпретирането на балканската музика от циганските музиканти и конструирането на инструментална лексика, което се случва чрез натрупване на различни музикални модели.

Няколко години след защитата на тази дисертация излиза и текстът на Красимир Асенов „Антропология на „Гетото“ – пространство и култура (2018), в който се разглеждат актуалните проблеми като интеграция, сегрегация и други, свързани с живота на ромската общност в град Пловдив.

Общи публикации за етническите общности

През 1997 г. в сборника „Пловдивският модел“ са поместени четири статии, посветени на етническите общности в град Пловдив. Изследванията обхващат периода „от средата на XIX в. до 30-те години на XX век“. Това е период, в който настъпват редица промени в държавното ни устройство, а също и в положението на малцинствата в Пловдив. Първата статия е дело на Ирина Чонгарова от Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“, която представя развитието на циганския етнос в града. Вторият материал е свързан със

състоянието и съдържанието на архивите на еврейския етнос и е дело на Недялка Петрова, която е директор на Държавния архив в Пловдив. В третата статия Мария Карадечева от Музей на Съединението в Пловдив ни връща в живота на етническите групи по времето, когато Пловдив е център на създадената от Берлинския договор Източна Румелия. Последният, четвърти материал, принадлежи на пловдивския интелектуалец и изследовател на миналото на арменците и Арменската църква „Сурп Кеворк“ – Агоп Гилигян. В тези материали откриваме информация за една слабо проучена в началото на миналия век етническа група (циганите) и за нейното отдавнашно присъствие на територията на град Пловдив, за различни структури на еврейски организации, дружества, за модела на толерантно полиетнично съжителство в града и за териториите на арменската общност. Материалите са насочени именно към град Пловдив и са ориентирани основно етнографско-исторически. Въпреки че разглеждат различни проблеми на общностите в града, не са представени традиционни практики, обреди и ритуали, както и музиката, която те използват.

В началото на новото хилядолетие излиза работата на Елена Огнянова „Традиции и празници в България“ (2002). Авторката разглежда празниците при различните етноси, населяващи територията на страната ни – българи, турци, арменци, евреи, цигани. Е. Огнянова предлага по-скоро едно описателно изложение на обичаите, без да анализира общите или различните черти. Авторът споменава, че трудът е отражение на съвремието и показва състоянието на обредите на част от етносите в България в началото на XXI век. Тя предлага и информация за съвременния календар и прави кратък преглед на различни религиозни учения (християнство, мюсюлманство), на техните течения, свещени книги – Библия, Коран и т.н. Огнянова изяснява разликата между различните групи вътре в етноса, но това издание може да бъде определено по-скоро като литературен опит, предназначен за любознателния читател.

По същото време в „Семейник или колелото на живота“ (2002) Донка Съботинова представя традиционните семейни обреди и обичаи във фолклорната практика на българи, турци и цигани от Силистренския регион. Авторът подчертава, че целта на материала е да покаже спецификата на семейните обреди, да проследи обредния комплекс, как се открояват неговите етнически белези и как се преплитат и си взаимодействат различните практики. Донка Съботинова споменава, че описанието ѝ се базира на събраните преди нея теренни материали през 70–90-те години на XX век в над тридесет села от Силистренско, като са използвани и проучванията на Етнографския исторически музей към Българската академия на науките. Освен че представя фолклорните практики от края на XIX и началото на XX век, авторът ни информира и за това, което е запазено в последната третина от XX век. Донка Съботинова изяснява имената

на отделните подгрупи (дава информация как се самоназовават те) в изследваните от нея етнически общности и уточнява тяхното вероизповедание (Съботинова 2002:241). Независимо че изданието няма претенции за изчерпателност, материалът съдържа интересни статистическите данни за състава на населението във всяко едно село, името на етническата група и времето на заселването ѝ. За разлика от Елена Огнянова, Донка Съботинова ни предоставя текстовете на сватбените песни и техните преводи, като подчертава, че *нейният труд е първият опит да се опишат съвместно традиционните семейни практики на българи, турци и цигани*. Най-ценното в това издание е, че то достига до желаните от автора изводи, а именно – в края на всеки раздел са направени заключения за общи и различни моменти в практиките на трите етнически групи.

Едно от най-скорошните издания, свързано с празничния календар на етническите малцинства, принадлежи на Ирена Бокова и Валентина Ганева – Райчева, със заглавие „Културното разнообразие на България. Етноси“ (2012). В отделни студии авторите представят част от пъстрата палитра на общностите, които живеят в България. Характеристиките на групите се разкриват посредством изградените помежду им във времето представи, разбирането и противопоставянето на Ние – Другите. Традиционните културни практики, съхранявани от общностите в съвременността, са представени паралелно в темпото на изграждането и взаимодействието на групите в локален и регионален план.

От така направения преглед на литературата е видно, че градският терен и културните практики на малцинствата дълго време са били *terra in-cognita* в нашата етномузиколожка наука. Създадената благоприятна почва за развитието на тези изследователски полета след Освобождението у нас не намира широк отзвук в публикациите от този период. Интересите по темата в първите десетилетия на XX в. се изчерпват основно с материалите на Райна Кацарова, а след това изминават почти тридесет години без изследвания в тези посоки. Между малкото публикации, които излизат в периода на засилена идеологическа политика, са няколко материала, посветени на еврейската общност. Започнатото от Р. Кацарова и Ст. Джуджев в началото на 70-те години е опит за промяна на зададения от политическата класа към научната общност етноцентричен модел на работа.

В средата на 80-те години на XX в. масовата кампания за смяна на имената на турското население у нас поставя дълбока разделителна линия между основния български етнос и най-голямото малцинство в България – етническите турци.

Независимо че от началото на 90-те години насам сме свидетели на непрекъснат интерес към темата, в по-голямата част от публикации общностите се

разглеждат по-скоро поотделно, а не паралелно. При очертаване на културните им характеристики се търсят повече разлики помежду им, отколкото сходства и близост. В материалите по темата се акцентира предимно върху антроположкия подход, като често общностите са представени от гледна точка на етнологията и/или етнографията. В публикациите за традиционните културни практики рядко се обръща внимание на музиката. В изследванията, в които се представя музикалният компонент, се разглеждат преди всичко текстове на вокални примери, а образци от инструменталната музика на общностите почти липсват. С изключение на материалите на Н. Кауфман и Ш. Бехар за еврейската музика, на Мехмед Бейтуллов за песенното изкуство и Бехрин Шопова за ритуалните практики и музика на българските турци, на Лозанка Пейчева, Венцислав Димов и Димитрина Кауфман за ромите, не са налични публикации, които да разкриват специфични черти на вокалната и инструменталната музика на етническите общности, които живеят в България.

Поради тези причини е видно, че настоящото изследване е необходимо, за да допълни някои празнини за традиционните практики и музика на етническите общности у нас, и в частност за град Пловдив. Полиетничният Пловдив е подходяща почва за търсене на връзки на съвместимост между етно-религиозните групи, които се проявяват в общите смисли на практиките, действията, вярванията и т.н. Осветяването на тези допирни точки ще даде отговори на въпросите за близостта, толерантността, готовността да приемеш „Другия“, социалните взаимоотношения и др. в безпроблемното съжителство на етническите общности в град Пловдив.

Въпреки че у нас няма традиции да се изследват далечни култури, именно етническото разнообразие, опознаването и съхранението на традиционните културни и музикални практики на малцинствените групи в страната ни, е достатъчно основание за добиване на нови знания за иноетничните и може да се превърне в „ключ към разбирането“ им.

ГЛАВА ПЪРВА

Град Пловдив. Теренна ситуация: респондентите в пространствата на града. Изследователска методология

I.1. Географски и исторически сведения за град Пловдив

„... От всички големи градове, които някога са съществували в тази провинция, само Константинопол, Адрианопол и Филипопол са съхранени...”⁷

Евмолпия, Филипополис, Тримонциум, Улпия, Флавиа, Юлия, Пулпудева, Пълдин, Плоудин – **Пловдив** е един от най-старите градове в България и Европа. Именно затова изборът му за настоящото проучване не е случаен.

Разположен по двата бряга на река Марица в Горнотракийската низина, Пловдив е вторият по големина град в България, а към м. февруари 2011 година населението му наброява 338 153 души. Стратегическото географско положение му отрежда ролята на важен търговски, промишлен, културен и транспортен център на Балканите. През годините на своето съществуване Пловдив доказва, че е достоен да се възприема и да носи званието Културна столица, на чиято сцена се срещат хора с различна етническа и конфесионална принадлежност, превръщайки го в един своеобразен кръстопът между източните и западните цивилизации. Градът запазва своята идентичност, като съхранява богатото архитектурно, историческо и културно наследство. Днес Пловдив е административен център на Пловдивска област.

Присъствието на толкова много разнородни култури в древния град е отбелязано от различни автори, пътешественици, летописци, статистици и учени. Културното многообразие на Пловдив е отразено в едно от първите описания на града и неговото население, дело на пътешественика Стефан Герлах. То е

⁷ Цит. по Янчева, И., 1996. Етнология на възрожденския Пловдив. – Из анонимен пътепис за пътуването на френския дипломат Луи де Е, барон дьо Карманен през 1621 г. до Цариград, „Френски пътеписи”, с. 206-207.

отразено в „Записки за България и за Българите“ от Любен Каравелов, от Васил К. Пеев в „Пловдив в миналото“, от Константин Моравенов в „Паметник на Пловдивското население“, от Стою Шишков, Стефан Шивачев, Е. Колева и редица други автори.

Днешното етническо многообразие Пловдив дължи на много фактори, включително и на богатото си минало. Археологическите разкрития допускат, че едно от първите селища, създадени на мястото на днешния град, са от VI век пр.н.е., или т. нар. Ясà могила – Плоска могила.

Историята на града е тясно свързана с две тракийски племена, които населяват поречието на река Марица и подбалканската част на Родопите – одриси и беси. По всяка вероятност Пловдив е част и от територията на кратко просъществувалото Одриско царство. Първото създадено селище от траките носи името на митичен тракийски цар, певец и герой – Евмолп (Сладкозвучен). Уседналият начин на живот на тракийските племена и естественият процес на елинизация ги превръщат в носители на висока духовна култура. Благодарение на племенните общности траките са важен фактор в историята на Балканския полуостров. Те оставят оригинална култура, в която традицията и асимилираното чуждо влияние създават естествена връзка между Изтока и Запада. По сведения на Васил К. Пеев още тогава земите на днешния Пловдив са населени от кореняк траки, преселници, чуждестранни преселници, роби (Пеев 1941:55).

В отделни периоди от своето съществуване градът преживява много нашествия, разрушения, завладявания от различни племена и царства – келти, готи, хуни, римляни и др., и попада в границите на Римската империя. Пловдив е важна част от територията на България по време на Първото българско царство. След опожаряването и разрушенията от кръстоносните походи градът е възстановен, а с основаването на Второто българско царство отново остава в пределите на България до смъртта на цар Иван Асен II. През следващите десетилетия господството над града периодично преминава от българи към византийци.

Пристигането на османците и завладяването на Пловдив от Лала Шакхин през 1364 г. необратимо го превръщат в модерен за времето ориенталски, оживен икономически град, в град на търговци и занаятчии. Архитектурният му облик се преобразява – строят се джамии, ханове, бани, странноприемници. Наред с Истанбул, Одрин и Солун, в първата половина на XIX век Пловдив е важен център от европейската част на Османската империя.

Пловдивчани имат съществен принос в развитието на националната ни култура, а в периода на националното Възраждане изиграват важна историческа роля в борбата за църковна независимост. В тази борба изпъкват имената на лидерите Найдено Геров, д-р Вулкович, Йоаким (Яким) Груев, д-р Стоян Чомаков, Чомаковия и Чалъковите родове. На територията на града се откриват и

обособяват редица образователни и културни институции – училище; класно училище, което прераства в гимназия; печатница; книгоиздателство, с което се поставя началото на организираното книгоразпространение; литературен клуб; театър „Люксембург“, в който са положени основите на професионалния театър в България; женска асоциация; хор с диригент Ангел Букорещлиев „Пловдивско певческо дружество“; подредена е първата художествена изложба от Иван Мърквичка и Антон Митов; открита е първата пивоварна фабрика и др. Пловдивчани имат водеща роля в историческия акт на Съединението на Източна Румелия с Княжество България от 6.IX.1885 г.

През 1892 г. по инициатива на Михалаки Георгиев градът е домакин на Първото земеделско-промишлено изложение с чуждестранно участие, което днес е прераснало в един от символите му – Международен панаир. Това събитие ускорява икономическото и културно развитие на Пловдив и подпомага утвърждаването му като голям промишлен и търговски център в началото на XX век.

На прага на третото хилядолетие древният град продължава да е своеобразна полиетническа агломерация и мултикултурен модел, а на неговата „сцена на кръстопът“ се извява многообразието от етнически, религиозни и културни общности, което е основателна причина град Пловдив да продължава да вълнува не само местни, но и чужди изследователи.

1.2. Етническото многообразие – общности, майчин език, религия, образование, организации и институции

Изясняване на понятията

Известно е, че класифицирането на етносите и общностите подпомага изучаването на тяхната култура и бит. Настоящият текст се позовава върху определенията за етническа група, описани в трудовете на Веселин Хаджиниколов, Николай Колев и Еля Цанева.

За очертаване на различните групи население в град Пловдив са използвани трите основни идентификатора (признака), посочени от Националния статистически институт (НСИ) при последното официално проведено преброяване на населението⁸ – *етническа принадлежност, (самоопределение на индивида), вероизповедание и майчин език*, както и дефиницията от горепосочените автори:

⁸ Понятия на НСИ, представени в Резултати на НСИ от Националното преброяване на населението в България от 01.02.2011 г., с. 46 на официалните резултати, Националният статистически институт очертава различните етнически групи в България на базата на три основни критерия –

„... Етническа група означава част от един или друг етнос, която се е откъснала от него по някакви исторически причини, живее в обкръжение или влиза в състава на един или няколко други етноси, но запазва своя език, културно-битови особености и различно етническо съзнание. Хората, които образуват етнически групи, са обикновено двуезични и дори многоезични. В държавната терминология етническите групи се наричат „малцинства“, „народностни групи“ и пр...” (Колев 1995:27)⁹.

В настоящото изследване, заради трайното присъствие и най-дългосрочно съжителство в града, представените общности на арменци, евреи, турци, роми и българи, които се явяват основен етнос, са разглеждани в качеството им на **ТРАДИЦИОННИ**.

Известно е, че всяка една от тези групи има свои вътрешни подразделения, които могат да се обособят според различни белези като: вероизповедание, занимания, езикови, етнографски и исторически обстоятелства и т.н.

По този начин върху етническата карта на страната ни могат да бъдат очертани най-разнообразни етнически общности. За съжаление НСИ не използва достатъчно адекватно тези три етноидентифициращи белези. В раздел III, т. 4 „Етнодемографски характеристики на населението“¹⁰ в окончателните резултати от проведеното през месец февруари 2011 година преброяване се посочва, че по препоръки на ООН за изучаване на населението по религиозни и етнически признаци анкетите са давали възможност за „доброволност“ на отговорите

етническо самоопределение, майчин език и религия. Дефиницията на НСИ за използваните понятия е както следва: **етническа група** – общност от лица, близки по произход, бит, култура и език; **майчин език** – първият език, усвоен у дома в най-ранно детство. „... Майчиният език е вторият етнодемографски признак...”. НСИ посочват силно изразената връзка между „... самоопределение и самоопределянето по майчин език...”; **вероизповедание** – принадлежността на лицето към дадена група, обособена исторически и характеризираща се с извършването на определени религиозни обреди.

⁹ В „Българска етнография” Еля Цанева разделя етническите групи на т.нар. *традиционни етнически малцинства* (в тях авторката включва етнически общности, които са част от състава на населението преди Освобождението на България, т.е създадени до 1878 г.). Във втората група Цанева включва групи под 1000 души, като ги нарича *малобройни*. Тя очертава и още три типа етнически общности – *езикови, религиозни и имигрантски*. При това разделяне авторът подчертава, че петте общности комуникират с основния етнос – българския, а също така се комбинират и помежду си, като по този начин образуват „... различни етнокултурни варианти на общности...”. При всяка от така обособените от Еля Цанева групи действат различни принципи и критерии за класификация. Това е поредното доказателство за изключително пестрия характер на населението у нас, за непрекъснатите им взаимодействия, а също така и за невъзможността да бъде приложен единен критерий за класификация на всички съществуващи у нас етнически групи, с. 76.

¹⁰ Резултати на НСИ от Националното преброяване на населението в България от 01.02.2011г., с. 23.

и за „самоопределение”. Важно е да се спомене, че възможността за доброволен отговор се използва за втори път, а за първи се дава и отговор „нямам вероизповедание”. Статистиците споменават, че най-често на въпроса за етническата принадлежност и вероизповеданието не са отговорили млади хора до 39 години. За Пловдив област това е около 1/3 от населението.

В преброяването НСИ записва трите по-големи етноса – българи, турци, роми, а в графа „Други” остават арменци, евреи, руснаци, гърци и др. Налице са някои опасения около достоверността на данните, тъй като, макар че живеем в период на демокрация, все още има хора, които се притесняват да изкажат гласно своята етническа принадлежност или вероизповедание. Други пък се самоопределят към дадена етническа група без да са част от нея, което показва наличието на преферирано етническо самосъзнание сред някои от общностите.

Тази пожелателност на отговорите превръща посочените от НСИ критерии (майчин език, религия и самоопределяне) в неустойчиви и неизчерпателни за класифициране на етническите общности. Затова е необходимо да се потърсят и други белези, които по-точно и ясно да очертаят границите на етническите малцинства.

В рамките на това проучване като маркер на етническата принадлежност ще използвам *празничността*. Под празничност в този текст би следвало да се разбира: *съвкупността от всички традиционни, културни и религиозни практики и техните съвременни проекции, които имат за цел да изградят у индивида чувство за принадлежност към дадена етническа и религиозна група*.

Сведения за заселванията на етническите общности и данни за състава на населението в град Пловдив

Сравнявайки етническият състав на населението в границите на България и на град Пловдив, прави впечатление, че в града са представени повече от половината етнически общности, които се срещат в цялата страна:

- Състав на населението по етнически общности за страната – българи, турци, гърци, арменци, евреи, цигани (роми), араби, власи, каракачани, кюрди, некрасовци и др.
- Състав на населението по етнически общности за град Пловдив – българи, турци, гърци, евреи, арменци, цигани (роми), араби и др.

От това сравнение е видно, че град Пловдив се явява умален вариант на етническата карта на страната ни. Глобализирането на световното общество подпомага свободно придвижване на хора по и от целия свят. Това осигурява на България разнообразие от етноси и конфесии, които съжителстват в рамките на едно населено място, а все по-често – в един квартал, блок или жилище. За

Пловдив обаче този етнически състав не е само следствие на днешната миграция, а на предишни исторически моменти, т.е. и по време на Освобождението, и сега градът е определян като полиетничен. Статистиците подчертават, че засилената миграция на населението оказва влияние върху броя на етническите групи, без обаче да има никакви генерални промени в етническата структура на населението¹¹.

Първите насилствени преселвания на арменци датират от 542 г. По българските и византийските земи арменското население се заселва в периода VI – XIII век (Гилигян 1999:129). В земите на днешния Пловдив манихейци от Армения и Мала Азия се заселват още през 970 г. от император Константин Копроним, а по-късно и от Иван Цимисхий. Сведения за подобни изселвания има и по времето на император Никифор Фока, който преселва около 30 000 семейства в Тракия и Македония през IX–X век. Византийската империя изселва арменци еретици – павликяни и монофизити. Те се настаняват във Филипопол и в земите на днешна Македония. Тези групи от арменски павликяни, подпомогнали разпространението на павликянството, богомилството и манихейството сред българите, които по онова време току-що са приели християнството като единна религия. (Пеев 1941).

Сведенията за преселванията на арменците по българските земи от периода на падането на България под Османско владичество са оскъдни. От различни източници научаваме, че през 1611 г. арменски пътешественик, посетил Пловдив, документира присъствието на едно духовно лице и 100 арменски къщи (Гилигян 2001). За предоставянето на арменската църква на общността в града съдействие оказва Абро Челеби, който подпомага финансово реконструирането ѝ. В края на XVII и началото на XVIII в. около религиозния храм се сформира и т. нар. Арменска махала – Небет тепе (Гилигян 2001)¹².

В материалите си Г. Димитров потвърждава, че след Освобождението най-много арменци живеят в град Пловдив, като и до днес най-голямата арменска общност е тук. Авторът подчертава, че арменците живеят предимно в градовете и се препитават от търговия, златарство, че са шивачи, бръснари или „...искусни готваче...”. Г. Димитров отбелязва, че те имат православно вероизповедание и се самоопределят като григоряни (Димитров 1896:129).

¹¹ Данните на НСИ за пловдивското население по етнически състав, майчин език и вероизповедание са представени в Приложение .

¹² Подробна информация получаваме през втората половина на XVII в. от Евлия Челеби Кьомюрджиян. Абро Челеби – търговец, който се ползвал с благоволенieto на султана, благодарение на авторитета си успява да издейства настаняването на бежанците от Полша в град Пловдив, а впоследствие да се установят още арменци от Галата, Созопол, Одрин и т.н.

Арменците, които днес живеят в Пловдив, пристигат след гоненията от османците през 1896 и 1922 г. и донасят със себе си традиционните обичаи и обреди. Основното ядро от тях са от градове в европейската част на днешна Турция – Малгара, Родосто (т. нар. Текир даа), Одрин, Чорлу и др. След разпадането на СССР в Пловдив се заселват още една група от т. нар. руски арменци. Днес не можем да дадем точен отговор на въпроса *„Колко арменци живеят на територията на България и в частност в град Пловдив?“*. В окончателните резултати на НСИ от последното официално преброяване у нас, проведено през месец февруари 2011 година, като „арменци“ се самоопределят 6552 души в цялата страна, а в Пловдив – 1632 (виж Приложение № 3). В достоверността на това число към настоящия момент се съмняват много от пловдивските арменци. Поради тази причина те се опитват да направят преброяване, подчертавайки многократно, че най-многобройна е арменската общност в Пловдив.

Важно е да знаем, че днешните пловдивските арменци израстват в българско обкръжение и масово се обучават в български гимназии, което подпомага общуването с мнозинството и успешното им вписване в различни сфери от общественения и политическия живот. Потвърждение на това се открива и в думите на Р. Ч.: „... Навсякъде в света арменецът се адаптира към обстановката. Фактът е, че повече арменци живеят в диаспора, отколкото в майката Родина. Там ако живеят 3-4 милиона, 5-6 милиона са извън Армения...“ (Р. Ч., 62 г., 19.02.2014, зап. З. М., гр. Пловдив, етнически арменец).

Едни от първите данни за евреите по българските земи датират от II век върху надгробен паметник край днешното село Гиген, община Гулянци. В България и преди, и сега те живеят предимно в големите градове, като по-големи общности има в сегашните София, Пловдив, Бургас, Русе. От сведения на различни учени и пътешественици разбираме, че пловдивските евреи са преселници, дошли от Испания през 1492 г., и принадлежат към т. нар. сефарадски, шпаньолски (испански) евреи. Наименованието на групата произлиза от името на Иберийския полуостров (Сефарад на иврит). Повече от половината евреи, които живеят у нас, са от „сефарадската група“, а останалите са „ашкенази“ (ашкеназим, ешкенази), или както ги наричат често българите – немски евреи. Представители на романьотските евреи (най-старата еврейска група, населявала нашите земи) у нас почти не се срещат, тъй като те се смесват със сефаради и ашкенази (Кауфман 2000:175). Понастоящем в Пловдив само една фамилия (Гутман) се самоопределя към ашкеназките евреи, другата част се самоопределят като сефаради.

В миналото етническата група населява местата на Небет тепе, а по-късно жителите са заселени в местността Орта мезар (Средни гробища). И до днес пловдивчани наричат района „Еврейския квартал”. В публикуваната информация за тях се споменава, че са честни, трудолюбиви хора, помагат си взаимно и почитат всеки с висок нравствен морал, с християнски добродетели, които предават през поколенията. Отличават се с лоялност към съгражданите си, силно родово чувство, привързаност едни към други и успяват да осигурят пълен сговор в общността. В миналото евреите поддържат затворената си група чрез обичаи, религиозни празници, език, имена, занаяти, които са приоритетни само за тях. Занимават се преди всичко с банково дело (лихварство), често са дюкянджии, занаятчий, сарафи, амбулантни търговци. Преди Освобождението броят им в Пловдив наброява 1415 души в 500 къщи, а след това еврейската общност в града бързо се увеличава (Пеев 1942). Статистическите данни от официалните преброявания в България сочат, че еврейската група е най-многобройна преди Втората световна война. В края на 30-те години на XX в. в Пловдив живеят 5960 души с еврейски произход. Причина за непрекъснато намаляващия им брой са не само изселванията, но и по-често случващите се смесени бракове. В данните на НСИ от последното преброяване в България през 2011 г. като евреи се самоопределят 108 души (Виж Приложение № 3).

Историческите източници за заселванията на турския етнос посочват, че след смъртта на цар Иван-Асен II в град Пловдив пристигат турски полугарски племена. Предполага се, че те имат татарски произход и приемат ислямската вяра. Племената се занимават основно със скотовъдство и първоначално се заселват в селата.

В периода на Османското владичество в града са заселени османлии, дошли от Мала Азия, а със завладяването на Пловдив турският етнос става преобладаващ. Данни за това откриваме в описание на града от 1578 година, направено от немският пътешественик Стефан Герлах. По-късно и други пътешественици отбелязват, че на територията на града живеят българи, турци, дубровчани и евреи.

В други данни, публикувани през 1819 г. във Виена от свещеник Кирил Иконом, е упоменато, че турската общност в Пловдив наброява повече от 2/3 от населението (Янчева 1996).

След Освобождението голяма част от турците напускат града и на тяхно място се заселват българи от съседните села, от Родопите, Средногорието, Копривщица, Сопот, Карлово, Беломорието и др. На въпроса „*Къде е турската махала в Пловдив?*“ информаторите отговарят: „... аз лично, като ме питаш за

турска махала, не мога на никоя в града да кажа, че е такава, освен на тази покрай Понеделник пазара – до река Марица, въпреки че там живеят цигани...“ (Р. Ч., 62 г., зап. З.М., 19.02.2014 г., гр. Пловдив, етнически арменец).

Откриването на местни турци, които да са родени и израснали в Пловдив, бе изключително трудно. Днес, въпреки че по данните на НСИ турският етнос е втори по численост в града, една част от тях са преселници от райони на страната с преобладаващо турско население – от Кърджали, от Североизточна България (Търговище, Шумен, Дулово, Добрич, Силистра). В Пловдив живее и голям процент приходящи студенти от южната ни съседка. По време на срещите разговори респондентите споделят, че „истинските“ пловдивски турци днес населяват териториите извън града – Асеновградско (Долни Воден, Кричим, Устина) и др. Ето какво разказват, някои от тях: „... Местните турци са много малко тука...“, „... В Пловдив-град са най-малко етническите турци...“ (Е. Х., 25 г., гр. Пловдив; А.П., 42 г. гр. Пловдив, зап. З. М., 2013, 2014 г., етнически турчин).

Трета посока в данните за турския етнос поемат твърденията на респондентите, че местните (старите) турци живеят в Кършияка, тъй като в миналото те основно търгуват и пренасят товари по р. Марица. В средата на XX век в кв. „Кючук Париж“ се заселват етнически турци от района на Кърджали и Ардино и една малка група – в кв. „Столипиново“.

Търсейки „истинските турци“¹³ за това изследване, изследователят е наясно, както пише Денова, че „... отъждествяването на езиковата, професионалната и етническата идентичност отдавна има традиции на Балканите... затова под самоопределението „турци“ е редно да разбираме едно хетерогенно по състава си население...“ (Денова 2005:92).

Най-голяма разнородност в града се открива сред ромския етнос, при който идентификацията често подлежи на промяна. Ромите идват на Балканския полуостров от Азия, като изследователите изказват различни хипотези, че това се случва след XIII век (Томова 1998:329-355). Предвид чергарския начин на живот на групата не разполагаме с точни данни за тяхното присъствие в града. Първите такива за ромската общност са от официално преброяване на населението в края на XIX век.

И преди, и сега ромският етнос основно живее в периферията на града. Със специално решение на градската управа започва заселването на етнически

¹³ Данните за броя на турския етнос от последното официално преброяване, проведено през 2011 година, са в Приложение № 3.

цигани в кв. „Изток“, който в миналото отстои на 2-3 километра от същинския център. Днес „... Основна част от циганите живеят в Шекер махала и Столипиново...“, а „... Циганските махали представляват конгломерати от различни групи. Макрообществото, което отделя и изолира циганските си съграждани, заедно с това ги унифицира...“ (Чонгарова 1997:6). Като роми през 2011 година се самоопределят 9438 души. (Виж Приложение № 3.)

Ето какво пише през 1869 г. българският възрожденец Константин Моравенов в предисловието на „Паметник на Пловдивското християнско население в града и за общите заведения по произносно предание“: „... Градът Пловдив се населява от турци, българи, гудили, арменци, евреи, цинцари, арнаути, лангери, от няколко гърци пришелци и от цигани...“ (Моравенов 1869:1).

Много изчерпателно и систематизирано са описани различните етноси, броят на семействата, календарният цикъл на празниците им и махалите, които населяват, в „Летоструй или домашен календар“ (Пловдив, Хр. Г. Данов) и в „Записки за България и за българите“ от Любен Каравелов („Независимост“ 1874 г. и „Знаме“ 1874/1875 г.). Ирена Янчева цитира описанието на Л. Каравелов за пловдивското население: „... Народнонаселението на града, което е съставено от различни народности, е така също шарено, както и самият град. Освен българи и турци, в тоя град блаженствуват множество арменци, евреи, гърци, цигани, цинцари, маджари, гръкомани и павликяни...“ (Янчева 1996:16).

Иван Богоров описва различните етнически групи, които присъстват на чаршията със своите занаяти и стоки от средата на 60-те години на XIX в. Ето какво пише авторът за заниманията на общностите: „... Турците са табаци, сарачи, въжари, доурмаджии и бербери; българи и гърци – абаджии, кожухари, казаси, бояджии, кавтанджии, астарджии, казанджии, бакали и брашнари; павликяните – железари и някои продават дреболии; арменците – шивачи, шапкари; евреите – ахтари и сарафи, и циганите – джамбази, свирачи и ковачи. И тритях хубави занаяти в ръцете на циганите...“ (Каратеодорова-Възвъзова 1975:347).

Данни за броя на пловдивското население по етнически групи имаме от 1881 г.¹⁴ В тях е налично разделянето на българския етнос по вероизповедание или иначе казано, в посочените „българи“ са включени онези, които изповядват източно православие, а като „българи католици“ са записани 590 души. Прави впечатление, че още по онова време са очертани етническите групи на българи, турци, гърци, арменци, евреи (Шивачев 1994:80-97).

Две години по-късно, при преброяването на населението от 1883 г. в Пловдивска област, към статистиката е добавен още един етнос – цигани (роми) (Колева 1965:63-77).

¹⁴ Виж Приложение № 3

Данните на НСИ за етническия състав на населението в град Пловдив от последното официално преброяване на населението в България, проведено през 2011 г., са както следва: най-голям е дялът на българския етнос, който представлява 87,1% от общия състав на населението (за сравнение – в началото на XX век този процент е 77,1%). Втори по численост е турският етнос. Към днешна дата той заема 6,5% от населението (за сравнение – в началото на XX век този дял е над 10%). Ромският етнос е с дял 4,9% от населението. За съжаление не можем да представим за сравнение информация за състоянието и броя на етноса от началото на XX век, тъй като липсва точна статистика за това.

Статистическите данни обаче би следвало да се съблюдават коректно, вземайки под внимание недотам пълните и изчерпателни сведения, а също и достоверността и точността на първите проучвания.

Вероизповедание и календар

Религията изиграва особено важна роля в историческото развитие на обредната система, а също и в изграждането на единен национален стил на всеки един народ. За да бъдат разбрани по-лесно традиционните практики, трябва макар и семпло да се познават религията и календарът, който използват етно-религиозните общности, а също така и по какво те се отличават от тези на мнозинството, народа, държавата, в която живеят.

В миналото хората се самоопределят по религиозен признак, а именно – християнин, мюсюлманин, юдеин и т.н., и едва след това поставят своята етническа принадлежност – българин, турчин, грък, евреин, арменец, циганин и т.н. Когато говорим за неразривната връзка между етноса и религията, ние логично споменаваме: българин – християнин; турчин – мюсюлманин; арменец – християнин; евреин – юдеин; циганин – християнин (по-често в миналото), мюсюлманин (по-често в последните 40 години).

От данните на НСИ за конфесионалната принадлежност на населението прави впечатление, че въпросът за вероизповеданието е този, на който най-много хора не са отговорили¹⁵.

Както бе споменато по-горе, по време на срещите-разговори с представители на етническите общности стана ясно, че някои от тях поставят знак за

¹⁵ Преобладаващото вероизповедание сред пловдивското население е Източно православие, което се изповядва от представители на всички изследвани общности. В града има и трайно присъствие на Западноправославни или т. нар. католици. Тъй като обект са етническите, а не конфесионалните общности, въпросът за религията се разглежда дотолкова, доколкото има отношение към традиционните практики на арменци, евреи, турци, роми и в частност българи. Данните на НСИ за конфесионална принадлежност на населението са посочени в Приложение № 5.

равенство между етническа и религиозна група. Този факт поставя под съмнение данните, представени от НСИ. В предварителните срещи на терен с респондентите най-често това проличава в разговорите с представители на турския и ромския етнос.

Турската етническа общност в града изповядва ислям. Населението в Пловдив се самоопределя към сунитското направление.¹⁶ Тук трябва да се отчете и фактът, че голяма част от представителите на ромския етнос са посочили принадлежност към мюсюлманското вероизповедание. Още в първите ми срещи с турския етнос хората държаха многократно да се разграничат и видимо бяха обидени от различни публикации, репортажи на журналисти и твърдения, в които се говори за турците в Пловдив, а реално се показват ромите от кв. „Столипиново“. Респондентите често ми задаваха въпроса: „... Ние да не сме толкова мръсни?“ и „... Не можете ли да различите турчина от циганина?...“ (Е. Х., 25 г., гр. Пловдив, етнически турчин). На някои от въпросите получавах следния отговор: „... питате за неща, за които не можем да ви отговорим тука...“.

В кв. „Столипиново“ много от хората настояват и категорично заявяват, че това население не принадлежи към ромския етнос, а към турския. Част от жителите на квартала твърдят, че там цигани няма – „... тука са само турци.“. Това показва наличието на преферирано етническо самосъзнание в ромската общност, като „... водещо място заема чувството за принадлежност към турската етническа общност...“ (Попов 1994:152). Известно е, че тези процеси не са нови за Балканите и България, а в последните десетилетия все по-демонстративно се засилват.

От наличната информация на НСИ за разделянето на населението по вероизповедание става известно, че принадлежност към мюсюлманската религиозна общност и сунитското направление посочват представители на етнически турци, етнически роми и етнически българи, а също и една малка група, която не се идентифицира.

За изчисляването на празниците турската общност и изповядващите исляма използват мюсюлманския календар, който е построен върху фазите на луната. По този начин годината съдържа 354 дни, които са разделени в 12 месеца. За да се компенсира продължителността на лунния месец, за всеки 30-годишен период 11 пъти към последния месец се добавя по един ден. През 30-те години на XX век турците възприемат григорианския календар, а следят лунния, за да отбелязват религиозните си празници. От всички етнически групи турците имат най-кратка религиозно-календарна година¹⁷.

¹⁶ Виж Приложение № 5.

¹⁷ Имената на месеците от турския календар и тяхната продължителност са посочени в Приложение № 8.

Основната религия на **еврейската общност** в града е юдаизмът, изповядван особено сред по-възрастното поколение. Ето какво пише Норман Соломон в своята книга „Юдаизъм“, когато говори за разделянето между християнство и юдаизъм. „... И двете религии претърпяват векове развитие, преди текстовете, практиките и вярванията им да приемат „традиционните“ си форми. Те са съществували и са се развили в отговор на променящите се обстоятелства...“ (Соломон 2003:42). Според историците теолози двете религии се разделят във възгледите си някъде след „... средата на I век, т.е. поколението след смъртта на Христос...“. Разликата се извява в интерпретацията и тълкуванията на Библията. „... Ако можете да попитате Исус или който и да е от учениците му каква религия изповядва, те биха отговорили „юдаизъм“...“ (Соломон 2003:40). Ето какво посочва авторът за това как евреите отчитат годините: „... Традиционалистките юдеи проследяват историята – както е в Библията, назад до Адам и Ева. Това определя годината 3760 пр. Хр. за година на създаването на Адам...“ (Соломон 2003:43). Евреите отброяват годините от сътворението на света. Те използват календар, който се съобразява с новолунието и със смяната на сезоните. В една година има 12 месеца, като някои от тях са съставени от 29, а други от 30 дни. На всеки 19 години има по няколко високосни, при които се прибавя 13-ти месец. Новата година се отбелязва през месец септември, когато приключва т. нар. „стопанска година“. Увеличаването на еврейската година от 356 на 385 дни в този 19 годишен цикъл се случва в години, които имат номера 3, 6, 11, 14, 17, 19. Въпреки това първият месец от еврейския календар „нисан“ (нисин) приблизително съвпада с месеците март–април, т.е. с пролетното равноденствие. Наричат този месец „Рош Ходашим“ или „Главата на месеците“, защото той отбелязва началото на Библейската нова година с първото новолуние от пролетта¹⁸. Всеки първи ден на нов месец се нарича Рош Ходеш¹⁹.

Арменците определят себе си като армено-григориани и изповядват т. нар. армено-апостолическо вероизповедание. За разлика от източноправославните християни, които признават четирите Велики събора на православната църква, арменците признават само три. По този начин се получават и някои разминавания между календара на арменци и българи. Въпреки това, заедно със западните т.нар. католици и източноправославните, и трите групи принадлежат към Християнското вероизповедание. Ето какво споделя за вероизповеданието Р. Ч. на 62 г.: „... Най-силното е това. Религията ни е спасила нас. Неслучайно Уилям Сароян е казал: „... Там, където се съберат двама арменци, първо правят църква

¹⁸ http://www.hebrew4christians.com/Holidays/Spring_Holidays/Rosh_Chodashim/rosh_chodashim.html, посетен юли, август 2012 г.

¹⁹ В Приложение № 7 са посочени месеците от еврейския календар и техният еквивалент в българския (виж Приложение № 7).

и училище...“.

Това са двата стълба – духовният и просветният – и това не е случайно – това е навсякъде. Това е било винаги ... винаги на едно място са училище, църква и културният дом ... Тези общности така действат – всичко обобщено и компактно и някак си по този начин са се държали. Това е много знаково и трябва да се наблегне. Същият комплекс се наблюдава и във Варна, и в Бургас, и в Силистра – в двора на църквата е и училището, и в Русе, и в Добрич ... и в Хасково е комплекс, горе с две класни стаи ... Аз ти казвам точните градове, където трите неща съществуват и до днес така и функционират...” (Р. Ч., 62 г., зап. 3. М., 19.02.2014 г., гр. Пловдив, етнически арменец).

Ромската общност в града е разделена на мюсюлманско, източноправославно и протестантско вероизповедание. Прави впечатление, че повече от половината анкетираните представители на общността не заявяват религиозна си принадлежност. Този проблем не е нов за социолозите, статистиците и другите изследователи, които наблюдават явленията сред ромското население у нас. За тях е известно, че процесите на ислямизация протичат активно повече от 40 години, а в последните 30 ускоряват своето темпо. „... Религиозността при циганите мюсюлмани... съвсем не може да се третира като идентична с тази на турците. На практика циганите мюсюлмани почти не познават догматиката на исляма, нямат стройно оформена религиозно-идейна убеденост...” (Ошавков 1968:101). Вероятно това е причина да сме свидетели на смяна на религиозната убеденост на циганите не само в Пловдив, но и в други райони на България. При ромската общност вероизповеданието е най-лабилният етноопределящ показател. Не може да бъде оспорен фактът, че именно сред циганското население навлизат всички „нови“ вероизповедания, които по традиция не са изповядвани от малцинството. В тази посока например някои етнически турци споделят опасенията си за това, че сред ромите се зараждат нетипични за страната ни течения: „... Да, но и вече все повече има и такива, които ходят така (посочва забулване)... тази култура не е типична, тя се привнесе в България. ... имаме такива, които ходят с фереджета. Даже при баба ми тази култура не е била така ... трябва да се вземат мерки...” (Б. К., 49 г., зап. 3. М., 25.07.2014 г. гр. Пловдив, етническа туркиня).

Обръщайки внимание на зачестилите събития у нас и по света, обществото следва да остане с обострено внимание към нетипични за страната ни изяви, като спазва свободата на личния избор и подхожда с уважение към всички религии.

Организации и институции

В разглеждания период след Освобождението до днес различните етнокултурни групи живеят в сложни и динамични процеси, които протичат в политическия, социалния, обществен и икономическия живот на територията на България. За изграждане и поддържане на етническата и религиозна принадлежност на етническите общности у нас се грижат различни институции.

В края на XIX и началото на XX век в град Пловдив съществуват различни организации и сдружения, които имат за цел да подпомагат живота на малцинствата. Започналите процеси на асимиляция, обезразличаване и уеднаквяване след 1944 г. довеждат до прекратяване функциите и дейностите на тези организации. Това на практика води до известна дестабилизация във вътрешния живот на общностите, в това число дори и при българския етнос.

След падането на доминиращият политически режим в страната през 1989 г. дейността на повечето от тях е възстановена. Създават се и нови сдружения, неправителствени организации, фондации и др., които имат за основни задачи „... предимно възстановяване целостта на групата и укрепване на вътрешнообщностните връзки ... те залагат на дейности, ползващи целия регистър от културно наследство, знания и практики...” (Кръстанова 2004:51). В по-ново време тези организации²⁰ много често играят роля на „по-голямото семейство” (рода), с което индивидът може да се оприличи и припознае. Причините за това дружествата да заместват малкото семейство и да изземват някои техни функции, са следствие от:

- числеността на етническа група, обособена в случаите, когато тя е малобройна (под 1000 души);
- все по-често случващите се разноетнични бракове, предимно с представители на преобладаващото мнозинство;
- непознаване на културните практики от цели поколения на общността.

В полза на *еврейската общност* към 2015 г. на територията на града действащи са синагогата „Цион“, ОБЕ „Шалом“ и всички клубове и подразделения – Клуб „Вицо“, Клуб „Здраве“, Дамски клуб „Рош Ходеш“, националният вестник „Еврейски вести“, списание „Ла Естрей“.

При *турската общност* най-активно действащи институции са Джумая джамия, Имарет джамия и Народно читалище „Мустафа Кемал Ататюрк“, национален вестник „Заман“, списание „Мюсюлмани“, списание „Алев“. Както

²⁰ Институциите и организациите на етническите групи в град Пловдив са представени в Приложение № 11. От там става видно, че съществува известно разминаване в броя им сред отделните малцинства.

отбелязват респондентите, те се стараят да приобщят всички братя мюсюлмани, като в това число влизат и нетурци.

Сред *ромската общност* действащи са преди всичко неправителствени организации, които в по-голямата си част имат за цел да осъществят така желаната от цялото общество интеграция. Сред тях са Фондация „Рома“, към която има обособено и младежко звено; Фондация „Толерантност“ и др., които работят основно на територията на кв. „Столипиново“. В квартала има две начални, едно основно и едно средно училище. Обособено е и читалище „Димитър Пешев“ с библиотека. По думите на председателя на фондация „Рома“ Антон Карагъзов, читалището подпомага социално членовете на ромската общност от всички пловдивски квартали, в които живеят нейни представители.

Най-активни са институциите и организациите на *арменската общност*. Днес в Пловдив има Общинско училище с преподаване на арменски език, църква, различни организации. Издават се два вестника, публикува се литература от различни жанрове, ежегодно се подпомагат студенти със стипендии, има програма за социално слаби сънародници, организират се детски и скаутски лагери, провеждат се турнири, срещи и беседи с различна тематика, благотворителни балове и т.н. На територията на град Пловдив през 2015 г. функционират повече от осем арменски организации в помощ и подкрепа на гражданите от арменски произход. Такива са Общоарменски благотворителен съюз „Парекордзаган“, клон Пловдив, Сдружение „Месроб Машоц“, Сдружение за арменска култура и изкуство, ХОМ – хуманитарна организация в помощ на арменците, „Хоменътмен“ – арменско физкултурно дружество, Общоарменски съюз за образование и култура „Хамазкаин“, Културно-просветна организация „Ереван“ и др.

Основна дейност на организациите на всички етнически общности е изграждането и поддържането на колективната памет на групата и приобщаването на „новите“ членове (младото поколение – б.а). Понастоящем дружествата имат за цел да възобновят у индивида онова познание за себе си, за себеподобните и за заобикалящите го и да изградят онази приемственост през поколенията, която е прекъсната за почти петдесетгодишен период. Възстановяването и натрупването на знания в отделните групи се случва чрез различни практики.

Училище, образование и майчин език

Действащите организации в полза на общностите поставят като най-важна задача възстановяването на обучението по майчин език, което е преустановено със смяната на политическия режим в средата на XX век.

В миналото в града действат арменско, еврейско и турско училище, в които паралелно с българския език децата изучават и майчиния си език, а също и религиозните езици за конкретната общност (арабски за турци и иврит за евреи).

До края на XIX век евреите в Пловдив имат само религиозно училище и обучението преминава изцяло в семейството. През 1879 г. Алианс Франсез – Израелит изпраща представител в града, който закупува къщата на Албалж. В нея е открито първото светско еврейско училище в града. До откриването на това училище евреите в Пловдив се обучават само в училище за равини (Каравелов 1874:396). Понастоящем в сградата на старото еврейско училище се помещава Частно училище „Дружба“. Заради турската принадлежност на инвеститорите му в последните десетилетия голяма част от пловдивското население нарича това училище „турското“, макар обучаващите се в него да не са единствено деца на етнически турци.

В ежедневието си евреите използват основно българския език, но в миналото освен официалния, използват паралелно разговорния ладино (диалект на испанския език) и религиозния си език иврит.

През 2012 година в сградата на ОБЕ „Шалом“ се организират курсове по ладино (джудезмо – еспаньол), които са под ръководството на г-жа Ивет Анави. По време на преките ми наблюдения в курса стана известно, че той се посещава преди всичко от възрастни жени, които желаят да подновят говоримия си език. Най-младите представители на еврейската общност не показват интерес към курса по майчин език, а в настоящия момент той не се провежда.

Религиозните служби в еврейската синагога се провеждат на иврит. Често хазанът превежда пасажите на изпълняваните песнопения и молитви. Малцина от присъстващите могат да четат, пишат и разбират религиозния език на евреите. Повечето от тях получават знанията по иврит в еврейското училище в града, което съществува отпреди 1944 година. През 2014 година обучението по иврит е възстановено, а курсът се провежда в ОБЕ „Шалом“. През 2015 година няма желаещи за него, а понастоящем е преустановена и дейността на Неделното училище към еврейската организация.

Подобно непознаване на езика на етническата група наблюдаваме и сред представители от другите общности.

Носталгично звучат и разказите на респондентите, които си спомнят за турското училище. То просъществува малко след 1944 г., а после се превръща в Първа мъжка гимназия. „... Тези, които учеха 1949/50 година, бяха последния випуск в това училище и тогава там ни отнемат училището. Правят го това училище за обувно производство ... одържавява се сградата, става училище за обувно производство, а на нас ни дават малко по-нататък, след гимназията ...

Там ни дават и там е просъществувало до 1960 година...“ (Ш. С., 85 г., зап. З. М., 02.2014, гр. Пловдив, етнически турчин, учил в училището).

По първоначални данни от респондентите в Джумая джамия се провеждат безплатни курсове за желаещите да усвоят турския език. Организаторите констатира, че най-незаинтересовани са именно хората, които го използват и основно общуват на него: „... Ние най-малко турци имаме в курса, защото тука в Пловдив те си мислят, че добре знаят турски и не се записват. Всеки курс е предимство, макар че е на майчиния ти език. Имаме българи приятели, помашките братя, има един арменец, може би има и от други етноси, но другите ...“ (А. П., 42 г., зап. З.М., 02.2014, гр. Пловдив, етнически турчин).

Населението, което посочва като майчин език турския, често използва различни диалекти, което затруднява разбирането вътре в малцинствените групи, най-вече сред представените етнически турци и етнически роми. Въпреки че голяма част от ромския етнос основно използва в ежедневието си турския език, премесен с остатъци от различни цигански диалекти, малцина от пловдивските роми проявяват интерес към подобно езиково обучение. От Джумая джамия няма данни за това колко представители от ромския и турския етнос посещават курса. По време на преките ми наблюдения стана известно, че обучаващите се получават знания на арабски език (езикът, на който е написан Свещения Коран), с цел по-доброто разбиране на молитвите в мюсюлманския храм.

На пръв поглед ситуацията при арменския етнос е по-различна. След 1990 година от трите училища единствено арменското училище „Виктория и Крикор Тютюнджиян“ възобновява дейността си. Децата имат възможност да изучават майчиния си език паралелно в училището и в арменския културен дом. При финансова възможност някои арменци държат децата им да получат своето образование в Световния арменски колеж в Никозия „Мелконян“ (Кипър), в който обучението преминава изцяло на майчин език и на английски. Важността на майчиния език за изграждането на идентичността на личността информаторите дефинират по следния начин: „... Когато нямаш основите на арменския език, езикът, който си е твой, оттам нататък могат да учат и един, два, пет, сто езика, но техния език са длъжни да го знаят. ... Най-важното е езикът и аз се радвам, че те говорят и пишат на арменски перфектно. Аз това си го направих да запазя моите деца и да са с такова самосъзнание – за мене най-важното е езикът и да вярват в църквата...“ (Р. Ч., 62 г., зап. З.М., 19.02.2014 г., гр. Пловдив, етнически арменец).

За нуждите на арменските деца от благотворителната организация ХОМ се организира Неделно училище и детска градина, които действат в Арменския културен дом под ръководството на г-жа Виктория Нерсесян.

Изучаването на майчиния език и история сред арменците е приоритет в изграждането на етническото самосъзнание на младите представители на групата. През 2014 г. арменското училище „Виктория и Крикор Тютюнджиян” в Пловдив чества своята 180-годишнина. По тази причина то е една от най-големите гордости за общността. За това свидетелстват думите на Р. Ч.: „... Ами в крайна сметка ние какво имаме – нашето училище, Арменското училище е най-старото училище в България – светско ... Ние си имаме документ за това нещо...” (Р. Ч., етнически арменец, 62 г., роден и израснал в Пловдив).

Към 2015 година голяма част от арменците в града изразяват своята загриженост за настоящето и бъдещето му, като подчертават, че все по-малка част от арменските деца учат там. Ето какво споделят: „... Какво е арменското? Че има 4-5 даскала арменци и вече няма нищо арменско...” (Р. Ч., 62 г., 19.02.2014, зап. З. М., гр. Пловдив, етнически арменец).

Красимира Кръстанова определя изучаването на майчиния език като едно от най-важните действия за съхранение на етническата памет, защото „... обучението в език се превръща в обучение в култура. Тази практика се отнася не само за децата, а също и за всички членове на общността, които участват в съответните клубове. Освен това религиозните служби се изпълняват също на езика на общността (арменски, иврит, турски)...” (Кръстанова 2004:52).

От направените наблюдения сред етническите групи изпъква фактът, че малка част от представителите на общностите владеят добре майчиния си език писмено и говоримо, и също така не познават и не владеят религиозните си езици. Най-слабо майчиният език е застъпен сред младите евреи и арменци, както и сред наследниците от българо-еврейски и българо-арменски бракове. Обучението по език засяга всички членове на етническата общност, но най-вече децата, които израстват в смесени бракове, и онези семейства, в които се използва основно българският език. Отговорността за езиковото обучение е преди всичко на семейството, а според Кръстанова – и задължение на общностните структури, които изземват неговите функции (Кръстанова 2004:52).

Усвояването на майчиния език от младите представители на етническата общност пряко кореспондира с проблема за приемствеността на традицията и традиционните практики. Познаването и използването на езика са равнозначни на съхранението на идентичността. В този смисъл общност, която не пази майчиния си език, е обречена на обезличаване и по-бързо асимилиране от мнозинството. Потвърждение на тези думи откриваме в „тихото побългаряване“, определено от някои респонденти като „белия геноцид“.

„Белият геноцид“ – за побългаряването, интеграцията и асимилацията

„... Пазете евреите, защото ако изчезнат, следващите сме ние...“

Арменска поговорка

В социалното общуване на етнокултурните групи с преобладаващия етнос протичат два процеса – *интеграция* и *асимиляция*.

За интеграцията допринася изравняването на културно-икономическото ниво в обществото, а за постигането му важна роля изиграват по-горе разгледащите компоненти – образование, културни институции и др. Особено значение за този процес имат социалната ангажираност на етническите общности и гражданската им активност в градския живот. Вторият процес (на асимилация) протича по линия на т. нар. смесени бракове (бракове между различни по етническа принадлежност хора) и самоопределянето на индивидите, изразени най-вече чрез преферираното съзнание.

Сред интервюираните смесените бракове най-често са българо-арменски, българо-еврейски, българо-турски, турско-цигански. Този тип разноетнически бракове не са ново явление и се случват отдавна, независимо че в миналото строго се съблюдава за „етническата чистота“ на съответната група. В Пловдив смесените бракове са обект на изследване на Светлина Денова, като авторът потвърждава, че благодарение на този тип съжителства процесите на асимилация протичат с пълна сила (Денова 2005). Свидетелство за това са думите на респондентите: „... При нас има всички тези миксове. Циганин с българка, българка с турчин, българка с помак, туркия с помак на семейни начала (Б.К.). ... Така е модерно (М.Б.) ... Не че е модерно, но смятам, че нещата вървят така. Рано или късно всичко ще стане едно... (Б.К.)“ (Б.К. и М.Б., зап. 3.М., 2.07.2014, гр. Пловдив, етнически туркини).

Независимо че подобно изказване показва едно широко разбиране за неизбежността в общуването и обвързването на хора с различна етническа и конфесионална принадлежност, съществуват и мнения в противоположна посока. „... Добре, но като се вземат двама души от различна религия, например християни и мюсюлмани, мюсюлманин с евреин, добре, ... но като се родят децата, коя религия ще вземат? Там ще дойде вече драмата...“ (М.Б., 56 г., зап. 3. М., 25.06.2014 г., гр. Пловдив, етническа туркия).

Очевидно е, че т. нар. „смесени бракове“ допринасят за взаимното опознаване на традицията и религията на майчиния или на бащиния етнос. Под тяхно влияние елементи от ритуалите и обичаите на едни етноси се пренасят в други.

Младите представители на етнически общности, които са наследници на тези бракове, обикновено израстват с двете традиции и в смесеното семейство се изпълняват практики и от двете групи. Това важи с особена сила тогава, когато няма непреодолими различия между етническите общности, към които принадлежат родителите. Най-ярък пример за това е близостта или еднаквостта в изповядваната религия. Вероятността младият индивид да израсне с широк мироглед и възпитан в духа на толерантността и уважението към другия е много по-голяма. Сред респондентите в това проучване, които са наследници на такъв тип бракове се вижда, че това е по-често срещано явление, отколкото демонстрацията на агресивно, затворено поведение с изградени стереотипи.

Срещат се случаи, в които смесеният брак повлиява върху едната традиция, като напълно я заличава. Младите индивиди, които израстват в такива семейства, прекъсват връзките с традиционните практики на единия родител с религията, майчиния език и с етническата му група.

По тази причина по-важен тук е въпросът за влиянието на множеството, за побългаряването. Именно защото изследваните етническите общности в Пловдив се явяват в качеството си на малцинства, без целта да е генерализиране на отговорите на следващите въпроси, ще се опитам да очертая *какво е отношението на малцинствата към българите, как те ги виждат отвън, отстрани, как ги възприемат.*

Ще представя случая на Р. Ч., от чиито думи е провокирано и следното изложение. Имах възможност да наблюдавам събитията отблизо и в процес на развитието им.

Р. Ч. е потомък на етнически арменци и е „високо седящ“ в организацията на арменците. Познавач на арменската общност в града и в България, спокойно мога да определя Р. Ч. като най-ревностния арменец, когото познавам, отнасящ се с уважение към останалите етнически групи. Сам той и с подкрепата на свои съмишленици реставрира стари вещи, икони, църковни предмети, подпомага издаването на литература на арменски и български език. Като „пазител на майчиния език“ Р. Ч. е твърдо убеден в това, че езикът е основен етноопределящ фактор и по тази причина изпраща децата си да учат арменски в Кипърския частен лицей „Мелконян“. Семейната драма в случая на Р. Ч. изглежда по следният начин – баба му, която пристига като бежанка в началото на XX век, не говори български език и живее затворено преди всичко като домакиня. Родителите му постепенно създават редки контакти с българския етнос. Днес неговото семейство общува непрекъснато и е заобиколено преди всичко от българи. Синът на Р. Ч., който се явява четвърто поколение „чистокръвен“ арменец, се жени за българка.

Изминава година, откакто Р. Ч. е дал привидно съгласие синът му да излиза с българско момиче. Според него това е временно и не противоречи на разбиранията младите хора да общуват без обвързване. Приятелството прераства в съвместно съжителство помежду им, при което Р. Ч. прогонва сина си от вкъщи. След повече от половин година става известно, че семейството се увеличава и под натиска на съпругата си Р. Ч. приема отново децата в дома си. След раждането на близнаци – момче и момиче, които наследяват неговото име и побългареното име на тъщата, Р. Ч. настоява по арменските традиции да бъде сключен граждански и църковен брак. По време на интервюто за брака на сина и снахата българка Р. Ч. говори с недомлъвки и без желание. Не такъв е случаят в семейството на дъщеря му, която задоволява волята на баща си и сключва брак с представител на общността. Към семейството на дъщеря си Р. Ч. е по-благоприятно разположен.

Демонстрираното толерантно отношение и отвореност на Р. Ч. са в противоречие на думите му. Ето какво отговаря респондентът на въпроса *„Как възприемате брака на сина си?“* (З.М.) „... Е, как? Ние знаем, че рано или късно ще се случи, не можем да спасяваме неспасяемото. Това е Белият геноцид, щом живееш в чужда държава ... Поне да се радваме, че са християни, не са мюсюлмани ... поне вярата ни е една ... ако бяха мюсюлмани, щяхме да се капсуловаме тотално. Българите са християни и по цял ден общуваш с тях. Щом виждаш една нация, която е като теб, и ти общуваш по цял ден с българи, не общуваш само с арменци, не ги смяташ за по-различни от теб. Какъвто си, такива са и те...“ (Р. Ч., 62 г., 19.02.2014., зап. З. М., гр. Пловдив, етнически арменец).

Прави впечатление, че респондентът е роден в Пловдив, израснал в Пловдив, но в този случай се поставя в позиция на „чужд“ и определя България за чужда държава. Едновременно Р. Ч. определя българите като себеподобни и на думи не намира противоречие в брака на сина си, но действията му са белег за други неизказани проблеми²¹.

На противоположната страна е случаят на М. С. Нито едно от четирите й деца не сключва брак в общността. Ето какво разказва М. С.: „... Аз от четири деца – двамата земаха българи, един зема руския, на никой не съм се бъркала, и нямам никой от народността и въпреки това благодаря на Господа, не мога да кажа нищо лошо ... Да, аз като разбрах, плаках, после всичко приготвих, както трябва да е ... имам две български снахи, една руския и зет българин, но

²¹ Това мнение е изказано единствено от респондента и не може да бъде третирано като общо за арменската общност. Въпреки това в него ясно личи двойственост в отношението на Р. Ч. към българите.

нищо не казах...” (М.С. 76 г., зап. З. М., 03.11.2011г., гр. Пловдив, етническа арменка).

По думите ѝ М. С. приема българските си снахи добре, не ги дели, уважават се. Въпреки двойствения брак внучката наследява нейното арменско име, израства с арменско самосъзнание и усвоява арменските традиции.

В семейството на М. Г. (етническа арменка) и двамата сина сключват брак с българки. Това действие М. Г. определя като „неизбежно“. Независимо че са по-възрастни от Р. Ч., видимо М. Г. и М. С. не определят браковете на децата си като смущаващи и не предполагат друго отношение към „различните“ си снахи.

Примерът на Ш. С. на 85 г. от турския етнос е идентичен – единствената му дъщеря израства в обкръжението на етнически българи. Независимо че в семейството на Ш. С. основен език е турският, с дъщеря си те общуват на български, като посочват причината за това: „... за да може да говори добре като отиде на училище...“. Някак логично и като резултат от тези обстоятелства дъщерята на Ш. С. се омъжва за етнически българин, а двамата живеят в обкръжението на етнически арменци. Тук видимо разликите се увеличават. Междутях стои отдалечеността в религията. По думите на Ш. С. внучката му усвоява българските традиции. Тя разбира майчиния си език, но не го използва, познава традициите на турския етнос, но не ги изпълнява. В семейството на дъщеря му доминираща е българската традиция. Ето какво научаваме от Ш. С.: „... Моята дъщеря се ожени за българин, внучката и тя са омъжи за българин, ... внучката ми, щом баща ѝ е българин, и тя е българка, майка ѝ е туркиня, ама баща ѝ е българин ... Ами внучката като беше малка, щото жена ми я изгледа, тя се понаучи на турски. То е хубаво така да знае, а правнукът ми една дума не знае на турски...” (Ш. С., 85 г., зап. З. М., 4.02.2014 г., гр. Пловдив, етнически турчин).

За три поколения в семейството на Ш. С. под влияние на разноетничните бракове и доминиращия български език етническата идентификация на наследниците се променя, а българската традиция измества и заличава турските традиционни практики. Този процес Ш. С. намира за „нормален“ и не го смущава.

В друг пример от турската общност в семейството на етнически турци една от дъщерите се омъжва за българин. Така постепенно и може би, за да заяви уважение към българския зет, семейството следва и българската традиция за различните празници. Днес в семейството младите му членове общуват основно на български език. Внучката, която израства в семейството от българо-турския брак, носи турско име, но се определя като етническа българка. В този случай българската и турската традиции са равнопоставени.

Подобни са и случаите при еврейския етнос. През последните няколко години в града има само една „чисто“ еврейска сватба, като поради липса на оторизирано религиозно лице в Пловдив, сватбата се състоя в София, където групата е най-многобройна. Това се потвърждава и от думите на информаторите: „... ние много малко останахме чистите евреи – повечето са от смесени бракове...“ (с българи, б.а.).

Въпреки че стремежът за съхранение на етническата чистота провокира желанието за бракове вътре в общността, те са все по-рядко явление сред еврейската и арменската група.

Най-компактна до този момент се запазва групата на ромския етнос. Независимо че сред циганите са познати т. нар. смесени бракове, те най-често се осъществяват между роми и българи или роми и турци, а както стана известно, процесът на турчение сред циганската общност ускорява темпото си. За това несъмнено способстват и разнуетничните бракове.

Ето защо като задължителна част от етническия си облик общностите приемат езика. Както стана известно, майчиният език е слабо познаваем и по-рядко се използва от по-младото поколение на арменската и еврейската общности. В ежедневието си те използват българския език и това много по-бързо скъсява дистанцията между двата етноса и мнозинството. Свидетелство за това са най-често случващите се бракове между българи и арменци и между българи и евреи. Едновременно с това езикът се превръща в ускорител не само за интеграционните, но и за асимилационните процеси. Тази взаимообвързаност между езика и постепенното претопяване на групата е най-явно изразена именно в еврейския и арменския етнос, които имат отрицателен прираст.

Побългаряването и асимилация на групата не могат да бъдат така експлицитни при турския и ромския етнос. По-редките бракове с основния – български етнос, се предопределят преди всичко от това, че и двете общности активно използват майчиния си език – за това допринася и различието в религиите, което респондентите поставят като първи различител между изследваните общности. Турският и ромският етнос са единствени сред наблюдаваните в национален и локален мащаб, които показват положителен прираст на населението.

Видно е, че водещите предпоставки за междуетничното сближаване – език и религия, от една страна, способстват за приобщаването на малцинствата с основния етнос, а от друга, ускоряват претопяването им. Потвърждава се и взаимообвързаността между език, религия и традиционни практики и пряката им рефлексия върху етническата общност. Съхранението и поддържането на баланса в тази верига е начин за съхранение на идентичността, а загубването им е равнозначно на обезличаване на етническата общност.

I.3. Теренна ситуация

Въпреки че българският етнос е преобладаващ и всички изследвани общности на арменци, евреи, турци и цигани живеят в неговото обкръжение, тук българинът се явява **външният – чужд** (Елчинова 1995).

Спецификата на изследването поставя изследователя в специфична теренна ситуация, чиито особености са пряко обвързани с практикуването на традиционните практики на етническите общности в съвременната градска среда. В съвременното градско пространство едновременно протичат социални, икономически, културни, политически и други процеси.

Едно от първите предизвикателства е обвързано с процесите, започнали още в началото на XIX век, които довеждат до същинското отделяне на града от селото по време на Освобождението и след него. Докато по това време нашите възрожденци, народни будители и изследователи насочват вниманието си преди всичко към селото, в живота на „новите граждани“ се случват редица промени. Стремехът за европейско приобщаване на страната ни с бързи темпове трайно променя образа на града. Развитието му води до „... обръщане на културологичната схема село – град на град – село...“ и „... подсказва за промяна на самата култура...“ (Живков 1987:140).

Обособен като икономически център, градът се превръща в движеща сила, в ново начало, в свободата да избираш, в път към цивилизацията. Градът като пространство символизира промяната на самата култура, свидетелство за което откриваме в изказването на Б. К.: „... Начинът на живот се променя ... Станахме по-граждани от гражданите. Ние, селяните, станахме повече граждани от тези, които с поколения са си граждани...“ (Б. К., 49 г. и М. Б., 56 г., зап. З. М. 25.07.2014 г., гр. Пловдив, етнически туркини).

Подобно „обръщане на посоката“ наблюдаваме и в годините на т. нар. преход, когато стремехът на демократичното поколение е за изравняване на стандартите със западноевропейските страни, а процесите на озападняване засягат икономиката, политиката и културата. В този смисъл двата исторически момента (началото на XX в. и „началото на демокрацията“ през 1989 г.) имат известна близост, доколкото целта е *изравняване позициите на българския народ и държава със западноевропейските. Израстването на града и отделянето му от селото, в комбинация със западните практики, неизбежно води до промяна в традициите.*

Непрекъснатата конверсия, в която се намира традицията, е следващата важна предпоставка за сложността на изследването в града. Общественият и социален живот на хората в патриархалното село се организира от аграрния цикъл, но в града човекът „... е отграден от природата ... в града хората имат

по-голяма независимост от природните цикли...” (Варзоновцев 2003:76). Независимо че традицията е в постоянен процес на изменение и обновление, откъсването ѝ от селото и от естествената среда на битуване задава нови параметри в съществуването ѝ. По този начин значително се променят основни характеристики и функционалността на единствената дотогава завършена художествена култура, която населението познава – ФОЛКЛОРЪТ. Тази сложна социокултурна организация, която до момента моделира, организира, съблюдава поведението и развитието на индивида и обществото, изгражда и поддържа личностната идентичност, загубва регулативната си роля от миналото.

Обвързаността на традицията с поведението на индивида пряко влияе върху корелацията традиция – общество. В тази връзка всяка промяна на отношението на индивида към традицията променя отношението на обществото към нея.

Известно е, че унаследяването на опита и знанията е механизъм за социализиране и контрол на личността и общественото поведение. В този смисъл можем да кажем, че традицията е вид интеракция, защото „... Интеракцията се оказва нещо повече от взаимопомощ и взаимно стимулиране. Тя е установяване на модели на поведение, норми, роли, организационни структури...” (Джонев 1996а:53). Джонев пояснява и другата страна на интеракцията, а именно, че човекът още с раждането си попада в система с определени правила и ред, на които е неспособен да противодейства или да променя, а напротив, към които трябва да бъде приобщен. Решаваща роля в тази важна социализация на индивида към обществото и социален контрол играят традицията и семейството.

От проведените разговори с респонденти се налага твърдението, че проблемите не би следвало да се търсят в промяната на традицията въобще, а в приемствеността ѝ от по-младото поколение, в начина, по който тя се предава и възпитава още в първото социално обединение, в което попада човекът веднага след раждането си – **семејството**. Ето какво споделя в тази връзка Е. У.: „... За жалост гледам, че мои връстници и по-малки от мен отчуждени са по някакъв начин от семејството... Не споделят със семејството. Ами това е много, много тъжно, преди семејството е било много по-сплотено, имало е много по-тясна връзка между членовете му...” (Е. У., 23 г., образование – висше, зап. З. М., 2013 г., гр. Пловдив).

Потвърждение на тези думи откриваме в данните на НСИ, които сочат, че в годините на прехода се наблюдава известна нестабилност в най-малката обществена група. Все по-често през последните години се засилва тенденцията за намаляване броя на семејствата. „Съжителство без брак” или т. нар. съжителство на „семејни начала” се наблюдава най-вече при населението на възраст между 16–39 години (около 70% от неженените, живеещи в съжителство).

Значително по-малък е процентът при следващото поколение между 39–60 години. Тази статистика показва, че разклащането на най-малката социална клетка всъщност е определящо, защото тя е основополагаща за възпитанието и моделирането на ценностната система на индивида, а оттам и на обществото.

Въпросът за приемствеността при предаването на традицията има пряко отношение към темата. Настъпилите промени в семейството като социална клетка на обществото водят към прекъсване на приемствеността в традицията, като достигат до невъзможност и нежелание за разбиране на фолклорната култура от младото поколение, загубване на възпитателната ѝ роля в живота на човека и неосъзнаването ѝ като наследство от миналите поколения. **Фолклорът и традицията** масово се възприемат като част от патриархалното село и според „новите граждани“ не са част от градския културен живот. Градът налага друг ритъм и условия, в които традицията да битува, защото „... на неговата сцена се осъществява непрекъснатият контакт между елитарна и масова култура. През XX в. схемата, че селото пази традицията, а градът развива модерното, изглежда по-различна, защото привилегията на града е съхранение на наследството благодарение на оформения елит, който го ръководи и определя неговата „пайдеа...“ (цит. на В. Фол 1988:8, по Бутева 2004:96). В условията на динамичния XXI век съвременните фолклорни практики се възприемат едновременно като рудименти от определен тип култура и като средство за експлициране на етническа идентичност.

Общо и категорично е мнението на респондентите по въпроса за съхранението на традицията. Интервюираните убедително заявяват, че традицията не трябва да бъде променяна и упорито трябва да се пази, а това опазване не би било възможно без прякото участие на семейството. Показателни са думите на А. Ч. от арменската общност: „... Трябва да продължава в поколенията да се разказва, да продължава историята ... това, което ще се постарая, е да знаят (има предвид децата си – б.а.) назад корените си, защото семейството е много, много силна организация, която дори и в най-лошите моменти може да помогне и може да даде надежда занаяпред. Не искам да звучи клиширано – начинът е просто чрез разказване, като фолклора, традициите вървят, няма начин, историята на семейството върви от уста на уста. Не е задължително да направиш едно родословно дърво, защото то може да ти каже кои хора са били, но не и какви са били те...“ (А. Ч., 25 г., зап. 3. М., 2013 г., етнически арменец).

В допълнение към многопластовия характер на това изследване можем да посочим трудното дефиниране на различни понятия и явления от респондентите. Не би било възможно прокарването на точна и ясна граница между понятията фолклорно – нефолклорно, традиционно – нетрадиционно. За наблюдаваните етнически общности границата между фолклорно и светско е изключително

тънка. Поколенията изпълват с различно съдържание изброените термини, а респондентите съхраняват различни представи за „традиционно“. Някои помнят традицията от средата на XX век, за други традицията е всичко онова, което се опитваме да възродим в годините след 1989-а. Ако приемем, че традицията е онзи опит, който наследяваме от миналите поколения и предаваме на следващите, то „традиционно“ за младия човек би следвало да е онова, което е научил от своите родители, възрастни представители на семейството и общността, онези практики, които той е опознал първоначално в семейството и в собственото си етническо обкръжение. За някои представители на етническите общности като фолклор се възприемат нефолклорни практики. Така например като традиция арменците определят ежегодните благотворителни балове, които „... се правят два пъти в годината – един ноември-декември и един Пролетен бал. Това си е нещо резонно за нас... Баловите се правят от различни организации, понякога от две организации наведнъж, самата църква прави балове под егидата на църковните настоятелства...“ (Р. Ч., 62 г., зап. З. М., 19.02.2014 г., гр. Пловдив, етнически арменец).

Други приемат и определят като традиция семейни навици и действия, които поради динамиката на общественото ни ежедневие са загубени като практика в много семейства. Ето как един от най-младите респонденти в това изследване дефинира „традицията“: „... Ами странното е, че при нас вече като традиция си наложихме да се съберем в неделя да обядваме ... За мен това е традиция, нещо, което семейството е създадо само, нещо което чувства близко до себе си, което отговаря на потребностите ти, отговаря на начина ти на живот...“ (Е. У., 23 г., образование – висше, зап. З. М., 2013 г., гр. Пловдив, етническа арменка).

Като „фолклор“ се възприемат преразказите на историите за арменския геноцид и спасението, което намират в Пловдив и страната ни. По същия начин при евреите могат да бъдат разглеждани и разказите за спасяването на общността през 1943 година. Още повече, че и в двете етнически групи тези теми доминират и в изминалия XX век акцентът е поставен именно върху тях. Историите могат да бъдат определени като образци на фолклорния тип култура, защото отразяват отминалата действителност и се предават по устен начин. Традиционни според членовете на турската общност са Байрамите, Денят на майчиния език (21 февруари)²², на който се събират представители на етноса не само от град Пловдив, но и от областта – Асеновград, Кричим, Устина, Дол-

²² Отбелязването на Деня на майчиния език е инициатирано от ЮНЕСКО, като се провежда на 21 февруари в зала „Съединение“. На една сцена целенасочено се изияват арменци, гърци, евреи, турци, българи.

ни Воден и т. н., а също и посещаването на р. Марица на празника Хъдърлез, което днес не е масова практика.

При всички общности редуцирането на традиционния празничен календар и изграждане на различни представи за изброените понятия са в тясна връзка с протичащите процеси в обществото, с неговото историческо, социално-икономическо и културно развитие, с участието на общностите в политическия и културен живот на града, с различната възраст на респондентите. Това потвърждава факта, че традицията съществува благодарение на хората и именно те решават какво да остане и да бъде опазено за следващите поколения.

Животът на общностите сред преобладаващия български етнос в позицията на малцинства е основна предпоставка първосигнално да се търсят „обединения“ на етническа основа, т.е. ние – арменците, евреите, турците, циганите. Невъзможно е поддържането на етническата памет да се случи без практикуването на традиционните културни дейности и без процеса на унаследяване и разбиране на традицията от младите поколения. Прекъсването на тези процеси реално би означавало прекъсване на съществуване на общността, защото „... културните практики заемат висока позиция в ценностната скала на общностите, които ги приемат като белег и емблема на идентичността. Като ги съхраняват и възпроизвеждат, общностите възпроизвеждат и самите себе си...“ (Кръстанова 2004:52).

Не на последно място трудността на едно проучване в градска среда произлиза и от голямата хетерогенност на обитаващите го етнически групи. В Пловдив представителите на арменци, евреи, турци и роми, включително и българският етнос са преселници от различни региони. В този смисъл градът и съседните населени места представляват една етническа агломерация, към която и в най-новата история на Пловдив продължават да се натрупват различни етнически субстрати. Именно тази съвкупност от етноси и конфесии отдавна е превърната в отличителен белег на града под тепетата. Въпреки че местните жители са наясно с етническото многообразие на населението и често го изтъкват като една от емблемите на града, по-голямата част от тях не са толерантни към различните. Това показва разминаване между нагласите на хората и реалността, която самите те изграждат. Независимо че градската среда и начин на живот от една страна провокират „отключват“ интереса и едновременно с това подпомагат опознаването на „различния“ (Кръстанова 2004:53), в съзнанието на хората все още битуват стереотипи и предразсъдъци. Обикновено в публичното пространство за съжителството на общностите се говори стандартно, формално и общоприето, прикриват се проблеми и неизказани противопоставяния между малцинствата и българите. Съществува общо мнение за липсата на междуетнически конфликти, а респондентите заявяват, че

живеят в синхрон и разбирателство със съседите си. Под повърхността обаче прозират други реалности – всички пловдивчани знаят и се гордеят с етническото многообразие на града, но не полагат усилия да опознаят различните и да влязат в контакт с тях.

За да се долови доколко този синхрон е привиден или изкуствен и доколко реално съществуващ, ще представим пространствените отношения в Пловдив. Споделяйки мнението на Д. Варзоновцев за това, че „... В двора се формира образът „НИЕ“, (който – б.а.) изгражда отношенията с другите...” (Варзоновцев 2003:97), нека за момент си представим, че този своеобразен „двор” е градската среда (обществената) извън частната територия. Интересно е да погледнем отвисоко и да направим панорамна снимка на местата, които населяват и споделят различните групи в града. Известно е, че районът на Същинския център (Трихълмието – Старият град) се възприема като общо пространство от всички етноси. Религиозните храмове на етническите групи като православните храмове „Св. Богородица”, „Св. Константин и Елена“, „Св. Димитър“, „Св. Николай“, „Св. Неделя“, „Св. Марина“; католическият храм „Св. Йосиф“; арменската Апостолическа църква „Сурп Кеворк“; ислямските храмове Джумая и Имарет джамии и еврейската синагога „Цион” се намират в изключителна близост и разстоянието може да бъде обходено за броени минути.

Махалите, обитавани от отделните общности, са запазили имената си, но в съвременното етническата чистота не е съхранена. Тези символични територии продължават да съществуват като топоними. В ежедневието си пловдивчани още използват наименования като Арменската, Католишката (Павликянската махала), Еврейската махала и др. и „... от тази гледна точка те са част от наследения модел на съвместно съжителство между хора с разнообразни идентичности...” (Златкова 2004:59). Махалите представляват хетерогенни общности, с изключение на някои квартали, в които и до днес живее компактно население на определена етническа общност.²³

По-горе стана дума, че съществува известно противоречие при самоопределението на населението от ромския етнос. Жителите на „махалата“²⁴ в повечето случаи смятат за по-престижно да се самоназовават турци и се идентифицират като такива, а повечето от тях изповядват исляма. Безспорен е и фактът, че представителите на турската общност в града епизодично припознават това население към своята група, може би вземайки под внимание еднаквостта в религията. На въпроса *„В коя част на града живеят етническите турци на*

²³ Столипиново, Изгрев, Шекер махала, Арман махала са райони с преобладаващо ромско население.

²⁴ Често под махала (маалата) респондентите разбират пространство/място, обитавано от ромския етнос.

Пловдив?“ някои представителите на турската общност изброяват територии, които се припокриват с населяваните от ромския етнос, изповядващ исляма. В тези райони голяма част от хората се припознават като турци и държат мнозинството да ги възприема като такива. Интервюираните изброяват Арман махала, Аджисан махала, Шекер махала, кв. „Столипиново“ и кв. „Изгрев“, кв. „Кючюк Париж“, Кършияка (А. П., 45 г., гр. Пловдив, 08.04.2014 г.; Ш. С., 85 г., гр. Пловдив, 04.02. 2014 г., зап. З. М.). Много често по време на интервюта с респонденти от кв. „Столипиново“ ромите, които в началото на разговорите се самоопределят като турци, съвсем несприетно се самоназовават цигани.

Въпросът за припокриването на етническата и религиозна принадлежност при ромското население има и своята обратна страна. В разговорите респондентите държат да бъде направена разлика между етнически турци и роми.

Ако приемем твърдението на Д. Варзоновцев, че „... Градската среда играе важна роля във възпроизводството на социалните отношения, легитимира принадлежността на индивида към градския социум, прави зрими градските взаимодействия и отношения...“ (Варзоновцев 2003:76), на пръв поглед ще констатираме, че наследеният от миналото модел на добруване продължава да е наличен. Той е повод за приятелствата между различни по етничен произход индивиди: „... Най-добрият ми приятел е арменец, ние бяхме съседи, къщите ни са една до друга ... И до днес е така...“. (Ш. С., 85 г., зап. З. М., 04.02.2014 г., гр. Пловдив, етнически турчин).

Същото мнение е изказано и от други респонденти, с което се потвърждават фактите за безпроблемно съжителство: „... Аз си спомням в Капана съм израснал и с българи, и с турци, и евреи имаше ... Заедно. Сега тази махала Арменската – Аджи Асан маала – всички са заедно – арменци, турци, българи, цигани и всичко е в едно – и наистина са знаели. Хора, които са живели с арменци, които сега са на по 70-80 години, много добре говорят турски и връзката е от приятелски и комшийски отношения. Ние реално с тези хора, с които живеем тука, няма какво да делим ... Принципно със самите хора, че бил турчин, че бил евреин – въпросът е да е човек...“ (Р. Ч., 62 г., гр. Пловдив, етнически арменец); „... нашата къща и на баба Иванка имаме комшулук – малка порта през дворовете ...“ (А. П., 42 г., гр. Пловдив, етнически турчин)

Ето какво споделя респондент, роден в годините на прехода: „... Разграничаването на хората по конфесионален и етнически признак се свързва с наличие на предразсъдъци. Не възприемам хората, които изповядват различна от моята религия или принадлежащи към друг етнос, за „различни“, „други“. Хората, които спазват това разделение, трябва да се отърсят от стереотипните рамки, които са трайно вклинени в нашето общество. Необходимо е да се пре-

махне съществуващата граница Ние – Те...“ (Т. Т., 25 г., гр. Пловдив, обр. висше, зап. З. М., 06. 2013 г., етническа арменка).

Девојката живее в обкръжение на етнически турци и както споделя, в ежедневието си най-често общува с турци и евреи, като дори е запозната подробно с техните традиции и нрави.

Думите на информатора говорят за възможността на индивида още в най-ранна възраст да израсне в разнуетнична среда, което би позволило изграждането на толерантен модел на мислене и поведение. С това се потвърждава написаното от Кр. Кръстанова, че съвместното съжителство е път към разбирането на другостта, към приемането на културните различия и води към сближаване между хората. (Кръстанова 2004:53). Едновременно с това съществуването на тази възможност противоречи на факта, че много от жителите на Пловдив израстват в този многоетничен град, но са предубедени и остават „затворени за различията“. В следващите думи откриваме доказателство за това, че макар общностите да живеят заедно, „... Непознаването на другия етнос и религия е един минус и неискане да го познаеш. Понеже сега в Пловдив различни етноси живеят в мир и разбирателство, но капсуловани...“ (А. П., 42 г., зап. З. М., 02.2014 г., гр. Пловдив, етнически турчин).

Според някои респонденти това капсулиране и непознаване на другите е резултат не само от историческото минало, а е следствие от нарушаване на градското пространство. Заселването на хора със силно изявени пронационалистически възгледи в централната част на града нарушава пространствения мир и задава нови параметри в общуването между общностите. Тази дестабилизация в пространствените отношения се отразява и в междуличностните връзки. За мнозинството е по-лесно да игнорира проблемите, отколкото да ги изкаже гласно. Под завоалирано говорене за толерантни отношения между етническите общности прозират смесени настроения, а подминаването им води до натрупването на негативно отношение и реакции помежду им. Безспорно за това способстват политическите противопоставяния, безразборното говорене и действия, които често изострят междуетнически и религиозни отношения не само в града, но и в страната.

Видно е, че това „символично разпределение на територията“ в града отразява не само формалното разположението на обитаваните пространства от различните етноси, но и взаимодействието между тях, както и стереотипното мислене и представите на българите за „различните“.

В противовес на представения негативизъм в отношенията между българи и турци, още веднъж изпъква близостта в културите между българи и арменци/евреи. Нещо повече, опирайки се върху схващането на Д. Варзоновцев, че „... „ВИЕ“ – това са подобните на мен хора, „ТЕ“ са свършено чужди, непозна-

ти...” (Варзоновцев 2003:97), бихме могли да съотнесем от една страна ВИЕ към отношенията на българите с арменците и евреите, и от друга – ТЕ към културната невъзприемчивост на българите спрямо турците и ромите.

Отвореността на българите спрямо арменците на първо място се дължи на близостта в религиите, а също е следствие от ангажираността на двете общности в обществения живот. За тази непреднамереност от страна на основния етнос към двете общности допринасят все по-често сключващите се българо-арменски и българо-еврейски бракове. Въпреки това сред българите продължават да се откриват съхранени негативни квалификации към еврейския етнос като „жълто еврейче“, „пусто еврейче“ или други, които се свързват с професионалните им занимания от миналото на сарафи, банкери и т.н.

Като „подобни на мен“ българинът допуска арменци и евреи, но първоначално етикетира турци и роми като „свършено чужди, непознати“, а консервативността към двата етноса в повечето случаи е резултат от историческото минало на народа ни. В това отношение са показателни думите на респонденти етнически турци: „... Може би емоцията, която е останала от 500 години влияе на отношението..., но това се предава по наследство, в семейството...“. (М. Б., 56 г., зап. 3. М., 25.06.2014 г., гр. Пловдив, етническа туркия).

Към тях обществото е по-предубедено, внимателно и затворено и в повечето случаи подхожда с предварителни заключения. В съзнанието на българина и другите немюсюлмани определението „турчин“ се свързва с представата за поробител, насилник, лош човек и доминанта се оказва миналото на народа и страната ни. Отдалечеността в религиите допринася още повече за изграждането на този стереотип. Информаторите още допълват: „... Българите ги е страх от исляма...“, „... те мразят исляма... едва ли не в исляма има само терористи...“. (Е. Х., 25 г., 04.07.2013 г., гр. Пловдив, М. Б., 56 г., зап. 3. М., 25.06.2014 г., гр. Пловдив, етнически турци). И още: „... Например непознаването на исляма – хората мислят, че е страшно нещо. Ислямът в нормите си, мюсюлманството си е съвсем нормална религия, както и християнството. Всички вярваме в един Господ, но по различен начин...“ (А. П. 42 г., зап. 3. М., 02. 2014 г., гр. Пловдив, етнически турчин).

Въпросът за отдалечеността в религиите е доста чувствителна тема за немалко хора. Както за българите, така за арменците и евреите първоначалното разграничение идва от различието във вероизповеданието. Често неоснователно турците и мюсюлманите, родени в България, са определяни като „... религиозни фанатици...“ (Томова 1994:294).

Допълнителен повод за разклащане на българо-турските отношения в Пловдив станаха и събитията на пл. „Джумая джамия“ по повод делата с вакъфските имоти през 2014 година. Една от последните провокации между общ-

ностите беше опитът за палеж на мюсюманския храм и културно-историческа ценност същата година.

Исторически обременени са и армено-турските отношения. Този въпрос провокира негативни нагласи сред по-възрастните представители на арменската общност спрямо турската, но като че ли повечето искат само признаване на отминалите събития между двата народа, без да търсят провокации. Ето как респондентите виждат перспектива за армено-турските отношения: „... от турците ние искаме само да признаят геноцида над арменския народ ..., нищо друго ... за да се успокоят духовете на нашите загинали и мъртви близки, роднини и сънародници. Оттам насетне какво има толкова. Как всички цивилизовани държави си признаха ... Интелигентният човек прочита историята и се извинява...“ (Р. Ч., 62 г., зап. 3. М., 09.02.2014 г., гр. Пловдив, етнически арменец).

Допълнението в изказването на респондента, който цитира арменския автор Хрант Динк ясно разкрива настроенията между арменци и турци – **„Два близки народа – два далечни съседа“**. Младите арменци са раздвоени в нагласите си към представителите от турската общност. Това се долавя в изказванията на двама от респондентите на възраст до 25 години: „... арменските деца от малки ги възпитават да мразят турците...“, което звучи доста тревожно. (А. Т., 23 г., зап. 3. М., 25.06.2014 г., гр. Пловдив, етническа арменка).

От другата страна е следното мнение: „... Аз лично съм много далеч от идеята за ксенофобия и във всички случаи уважавам хората пред себе си като хора, а не като етническа принадлежност. За мене, макар да вярвам искрено, че османските турци имат огромна вина за това, което се е случвало с моите близки преди векове, в никакъв случай не вярвам, че съвременните турци трябва да бъдат наказвани с лошо отношение заради миналото. Смятам, че трябва да се признае от тях, дори да има някакви репарации от страна на Турция към Армения, но не и ксенофобски изявления ... Да не говорим към България ...“ (А. Ч., 25 г., зап. 3. М., 01.03.2013 г., гр. Пловдив).

Не може да бъде подминат моментът, че респондентът съвсем неспонтанно включва и България, в това число и българския етнос, в разговора. Това в изказването му не е случайно, а е следствие от начина му на живот, образованието и възпитанието, което получава в семейството си. Възможността да израсне в по-отворена среда и да комуникира свободно позволява изграждането на друг модел на мислене и поведение, а общуването с представители на турския етнос още в ранно детство му позволява да изгради толерантно отношение към различните от него: „... в стария апартамент, в който живеехме, имаше турци над нас. Много свестни хора. В никакъв случай не се е забелязвало да се изолират от нас и другата част от обществото на етническа основа...“.

Ето какво споделят самите турци за отношението на обществото към тях: „... това са политически вражди, които непрекъснато ги възбуждат. Защото като видят едно малко дете чужденец...негърче, което говори български ... браво, ти си българин, а мен защо не ме възприемат така?...“ (Б. К. 49 г., зап. З. М., 25.06.2014 г., гр. Пловдив, етническа туркиня).

Повечето респонденти от турски произход споделят мнението, че отношението към тях е в резултат от „... емоцията, която е останала от 500 години..., но това се предава по наследство, в семейството...“ (М. Б. 56 г., зап. З. М., 25.06.2014 г., гр. Пловдив, етническа туркиня).

Най-показателно за отношението на обществото към „Различните“ е маргинализирането на ромите в кварталите от периферията на града. Трайна е тенденцията за изграждане и затвърждаване на негативни нагласи към ромския етнос, който не се слави с добра репутация сред останалите етнически общности. Като всеобщо мнение не само сред българите, но и сред другите, изпъква това, че те трудно се интегрират, приобщават и променят. Многобройни са примерите с насадени епитети като – черен циганин, мързелив циганин, циганска работа и т.н., които са изградили образа на един „паразит“ – мързелив, крадлив, лъжец, човек, който само иска от обществото, без да дава. Ето как обясняват нещата някои респонденти: „...ако оставим другите квартали, в които не е така, „Столипиново“ е един капсулован квартал, макар че се определят като различни хора – роми, турци, мюсюлмани, християни. Разсъждението е едно – трябва да ми се даде. Много трябва да се работи. Трябва и те да направят нещо, за да получат. Но досега нещо се е давало, това даване е започнало в годините на прехода и в крайна сметка те са гласоподаватели и всички партии са им обещавали предизборно и се дават няколко кебапчета, кюфтета. И може би там има професионални лидери, самопроизвели се, които знаят как да печелят дивиденди и пари...“ (А. П. 42 г., зап. З. М., 02.2014 г., гр. Пловдив, етнически турчин).

От направено проучване преди 25 години е видно, че изградените предразсъдъци и стереотипи за ромския етнос не се променят, а се затвърждават още по-здраво (Томова 1994). Ето как изглеждат днес представите за ромския етнос през погледа на респондентите в това изследване.

Арменците за циганите

„...Няма какво да коментираме, те са крадливо племе, в целия свят се знае – където има цигани, значи има кражби, то си е залегнало в народопсихологията им. ... Не можеш да интегрираш нещо, което е изпуснато. Защото политиката ни е такава, ако има реално някаква политика. Всички тези средства, които са за интеграция, те се усвояват по друг начин и потъват някъде...“ (Р. Ч. 62 г., зап. З. М., 02. 2014 г., гр. Пловдив, етнически арменец).

Евреите за циганите

„...невежеството е бич за човечеството. Ако не ги оigramотим, няма да ги приобщим...“ (С. Б., 93 г., гр. Пловдив, зап. З. М., 2012, 2013, 2014, етнически еврейин).

Турците за циганите. По време на интервю с представителки на турската общност, провеждано в открита градска среда, едната прекъсва разговора и вика сина си с думите: „... ела, че виж онзи циганин само обикаля около нас...“ (страхува се, бел. З. М.; Б. К. 49 г., зап. З. М., 02.07.2014 г., гр. Пловдив, етническа туркиня).

Други от турците нямат подобни притеснения и общуват свободно с ромите, но както беше споменато по-напред в текста, целят да се разграничат от тях и се обиждат, когато се поставя знак за равенство между двата етноса.

Тези представи са имплицитно заложени в обществото на локално ниво, сред всички изследвани общности. Всички са наясно, че ключът към успешната интеграция е в „отваряне“-то на компактната ромска етническа група, което може да се реализира посредством образованието и излизане от ромското гето. Потвърждение на казаното, откриваме в думите на М.Б. (етническа туркиня): „... Майка казваше: Там, където влизат цигани, и ангелите не влизат ... там където българи, турци и цигани живеят заедно, те са интегрирани, ... тези, които са избягали от махалата, те не искат да се връщат, там е чистота, те в блокове живеят...“ (М. Б., 56 г., зап. З. М., 02.07.2014 г., гр. Пловдив, етническа туркиня).

Към момента ромите биват допускани най-близко до турския етнос, като общуването между двете групи се случва най-често по време на петъчната молитва в Джумая джамия и на големите религиозни празници. Останалите етнически групи не търсят активно контакти с тях и подхождат по-скоро с безразличие.

Извън очертаните пространства в града ежегодно се провеждат различни културни събития на всяка една от общностите. Тези прояви не са масови и често не получават необходимата обществена гласност. На тях освен членове на етническата група присъстват тесен кръг заинтересовани лица, които са „външни“ за общността. Благодарение на организираниите форуми „Старият град празнува“ и „Ден на майчиния език“ в днешно време ежегодно на една сцена и в едно пространство могат да се изявят представителите на традиционните общности в града – арменци, евреи, турци, цигани и българи.

Подобни събития не са достатъчни за опознаване на „чуждите“ културни и традиционни практики. Така представената теренна ситуация показва, че срещите и контактите между общностите не са толкова чести и макар те да споделят

лят мнението за спокойно и добронамерено съжителство, продължават да обитават собствените си пространства в качеството на малцинства и в по-малка степен да се появяват в градския социум. Това позициониране на етническите общности в градския живот е проблемно по своята същност и задава повече предпоставки за отдалечаване, отколкото за опознаване помежду им.

I.4. Изследователска методология

Мащабът и разнородният характер на изследвания обект, предопределени от теренната работа в градска среда сред различни по произход, възраст и вероизповедание респонденти, налагат използването на методи и подходи от редица науки, с които етномузикологията кореспондира.

Настоящото изследване е в пряка зависимост от близостта между интервюиращ и интервюиран. Отношенията „изследовател – респондент“ са важни, за да се постигне извличане на максимум информация, а също и за това да се получи достатъчно реалистична картина на привидно ясните въпроси: Безразлични ли сме към различните, готови ли сме да ги приемем или ги приемаме само на думи?

Независимо че съвременните технологии ни позволяват все по-бързо, лесно и достъпно да общуваме on-line в различни социални мрежи, основни за работата на изследователите на обществените отношения си остават **емпиричните методи, методите на пряко и косвено наблюдение**. Много подходящ за настоящата тема се оказва **методът на включено наблюдение**, използван на моменти и преди началото на теренното проучване от страна на търсещия. Той беше успешно приложен при работата ми в арменската, еврейската и ромската общности, при които имах възможност активно да участвам и наблюдавам, като единствено при турския етнос наблюдението беше **невключено** (наблюдение на общността без пряко участие на изследователя в традиционните практики).

Важно е да се подчертае, че по време на теренното проучване участие в интервютата взеха респонденти с различна професионална ангажираност и отношение към музиката. Те най-общо могат да бъдат класифицирани в две групи: в първата попадат т. нар. непрофесионалисти или изпълнители любители, за които музиката е средство за развлечение. Във втората група са включени респонденти, които могат да бъдат определени като професионални музиканти, за които музиката е начин на изразяване и източник на доходи. Без да е търсено умишлено и целенасочено от терениста, при всички изследвани общности респондентите са от първи вид. Изключение правят интервюираните от ромската общност, при които имаме представители и от двете очертани групи.

Това различно позициониране на самите общности спрямо музиката от своя страна предполага и различно отношение към нея, както и различни подстъпи към обекта от страна на терениста.

В българската научна литература въпросът за методите на емпиричните изследвания не е достатъчно разработен. Запознаването с материалите по темата може да способства за изграждане на субективни представи и предубедено отношение към обекта на изследване. Според мен (З. М.) добитото знание преди „стъпването на терен“ позволява на изследователя да следва необходимата му посока. В хода на работа (особено когато става въпрос за голям обем от информация) търсещият може периодично да „връща“ респондента към темата, особено когато събеседникът прескача от история в история и „залита“ в периферията на разказа. Познавайки предварително проблематиката, интервюиращият има възможност да контролира и поддържа основната тема, а понякога „да подсеща“, да предизвика реминисценции у говорещия.

Според Т. Райс съществуването на теоретичен курс за методи на теренна работа в етномузикологията означава, че методът може да бъде научен (овладян) и тестван в симулативна среда (Rice 2008:42). При емпиричните изследвания теренистът може да обмисли предварителен план и изследователски подходи за реализиране на желаните резултати. Границите между безупречно изградената стратегия и съвкупността от действия за постигането ѝ е много тънка. Именно поради тази причина търсещият трябва умело да разпредели стъпките, които да следва в хода на теренното проучване. В подобни изследвания теренистът не бива да забравя, че неговият обект са живите хора и реалната среда може да наложи променливи параметри на работа, т.е. *методът, дори и предварително заучен, на терен трябва да бъде и интуитивен, в съответствие със създадената атмосфера на разговора и обстоятелствата*. Това е един непрекъснат диалог между изследовател и респонденти, един постоянен процес на изграждане на доверие и затвърждаване на междуличностни връзки, скъсяване на дистанцията между страните, които се постигат на базата на тактически действия. Понастоящем „...Новата теренна работа се движи отвъд простото събиране на данни и се превърна в определяща черта на етномузикологията, която ангажира учените в смисъла на човешкия контекст. Изследват се ролите, в които етномузиколозите действат, докато извършват теренна работа...“ (Rice 2008:42). Работата в дисциплинарното поле на етномузикологията предполага не просто документиране на данни, а изработване на определен набор от тактики и стратегии, в това число превъплъщаване в роли от страна на изследователя с цел подsigуряване на положителни резултати.

I.4.1. „Влизане“-то на различия в територията на общностите. Представяне и въвеждане в етническата група

Близките ми взаимоотношения с арменците, изградени в продължение на десетилетие (от м. януари 2004 до сега), се оказаха благоприятна почва за изследване на арменските традиционни практики. Дългогодишното общуване с общността поставя изследователя „вътре“ в групата и той не е само страничен, но и пряк участник в много от практиките на арменците. Това непосредствено влизане в иноетничното пространство, реализирано преди научното наблюдение върху обекта, на практика способства малцинството да припознае изследователя като свой (близък).

Безрезервна подкрепа и съдействие по време на теренното проучване, получих от работодателя ми, който е изключително ерудирани, високо образован и четящ човек. Контактът с този човек „отваряше“ пред мен всички врати, защото той се оказа стоящ високо в йерархията на местната общност и с утвърдено име сред арменците в България въобще. В този смисъл, той пое ролята на своеобразен gatekeeper²⁵, който способстваше за многократното „влизане в общността“. За уговаряне на интервю или контакт с представители на арменската общност беше необходим само телефонен разговор, в който се съдържаха думите „... изпращам ти едно мое момиче...“ или „... това е една моя приятелка...“. Подобно представяне държи винаги отворена вратата към общността. Факт е обаче, че тези отношения са резултат от предварително многократно доказване на откритост, лоялност и добронамереност от страна на търсещия, много преди отношенията да стигнат на ниво респондент-изследовател.

Изненадващо за мен и в различна посока започнаха отношенията ми с представителите на еврейската общност. В първия етап на работа успях да осъществя близък контакт само с някои представители на общността, независимо от ежеседмичните ми посещения в ОБЕ „Шалом“ и в клуб „Вицо“. Впечатленията, с които останах след половин година на срещи всеки четвъртък са, че евреите продължават да живеят относително затворено, без да афишират или натрапват произхода си. Вероятно причина за това пред мен да не се разкрият много хора и да споделят необходимата ми информация е не дотам близката

²⁵ Gatekeeper – понятието е въведено от Курт Левин – американски психолог от еврейски произход. В буквален превод думата означава „Пазач на портата“. „... Гейткипърът филтрира постъпващата на входа информация и в съответствие с медийната политика пресява на изхода важната информация...“. Виж Николова, В. 2014. В търсене на световния гейткипър – В: Проблеми на постмодерността. Т. IV. бр. 1/2014, с. 21. Като методика Gate-keeping се използва най-често в съвременните медийни комуникации, журналистика, връзки с обществеността и постепенно навлиза в различни социални и психологични изследвания. Виж още „The Gatekeeper“ 2001 на Тери Игълтън.

връзка, крехкото познанство и редките срещи с моя „вътрешен човек“. Това ме мотивира да потърся и други представители на общността. Осъществих контакт с двойка възрастни евреи, които демонстрираха откритост още от първия момент на нашето познанство. В хода на теренната работа установих, че С. Б. изпълнява функцията на хазан в синагогата²⁶, а семейството е пример за всички членове на групата и се ползва с уважението и доверието им. Най-отговорен беше моментът в осъзнаване на необходимостта от това изследване и колко биха допринесли именно техните разкази, истории, знания, преживявания и спомени.²⁷ Паралелно с това успях да изградя връзки с Е. М., със С. Ч. и Р. А., които също допринесоха „да се отвори пътят към общността“.

В първите срещи с групата бях представяна по различни начини – „... момичето пише работа за евреите...“, „... госпожата се интересува от нашите празници, какво сме правили...“. След шест месеца на общуване с еврейската общност започнах да получавам покани за всички техни изяви и събития от Е. М. и семейството. Представянето ми пред членовете и „влизането“ сред евреите израсна от „... това е една приятелка на общността...“, до „... една близка ... една приятелка ... нашата внучка ...“. В този пример се вижда как отношенията изследовател – респондент еволюират от официалното обръщение „госпожата“ и стигат до фамилното „нашата внучка“²⁸.

Откриването на „водача“ в турската етническа група и осъществяването на пряк контакт дълго време се проваляха поради нестабилната ситуация, политическите събития в страната (2012 – 2013 – 2014)²⁹, като многократно връщаха в изходна позиция и без това крехките ми отношения с представители на общността. Колкото повече търсех местните пловдивски турци, откривах, че те са на изчезване. Това отново препотвърди опасенията ми, че получените данни от официалното преброяване в България от м. февруари 2011 година, че турската общност е най-голямото малцинство в града, може би са неточни.

В първите интервюта с представители на турската общност участваха предимно млади хора на възраст между 25 и 35 години. Всички са преселници от

²⁶ Това не е религиозна длъжност, но се поема от най-възрастния член на общността.

²⁷ Понастоящем респондентите са на достойната за уважение възраст 94 г.

²⁸ Еврейската общност е най-малобройна сред изследваните групи, но за осъществяване на контакти, затвърждаване на доверие и за получаване на необходимата информация от респондентите в нея съм направила най-много посещения на терен и време за разговори и наблюдения.

²⁹ По време на търсене и създаване на контакт, а също и по време на срещите-разговори с респонденти от турската етническа група в страната премина скандалът с назначаването на Делян Пеевски, назначенията на политическите лидери на ДПС, а също и делата, заведени от Главното муфтийство за възстановяване на различни имоти, които са емблематични не само за Пловдив, но и за редица български градове. Паралелно с това несъзнателно ставах свидетел как младите представители на общността държат да се разграничат от политическа партия ДПС и припознават себе си като български граждани, свободни да членуват в други партии.

региони с преобладаващо турско население – Кърджалийско, Североизточна България (Добрич, Шумен, Силистра) или от близките населени места край град Пловдив, в които живее компактна турска общност – Кричим, Устина, Асеновград и др. Респондентите са високо образовани, с висше образование, почти всички са общували и израснали в обкръжение на етнически българи. Понастоящем заемат високи постове в различни организации (светски и религиозни) на турския етнос (районен мюфтия, председател на читалище, секретар, имам и т. н.) Доверието между мен и респондентите се изграждаше изключително бавно и този процес продължи повече от година. Представянето ми пред турската етническа общност винаги звучаха: „... *госпожата е журналистка...*”, „... *госпожата пише нещо са празниците на турците...*” или „... *госпожата се интересува от музиката...*” и др. В тези случаи много ясно личи дистанцията между интервюиращия и респондентите. Всяко представяне започва с официалното обръщение „госпожата”, което още преди началото на разговора поставя разделителната линия между двете страни. Тук дори можем да поставим и въпроса *Има ли предубеденост от страна на респондентите заради етническата и половата принадлежност на изследователя?* В някои интервюта трябваше да променям модела на поведението си, като се позиционирам според очакванията на отсрещните. Посредством различни въпроси у респондентите се създаваше увереност за това, че те са „най-вещите”, „най-добре информирани”, а на моменти и „единствени, посветени в тайнството на знанията” именно заради принадлежността си към противоположния пол. Разговорът ми с един от най-младите представители на общността показва разбирането му за това къде е линията между мъжете и жените, т.е. разделянето на задълженията на мъжки и женски работи: „...когато се жени най-милата щерка на нашия Пророк, той казва така на младоженеца: „О, Али, от днес нататък ти ще отговаряш за проблемите отвън на къщата”, ..., а към дъщеря си: „О, щерко, от днес нататък ти ще отговаряш за проблемите вътре вкъщи..”. Това за мене е линията. Жената може да се учи, но първото нещо, което ще бъде питана, е как е възпитала децата си ... Равенство. Какво равенство? Аз съм 80 кг, мога да вдигна 80 кг. ... значи и ти можеш да вдигнеш 80 кг ... Фактически всеки трябва да си гледа задачите...”³⁰.

Прилагането на подобен подход от изследователя определено допринася за скъсяване на дистанцията, но в случая е видно, че влияние оказва принадлежността ми към женския пол и отношението към **жената изследовател**.

³⁰ Това мнение се отнася само до интервюирания и не беше изказано гласно от другите ми респонденти, представители от турския етнос. Интервю с Е.Х. – Джумая джамия, гр. Пловдив, 04.07.2013 г., възраст 25 г., образование – висше – теология (зап. З. М.)

При провеждането на разговори с жени от турски произход показването на знание за техните празници и ритуали бива посрещнато с обратна реакция и с благодарност: „...направо си припомниме нашите традиции покрай срещите ни ... Аллах те изпрати и да ти помага във всичко...“ (М. Б. 56 г., зап. 3. М., 02.07.2014 г., гр. Пловдив, етническа туркия).

С представителите на ромската група търсех контакти при всеки удобен момент – преки и непреки. Първоначалната реакция на представителите на групата бяха изненада, недоверие, учудване – „защо говоря с тях“, „защо ги поздравявам“, „защо им се усмихвам“. Подобен подход „дава плодове“ със своето постоянство, но тук важен фактор се явява времето. Първоначалните съмнения на ромите преминават от интерес към работата на изследователя до това, че ще бъде записан, че ще го „пускат“ някъде, а други остават с убеждението, че съм от телевизията, което не се старая да опровергам. В тази трансформация на мнението и посоката от страна на респондентите ясно личи стремежът за изява, „... че ще ме дават по телевизията, по радиото...“ (А. Ю., 35 г., зап. 3. М., 21.07.2014 г., гр. Пловдив).

Тъй като ромският етнос е най-компактен, интересни са първоначалните срещи с групата в обособените ѝ места за живеене. Стъпването на терена, в затвореното пространство първоначално предизвиква объркване и интерес от страна на хората. Явно е, че в махалата има нов, външен човек, а сред членовете на общността информацията за новодошлия се предава по улицата на майчиния ѝ език, след първото външно впечатление.

За откриване на „лидера“ сред ромския етнос използвах лични контакти и препоръки на много странични лица. От първостепенно значение бе въвеждащите респонденти да бъдат хора „с положение“, уважавани в групата, онези, чието мнение се цени, а думата им си тежи на място. Представянето пред ромската общност протичаше на много нива – официални и неофициални, но влизането винаги се случваше чрез лидера.

В друга посока поеха срещите с музикантите от общността. Стъпките в изграждане на отношенията между мен и ромските музиканти наподобяват контактите с арменската общност и датират от студентските ми години. Прекият ми опит от съвместната работа с ромски музиканти от пловдивския регион показва, че ангажиментите на оркестрите са насочени основно към населените места около Пловдив, в които наравно с ромски, турски и други образци масово се слуша и изпълнява българска народна музика. Градските оркестри, чиито изяви са основно на територията на град Пловдив, изпълняват „по-нови мелодии“, както и музика с преобладаващо турско-албански интонации.

Възможността на иноетничния (в случая на изследователя) да работи с професионални ромски музиканти допринася за ситуирането му във времето

на провеждане на практиките, в позицията на *вътрешен, при което той е признат от групата като близък, свой*. Това предполага различна комуникация с музикантската общност, именно защото изградените отношения позволяват на терениста в качеството му на изследовател „да влиза“ и „да излиза“ в и от чуждото пространство. В този смисъл още преди стъпването на пловдивския терен търсещият е изградил онзи сензитет към ромите музиканти и, изигравайки ролята на *близкия*, бързо може да скъси дистанцията с малцинството.

За реализиране на срещи с представители на музикантския бранш се наложи да се използват познанства, датиращи от период преди стартиране на изследването, както и контактите на мои близки и приятели. Групата отзивчиво съдейства, предлага и препоръчва оркестрови състави и веднага пита: „за сватба ли?...“³¹. Други пък с недоверие напомнят, че са турци. „... тука сме турци, тука цигани няма, циганите са по-надолу...“. (А. Ю., 35 г., зап. 3. М., 21.07.2014 г., гр. Пловдив).

Тук трябва да отбележа нещо съществено – при всички етнически общности срещите-разговори и влизането в затвореното пространство на групите е осъществено самостоятелно в многократни лични срещи. Единствено при ромския етнос посещението и влизането на Чуждия (изследователя) сред Своите винаги се случваше с **придружител**.

В контактите на изследователя с ромската общност можем да разграничим два типа ситуации:

I вид – статични срещи, „влизане“ с придружител немюзикант. В тези случаи респондентите демонстрират по-резервирано поведение, отговарят кратко и лаконично и поставят бариера между изследователя и групата. Разговорите от този тип винаги се провеждаха на обособено, предварително фиксирано място, което не е изложено на непрекъснат контакт с групата. Теренистът и придружителят не провокират любопитството на преминаващите роми. Позиционирането на изследовател и придружител на стационарно място предопределя броя на участниците и тяхното поведение по време на интервюто. Независимо че срещите са на територията и в квартала на общността, предварително е зададена *затворена ситуация* на разговорите и по тази причина подобни срещи не са изчерпателни и ползотворни.

II вид – мобилни срещи, „влизане“ с придружител музикант. Във втория тип ситуация респондентите са наясно, че разговарят с хора, които не просто търсят информация, те имат познания за самите тях. Една част от срещите се случват с помощта на придружителя, който подпомага осъществяването на

³¹ Разговорите с респондентите се осъществиха по време на активния летен сезон за музикантите, в който оркестрите имат ангажименти почти всеки ден.

контактите благодарение на собствената си персона и знания³². Придружителят също приема различни роли. В различни ситуации той се прикрепя към групата на респондентите и отговаря заедно с тях. Понякога придружителят изземва функцията на изследователя, като задава въпроси към интервюираните.

Важна роля в тази ситуация изиграва и мобилността на теренист и придружител. Те не са статични, движат се непрекъснато в пространството на ромите, като осъществяването на интервютата се случва на оживено място. По този начин „чужденците“ целят да бъдат забелязани от общността и си осигуряват непрекъснат контакт с нейните членове.

Подобен род поведение от страна на търсещия по-бързо привлича респондентите, сред които любопитството надделява и те не принудено се присъединяват към разговорите. В тази ситуация корелацията **изследовател – респондент** се обръща, като вторият се превръща в активна страна – иска да разкаже, иска да бъде забелязан, да го запишат с диктофона и т.н.

Важно уточнение е, че изследователят не търси умишлено статичните срещи да са с непрофесионалист и обратно. Именно неголямата ефективност на срещите от I вид налага промяна в изследователските тактики и изграждане на противоположен модел на поведение, който дава явен резултат още с първите интервюта от II вид. Срещите-разговори все пак се обуславят и от характера и личността на придружителя, а именно доколко той е отворен към различията, отношението му към проблематиката на изследването и готовността му да влиза заедно с терениста в различни теренни роли, за да се случат разговорите от I или II вид. По всяка вероятност стъпването на терена във II вид срещи с друг музикант ще постави терениста и придружителя в различни от по-горе описаните ситуации и роли.

„Влизането“ с придружител музикант и осъществяването на „мобилни срещи“ способстват да се достигне до по-голям обем от информация. Разкриването на общи познанства подпомагат осъществяването на по-тесни връзки с групата, което позволява много по-бързо да се скъси дистанцията между респондент и изследовател.

Много трудно се оказва провеждането на интервюта с жени от турската и ромската общности. Респондентите от тези групи желаят да говорят заедно по метода на **групова дискусия – focus group** (Bernard 2006; Morgan 1997), което според тях им дава увереност, по-спокойни са и всички се допълват. Понякога обаче това е и повод за проваляне на предварително уговорено интервю. Така например един от фиксиранияте разговори с ромската общност не се реализира,

³² Изказвам благодарности на ас. д-р Иван Георгиев за оказаното съдействие по време на теренното проучване в ромските квартали на град Пловдив.

а причина за това е притеснението на една от жените: „... не, не, не, мъжът ѝ на тази (посочва приятелката си) е много ревнив, ако разбере, че сядаме на ресторанта да говорим, ще ѝ се кара...“. Понякога респондентите дори не се явяват на уточнената среща. Често по време на провеждане на разговори с мъже и жени от ромския етнос към групата се включва някой, без предварително да е поканен, и по този начин интервютата се превръщат в своеобразни клъстери от мнения и тълкувания на традиционните практики.

Методът **focus group** е подходящ за работа в общности, чиито представители не се чувстват достатъчно сигурни в разговорите, когато са сами, или се притесняват да говорят. Недостатък обаче е възможността за измерване на личното мнение на всеки от интервюираните и вероятността те да се повлияват помежду си. Възможно е също така респондентите да съдържат собствените си позиции по определени въпроси, за да не се различават от групата и съответно да не бъдат отхвърлени от нея.

Изследователят са превръща в център на внимание в общността, когато успее да открие подходящата „точка в махалата“ за осъществяване на разговорите. Повечето интервюта бяха проведени на оживени места – пазар, „музикантското кафене“, място за отдих и др., пространства, където търсещият е в постоянен контакт с групата, така че да става ясно на хората – в махалата има „външен“ човек, който се интересува от нас, от нашите традиции, от нашата музика и т.н.

В така представените отношения изследовател – респондент прозира двойствена природа. Изхождайки от представената от А. Сайър методология за „трите ъгъла“ (респ. трите гледни точки) в прилагането на реалистичен подход към обекта на изследване, е необходимо да представим трите страни в очертаването на отношенията между малцинствата и множеството (Sayer 1992; Sayer 2004:3). За да постигнем по-голяма обективност за готовността на страните да общуват, трябва да знаем:

- Какво е мнението на българите за различните етническите общности?
- Какво е мнението на различните етническите общности за българите?
- Каква всъщност е реалността/ какви са отношенията им?

Трябва да бъде направено уточнението, че изследователят не бива да се асоциира с множеството заради принадлежността му към българския етнос. Въпреки това не е възможно да се избегнат предварителните настройки от страна на етническите общности към него, именно защото той се явява „чуждият“ в иноетничното пространство. Ще представя нагласите на малцинствените общности и отношенията им с изследователя, в които проличават отговорите на горепосочените въпроси.

Изследовател – еврейска общност: Откритото и безпроблемно вписване на еврейската общност в обществения живот е предпоставка за добронамереност и подхождане с уважение и доверие от страна на българския към еврейския етнос и обратно. Това на пръв поглед показва отвореност на общността и мнозинството, както и двустранна готовност за безпроблемно общуване. Допускането на „външния“ в пространството на групата обаче се случва трудно, след преодоляване на редица бариери, което е свидетелство за резервирано отношение на групата.

В отношенията изследовател – ромска общност ситуацията е противоположна. Ромите живеят в обособени места, най-капсуловани са от изследваните групи и както стана известно – общественото мнение за паразитизъм и негативните епитети в описването на групата преобладават в нагласите на всички останали общности. Това показва едно относително затворено битуване на циганите, далеч от обществения живот, което предполага трудно стъпване на ромския терен. Влизането на терениста обаче се осъществява много по-безпроблемно и по-бързо за разлика от примера с евреите.

В другите две общности – на арменци и турци, ситуацията също са двуполусни. При отношенията **изследовател – арменска общност** прозира безпроблемното приемане на „различния“ (българина), който според арменците е най-близо до тях. Паралелно с това наглед отворените арменци се стараят да запазят затворена общността си, демонстрирайки резервирано поведение в някои ситуации.

Отношенията **изследовател – турска общност** са повече дипломатични, в духа на добрия тон и възпитание, а като по-близки могат да бъдат определени контактите ми с жените от етноса. Тук предварителните очаквания на терениста не са в дисонанс с реалната ситуация.

Представените случаи в общуването между изследовател и обект от една страна показват близост в изграждането на връзките между *българин – арменци* и *българин – роми*, които много преди да преминат на ниво *изследовател – респонденти*, са допуснали различия в собственото пространство и са го припознали като близък и еднакъв. В различните моменти на близост „чуждият“ се позиционира в малцинствата и се придвижва като *външен* и като *вътрешен* за групите на цигани и арменци. Това определено допринася за адекватно ориентиране на изследователя в теренната ситуация, благоприятства безпроблемното извличане на информация и по-близкото ситуиране до обекта, така необходими за подобни изследвания. Обратната страна на отношенията *изследовател – респонденти* се разкрива в изграждането на контактите между *българин – евреи* и *българин – турци*, при които изследователят няма предварително разположе-

ние в етническата група. *Влизането* на изследователя в чуждото пространство на евреи и турци се нуждае от продължителна подготовка и е по-комплицирано.

Следващата таблица показва готовността за общуване на етническите общности, нагласите им към останалите малцинства и основния етнос. За целта съм използвала прилагателните *положителна, отрицателна, неутрална*. В таблицата те са представени в зависимост от честотата на преобладаващото мнение. Така изведените нагласи не бива да се генерализират, а се отнасят само и единствено до респондентите в това изследване (Виж Таблица № 1).

Таблица № 1. Таблица, изразяваща предварителните нагласи и готовността за общуване между етническите общности

Етническа общност	Нагласи към...				
	Арменци	Евреи	Турци	Роми	Българи
Арменска	*	Н/П	О/Н	О/Н	П/Н
Еврейска	Н/П	*	Н	Н/О	Н/П
Турска	Н	П	*	Н/П	Н/П
Ромска	Н	Н	П	*	Н

* Легенда: П – положителна, О – отрицателна, Н – неутрална

Така представените нагласи и готовност за общуване между етническата общност и изследователя показват от каква важност са те за реализирането на настоящото изследване. Откриването на лидерите, водачите (духовни или светски, напр. най-харесвания оркестър, най-добрите музиканти), които са пример за останалите членове на групата, спомага за приемане на „различния“ от водача и скъсява дистанцията между изследовател и общност. Изграждането на доверие между респонденти и изследовател е продължителен и бавен процес, в който „външният“ многократно трябва да засвидетелства своята добронамереност и уважение към традициите на групата, в която попада. Слабото познание, липсата на доверие между изследовател и gatekeeper в общността, редките срещи и контакти помежду им повлияват негативно върху количеството и качеството на информацията. В отношенията между изследовател и обект не бива у респондентите да остане усещането, че те просто са част от „едно проучване“. От първостепенно значение за работата е те да осъзнаят важността на изследването, неговата потребност не само за етническата общност, но и за цялото общество.

От направеното изложение в първа глава се достига до няколко извода:

Етническите общности, които са обект на изследването, живеят съвместно на територията на Пловдив от няколко века и присъствието им не е епизодично,

а трайно. Разнообразието на населението в града не е следствие само на днешната миграция, а е резултат от предишни исторически моменти. По време на Освобождението и сега Пловдив е определян като полиетничен модел на общуване, наследен и пренесен през вековете. Това е предпоставка в града да се фокусира микропроекция на етническия състав на населението в България. Сред пловдивчани са представени 60% от видовете етнически общности, населяващи територията на страната ни.

Междоличностните и междуетническите връзки и взаимодействия могат символично да бъдат открити в териториалното разпределение на градски пространства на квартали и махали, които се обитават от различните етнически общности.

Като обхват на изследване градският терен в Пловдив е много по-сложен, многолик и динамичен в сравнение със селския. Това от своя страна задава параметрите на едно многопланово и мащабно проучване, което в значителна степен натоварва работата на изследователя. Многопластовият характер на изследването се обуславя и от респондентите, от тяхната разнородност по етнически и конфесионален признак, възрастов показател, пол, занимания, образование и социална активност, с което всеки фиксира различен момент от традицията на своята общност. Някои причини за изграждане на многоликият им образ откриваме в индивидуалното и цялостното развитие на етническите общности, което се предопределя от различната историческа съдба на малцинствата, нивото на културното им развитие и участието на групите в обществения, икономическия и политическия живот на град Пловдив. Отношение към изграждането на този многостранен образ имат настъпилите промени в ценностната система на обществото и в отношенията личност – общество. Особена роля тук изиграва промяната във функционалността на традицията, а именно невъзможността традицията, в частност фолклора като тип култура, да поеме някои свои основни функции – регулативна, социална, утилитарна.

Работата върху настоящото изследване е в пряка зависимост от близостта между изследователя и респондентите, а стабилността и дълбочината на отношенията между тях осигуряват максимално извличане на информация и допринася за получаване на достатъчно реалистична картина на поставения в началото на главата въпрос: Безразлични ли сме към различните, готови ли сме да ги приемем или ги приемаме само на думи?

Теренната работа в етнически общности предполага разнородни подстъпи към обекта на изследване. Изследователят трябва да подходи с необходимата подготовка и ясно съзнание, че методът, колкото и да е заучен, трябва да бъде гъвкав и интуитивен в изиграване на необходимия брой роли за различните теренни ситуации.

Така изведените изводи в тази глава кореспондират с традиционните практики на етническите общности и пряко влияят върху тях.

С оглед на направеното представяне на методологията е необходимо да се акцентира върху значимостта на начина, по който един етномузиколог присъства в конструирания от самия него терен, доколкото това присъствие се превръща във фундамент, върху който се разгръща изложението във втора и трета глава в контекста на цялостната изследователска концепция.

ГЛАВА ВТОРА

Традиционни практики на етническите общности в град Пловдив

Изграждането и осъзнаването на етническата принадлежност имат амбивалентен характер. От една страна съществува необходимост от вписване на всеки индивид и малцинствена група в градския социум в локален план, респективно в национален и световен. Едновременно с това затвърждаването на личностната и общностната идентичност задължително преминава през *оразличаване*, което се случва посредством репродуциране на етнокултурните практики. Те представляват сложна консолидация от духовни, нравствени и етични ценности, които съпътстват развитието на човечеството. В съвремението традиционните практики по-скоро се възприемат като рудимент от културата на етническата общност, като нещо застинало назад в миналото. Въпреки това се потвърждава написаното от Красимира Кръстанова, че именно действията, които кореспондират с традицията, са основна предпоставка за съхранение на етнорелигиозните общности, най-вече за онези, които живеят като малцинства (Кръстанова 2004). Затова в условията на все по-засилващата се глобализация сме свидетели на стремежа за изява на етнохарактерни и оригинални елементи от културата на народите, с цел предпазването им от обезличаване и заличаване. Доколко уникален и неповторим е всеки един етнос и не е ли неговата уникалност следствие от срещите и общуването между различни култури, нации и цивилизации? По време на предварителните интервюта с респондентите многократно възникваше въпросът *„Толкова ли сме различни едни от други?“*. В този ред на мисли е важно да се разбере дали различността е ключов момент в празничните системи на етническите общности в Пловдив.

Разглеждането на традиционните практики предполага да се направи предварително уточнение какво се разбира под определението „традиционни“.

Като традиционни тук са определени практиките на етническите групи, които имат за цел да изградят у отделния индивид етническо самосъзнание и устойчиво чувство за принадлежност към етническата група (към общността, която в условията на големия град приема функцията на род). Това са

всички практики, които приобщават индивида, чрез които той се припознава с общността и се оразличава от останалите.

През последните 30 години интересът към съхранение и възстановяване на забравени практики непрекъснато нараства. В тях се влагат нови смисли, които отразяват съвременния мироглед на общността и обществото. Това е провокирано и от желанието на хората да представят действията достатъчно адекватно и достъпно на младото поколение, което трябва да приобщи. Въпреки че някои от тях кореспондират частично с традицията, респондентите ги определят като традиционни.

Какви практики съхраняват днес етническите общности в град Пловдив?

Най-почитани сред арменците са т. нар. ДАХАВАРИ, към които принадлежат пет християнски празника: Дзънунт – Коледа, Задиг – Великден, Хампарцун (Вартавар) – Спасовден, Аствадзадзин – Голяма Богородица и Сурп Хач – Кръстовден. Според представителите на арменската общност в града традиционни практики са и благотворителните балове, които се провеждат два пъти годишно.

При еврейската общност традиционните практики представляват компактна група, обособена по време на еврейския месец Тишри (Тишрей). Тук са включени действията за Рош А Шана (еврейската Нова година), Йом Кипур (Денят на Великата прошка), Симхат Торà (Радостта на Торàта), Суккòт (Празник на шатрите). Към съхранените практики респондентите причисляват Празникът на Светлината – Ханука и еврейската Пасха (Пèsах). Немаловажен е фактът, че последните два са най-познатите празници сред неевреите.

В празничния календар на турската общност днес присъстват религиозните Рамазан и Курбан Байрам. Интервюираните са разделени в мнението за Хъдърлез (6 май), но повечето от тях го определиха като един от най-почитаните дни след двата Байрама. Според групата Денят на майчиния език (21 февруари) също е традиционен, независимо че в Пловдив той се отбелязва от няколко години и в него участват представители на различните етнически общности.

Ромската етническа група определя като традиционни действията на Банго Васил (циганската Нова година – 13 и 14 януари), Международния ден на ромите (8 април) и Едерлези (6 май). Паралелно с това ромите припознават Рамазан и Курбан Байрам, най-вече онези, при които откриваме наличието на преферирано етническо съзнание.

Независимо че гореизброените практики „... са в по-голямата си част празничност (загубила обредния си характер)...“ (Денова 2005:8-9), в тях е възможно да се открият натрупвания на елементи от различни културно-исторически моменти, симбиоза между традиция и религия, между архаични и теологични

схващания. В развитието на културните практики се различават няколко пласта от историята на традиционната култура:

- Архаичен пласт (свързан с митологичното мислене).
- Класически пласт (свързан с теологичните представи и приемане на някоя от световните религии).
- Късен пласт (свързан с индустриалното общество).

Между трите слоя има приемственост, последователност и вътрешна логика на развитие. В резултат от асинхронното културно-историческо съществуване на всяка група, при наблюдаваните етнорелигиозни общности е налице разминаване в продължителността на отделните етапи. Именно защото културните практики са зависими не само от всички достижения на човека в различни области от неговия живот (Манолов 2005:247), но и от мястото и функциите, които им се задават от обществото. Поради тази причина те непрекъснато променят формите, мащабите и границите си, които се обуславят от индивидуалното развитие и от социално-икономическите условия, в които битува групата. При всички изследвани общности културните практики се придържат към един постоянен център – *традицията*.

Изхождайки от предположението за съществуване на обща идея, общ модел в конструирането на света, интерпретиран чрез многообразието (Иванова 1981), можем да се запитаме *възможно ли е да открием смислов център, който да обединява традиционните практики на етническите общности и съществува ли единство между тях?*

За разкриване на общия замисъл в различните етнически варианти би следвало да поставим практиките в равностойна позиция, позовавайки се на единна изходна точка. Ако приемем твърдението на Св. Денова, че в съвременното празникът „... наследява някои характеристики на обряда...“, то в живота на градския човек обредността „... е израз на една специфична нагласа на човешкото съзнание да мисли нещата като повторение на изначалното, като „вечно завръщане...“ (Денова 2005:8-9). Това ни дава основание да кажем, че „завръщането“ за градския човек се случва благодарение на традиционните практики. Изпълнението на традицията се явява онова свързващо звено между индивида и общността не само с реалните пространствени измерения – тук и сега, в настоящето, но и осъществява свързване с миналото, което предопределя съществуването на всички хора. Колкото и напред да отиде в реализирането си, човекът има духовна нужда от своето „обръщане назад“. Практиките на собствения етнос се явяват онзи своеобразен център, който се оказва изначален – най-вече тогава, когато етносите са в позиция на малцинства, именно защото поддръжката е на личностно и общностно ниво. Затова днес сме преки свиде-

тели и участници „... в структурирането на социокултурни явления, които ре-
продуцират забравени традиционни ценности...“ (Бончева 2012:59).

Колко назад във времето е позиционирана тази потребност? Съществува ли пространствена точка, в която човекът да се завърне, без значение докъде е стигнал? Къде се намира този център?

По-горе бе споменато, че традиционните практики са пряко зависими от различни сфери на човешкия напредък и по тази причина се развиват паралелно с културата на човечеството. Този център не е материален и пространствено измерим, защото не е стационарен. Възможно е в процеса на движение той да променя параметрите си и по този начин за всеки индивид потребността от „завръщане“ назад представлява различна точка в цялостното съществуване на общността и обществото. Въпреки това териториите, около които гравитира тази нужда, са рамкирани от традицията.

В града традиционните практики са изложени на много по-интензивно влияние, именно защото една от най-отворените сфери на междуетническо общуване е празничната култура (Денова 2005). По тази причина в съвременното културните практики представляват символни конотации и малки зрънца на обединение на етническо ниво, които осмислят съществуването на индивида и принадлежността му към цялото, към етническата общност. Благодарение на тях се задоволява неговата емоционална потребност за връзка със себеподобните и за свързване с корена, защото традиционните практики се превръщат в мост между съвременното и миналото не само в рамките на етническата група, но и в рамките на социума. Това кореспондира с разбирането на човека за принадлежност към единна система, към нещо по-голямо. В тесен смисъл тя се асоциира със семейството, етническата, градската общност, а в широк контекст се доказва знанието на хората за принадлежност към природата и нейния ритъм.

Въпреки че съвременният човек е извоювал в голяма степен своята независимост от природата, той отдавна е осъзнал цикличността в природния и житейски кръговрат. Завръщането към първичните корени е поставено на психо-емоционално ниво и е позиционирано по-скоро като философски център, към който всеки съзнателно или несъзнателно се стреми. От една страна човекът търси свързване с етноса си, а от друга – свързване с природните закономерности. Заради динамиката на делника и градското си битие през настоящия XXI век, потребността на индивида от подобно емоционално „завръщане“ е още по-силно изразена и продължава да нараства, а постигането му позволява да се „забави темпото на градския живот“.

II.1. Календарни практики

Разделянето на традиционните практики може да бъде направено в две големи групи – календарни и семейни. При представянето на календарно-религиозните дни³³ на етническите общности става известно, че всички изследвани групи имат подвижни и фиксирани празници.

Разминаването в календарните цикли затруднява използването на единна система при разглеждането им. Не би било възможно те да бъдат обвързвани с точно фиксирани дати, тъй като общностите използват различни календари за изчисляване на празничните дни – лунен, слънчево-лунен, слънчев. Мюсюлманите и юдеите имат по-кратки годишни цикли (354-356 дни) за разлика от православни и армено-григориани, за които годишният цикъл при нормална година е с продължителност от 365 дни. При всички общности високосната година е отразена с прибавяне на ден или съответно месец в календара.

Голям брой традиционни практики са концентрирани в ранните пролетни дни, които ознаменуват раждането на новия живот, събуждането на Земята, а също и в късните есенни дни на годината. Прави впечатление, че макар градският човек да е „отграден“ от природата (Варзоновцев 2003), натрупването на действия в двете полугодия на годината показва обвързаност с началото и края на т. нар. стопанска година. Подобна констатация кореспондира с идеята за съществуване на единен аграрен замисъл в празничните цикли на всички етнически общности, който с миграцията на хората и с икономическото развитие на обществото постепенно се е загубил или забравил. Още повече, че преди да заживеят същинския си „градски“ живот, хората се препитавали преди всичко със земеделие и скотовъдство. Изключение в случая правят арменците и евреите, за които е известно, че по българските земи живеят основно в градовете и не се занимават със земеделска дейност. Въпреки това и двете общности познават подобно разделяне на годината.

Следвайки природният ритъм, откриваме няколко общи времеви моменти в календарните цикли на всички етнически общности:

- Начало на Стопанската година;
- Начало на Лятото;
- Край на Стопанската година;
- Начало на Зимата.

Посочените точки в календара кореспондират с пролетното и есенното равноденствие, както и с лятното и зимното слънцестоене. В спомените на респондентите често Краят на Стопанската година бележи Начало на Зимата.

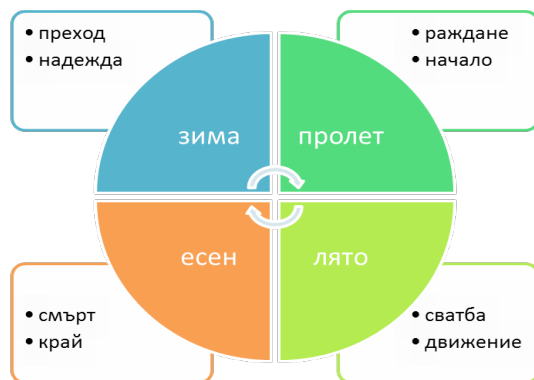
³³ Виж Приложение № 9.

Изхождайки от подобни конструкции, можем да разграничим два варианта на разделяне на календарната година, като всеки от тях съдържа два опорни момента:

1. Начало на Стопанската година – Край на Стопанската година.
2. Начало на Лятото – Начало на Зимата.

Известно е, че в миналото около подобни времеви модели се организира общественият и личностният живот.

В следващите редове предлагам начин за разглеждане на календарните практики, изхождайки от идеята за съществуване на единство между тях. В природния цикъл, подобно на физиологичния човешки ритъм, се различават три основни момента: раждане – сватба – смърт. Следващата графика представя асоциирането на семейните практики с различните сезони, разделени в четири категории: *раждане – начало, сватба – движение, смърт – край, преход – надежда* (Виж Графика №1).

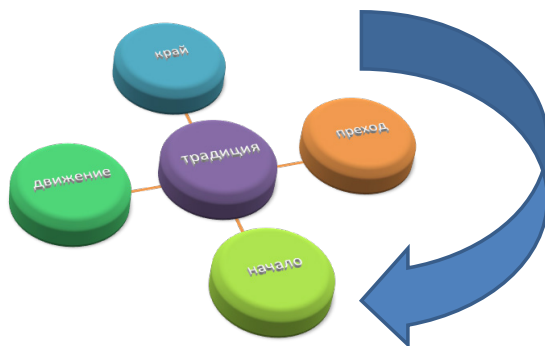


Графика № 1

Независимо че разделянето по сезони е по-късна практика, асоциативно за начало в природния кръговрат се възприема пролетният сезон, за край – есента и т.н. В така представената графика, подобно на етапите от житейския цикъл, периодите не са равни по време, а са с различна продължителност. Между тях съществува последователност и приемственост, което изгражда цялостното им единство. В графиката определения „начало“ и „край“ са условни и макар че са диаметрално противоположни, те са взаимосвързани. В двуполусна корелация „начало“-то предполага появата на „края“ и обратно. В другата срещуположна двойка *движение – преход* също е налице взаимоотношение. Тези опозиции най-често се свързват с митологичното мислене на хората, а асоциирането на отделните традиционни практики на етническите общности с така предста-

вените двуполюсни категории *начало* – *край* и *движение* – *преход* ще позволи да се достигне до смисловите центрове, около които гравитират.

Докато етапите в развитието на традиционната култура са резултат от историческите натрупвания и развитие на традиционните практики в контекста на социално-икономическите процеси, то така представените опозиционни двойки са константни в календарния цикъл. Те се развиват спираловидно, като се придържат около този център (традиция), следвайки природния ритъм и неговата цикличност. Върху тях се наслагват изменения в резултат на различните етапи от развитието на традицията и културата на човечеството (Виж Графика № 2).



Графика № 2

Приемайки за изходна база тази времева конструкция, календарните практики могат да бъдат сведени до централните моменти на житейския цикъл, като за подредбата и организирането им се позовем на няколко критерия:

- Идеята, която отразяват (смисълът, който носят) практиките.
- Еднаквост или близост в действия и ритуали при етническите групи – интерпретиране чрез подобни (сходни) действия.
- Времето на провеждане – с уточнението, че този показател е променлива величина.

На тази основа се оформят четири групи практики, които могат да бъдат представени с коментираните по-горе категории **начало**, **движение**, **край**, **преход**³⁴ (Виж Графика № 3)

³⁴ В зависимост от изповядваната религия ромите изпълняват практики на българския етнос или на турската етническа общност.



Графика № 3

Така изведените групи практики представляват своеобразни кодове, които се излагат чрез интерпретации и действия, изпълнявани от етническите общности. Границите помежду им варират, но въпреки това те са взаимно свързани и притежават вътрешна логика в развитието си. Всяко нарушаване на последователността в календарния цикъл дестабилизира единството на системата. Това предполага загуба на смисъла и същността на традиционните практики или трансформиране на съдържанието им, а в някои случаи редуциране на действията и прекратяване на съществуването им.

В следващите редове традиционните практики на общностите ще бъдат представени в така обособените категории. Заради наличието и обема от информация за българския етнос и неговите традиции, тук те ще бъдат включвани само при необходимост, за да се подчертае наличието на сходство с изследваните общности. В останалата част от изложението традиционните практики на българите ще бъдат изброявани.

II.1.1. Категория НАЧАЛО

Своеобразно повтарящото се **РАЖДАНЕ** в природата се асоциира с практиките от пролетния цикъл и с поставянето на ново начало във всички сфери на човешкия живот. Най-вероятно това и е причина действията от тази група да се свързват с началото на т. нар. Стопанска година³⁵.

През пролетта християните отбелязват Заговезни (Прошка, Поклади), с които се поставя началото на Великденските пости. Арменците отбелязват Пун

³⁵ Практиките на етническите общности в Пловдив са представени в първа категория на горепосочената схема. Виж Графика № 3.

Парегентан, празника на св. Саркис и Сретение Господне (Дярънтарач), евреите почитат Ту-Би Шват и Пурим. Сведенията за турската общност сочат, че това Начало се ознаменува с празника Невруз. Нямам данни за практики на ромската група в тази категория. Изброените дни приблизително съвпадат с провеждането на карнавала в Рио де Женеиро, с посрещането на Китайската нова година и с карнавалните шествия на различни католически народи в Европа.

Климатичните и географски особености на страните, от които произхождат етническите общности, налагат дните за провеждане на практиките от тази група да се простират в един дълъг период от годината (от средата на м. януари до началото на м. май).

Сред турското население няма спомен Началото на Стопанската година и денят на пролетното равноденствие да са почитани с пролетния празник Наврӯз (Неврӯз). Този ден приблизително съвпада с древноарменския новогодишен месец Навасарт. Респондентите многократно отричаха някога специално да е отбелязвана тази дата. Данни за съществуващи практики сред турската общност откриваме в „Турците в България – фолклор и традиционни празници“ (Георгиев & Трънкова 2012:91). Авторите уточняват, че с приемането на персийския календар през XI в., турците превръщат Неврӯз в народен празник. У нас той е разпространен преди всичко сред алевиите (казълбаши) или мюсюлманите, които изповядват шиитското направление на исляма. Вероятно това е една от причините да не откриваме данни за подобен празник сред пловдивските турци, които в по-голямата си част се самоопределят като поддръжници на сунитското направление в исляма. Въпреки това някои от респондентите си спомнят, че в миналото, приблизително по това време на годината, се почистват домовете, подготвят се празнични дрехи за членовете на семейството и се изпълняват други действия, които са сходни с практиките на останалите етнически общности. Именно тези моменти, които предхождат празника Паскелё (Великден), съвпадат с традиционните практики на останалите етнически общности, а това отчасти е свидетелство за съществуването на Неврӯз. Непознаването на празника от респондентите може да се дължи и на ранното му отпадане от традиционния календар на турската общност в Пловдив. Като факт за липсата му в турската календарна обредност може да се изтъкне и необвързаността на Неврӯз с друг голям празник на турците, за разлика от практиките от тази категория при останалите етнически общности, за които е видно, че предхождат големите религиозни празници при българи, арменци и евреи, и в частност при християнското население от ромската общност. Твърде възможно е по тази причина част от стъпките, характерни за Неврӯз, да са изместени в подготвителния период на мюсюлманския празник Рамазан Байрам.

Асоциирането на традиционните практики със събуждането на Земята отчасти е свидетелство за аграрния им характер. Според Валентина Ганева-Райчева „... В народоведската наука съществува мнение, че празниците на равноденствието са по-древни от другите календарни празници....“ (Ганева-Райчева 1990:5), а тяхна първична цел е не грижата за плодородието, а за продължаване на жизнения цикъл и благополучие на човешкия род. Неговото възпроизводство и благоденствие е пряко зависимо от природния ритъм, и в този смисъл поддържането и подпомагането на природата подsigурява съществуването на човешкия вид.

В тази група попадат арменските празници Пун Парегентан и Дярънта̀р̀ач (Сретение Господне). За първия Кусан Хадавян уточнява, че в буквален превод името означава Добра жизненост (Парегентан). Според изследователите и респондентите Пун Парегентан (Заговезни) не е църковен празник, но въпреки това той бележи началото на Великденските пости. Денят се отбелязва седем седмици преди Великден. За разлика от българската традиция, в която различаваме Месни и Сирни Заговезни, подобно разделение при арменците няма. Те отбелязват само Сирни Заговезни. Това е още една причина, сред вече споменатите в първа глава, за разминаване в продължителността на Великденските пости при двата етноса – за българите тя е осем седмици, а за арменците седем.

Като специфична арменска традиция можем да посочим изработването на необичаен календар, с който арменците отброяват седмиците до Великден. Наричат го МОРМОРОЗ (МАРМАРОЗ) или ХУДЖУЛИГ. Той се е изработва от глава лук и седем кокоши пера, които отговарят на броя на седмиците до Великден. Перото, което е символ на седмицата, предхождаща Великден, се завързва със зелена панделка, а перото, символизиращо Великденската – с червена. След отминаването на седмицата перата едно по едно се отстраняват от лука (Мицева 2001). Днес този предмет не се използва и не се изработва от представителите на пловдивските арменци.

Постепенно традицията да се отбелязва Началото на Стопанската година се трансформира в събирания, които сред арменската общност са известни като Пролетна вечер. За тези събирания в миналото се изпращат специални покани. Ето какво си спомня за тези вечери една от представителките на групата: „... Ходехме тука в Шалом. Преди девети септември си я е имало тази традиция и са ходели на „Шалом алейким“ . Там са се събирали, а после в Тримонциум ... Тогава е нямало клубове и ресторанти. Тогава „Шалом алейкем“ е било най-голямото пространство и са използвали салона там...“ (Има се предвид Организация на българските евреи „Шалом“, наричана също и „Шалом алайхим“, която в Пловдив се намира на ул. „Хр. Г. Данов“ и разполага с камерна концертна зала (салон), който често се използва за тържества, а в мина-

лото – от всички общности за забави и срещи, тържества – б.а.). (М. С., 76 г., 02.2011 г., зап. З. М. гр. Пловдив, етническа арменка).

Понастоящем такива пролетни вечери не се провеждат от общността, но като тяхна съвременна проекция можем да посочим Арменските балове, които са благотворителни и се организират два пъти годишно – пролет и есен.

Подобни събирания откриваме и в тържествата за еврейския празник Пурим. В миналото площадът на Орта Мезар пред Четвъртък пазар се превръщал в място за забавления, на което „... монтирали въртящи люлки...” (Москона 1972:195), а за Пурим се организира своеобразен панаир за вкусни неща. Празникът продължава до ранни зори с много веселие, шеги и настроение. В средата на XX век го наричат Пролетна вечер и изпращат специални покани (Врагова 2005:14).

Най-експлицитно характерът на тази първа категория практики е предаден сред еврейската общност. Преходът между зимата и пролетта, събуждането и възбуждането на Земята откриваме в действията за Ту-Би Шват. Името на празника в буквален превод означава 15-тият ден от месец Шват и се определя като Нова година на Дърветата. В този смисъл съвсем естествено и логично изглежда идеята да се търси аграрна насоченост на празника. Денят на Ту-Би Шват е една от четирите дати, които евреите имат за Нова Година:

- Първият ден от месец Нисан – Новата година за царе и фестивали – приблизително съвпада с пролетното равноденствие.
- Първият ден от месец Елул – в средата на лятото, приблизително през месец юли-август – Новата година, когато животните дават потомство.
- Първият ден от месец Тишрей – Рош А Шана – начало на еврейската Новата година за изчисление на календара, шабатски и юбилейни, за засаждане и посев.
- 15-тият ден на месец Шват – Новата година на Дърветата.

Дните за провеждане на празника не са фиксирани в българския календар и затова посрещането на Ту-Би Шват варира в месеците януари–февруари. По това време на годината в Израел започва цъфтежът на дървчетата и затова денят е посветен на растенията, плодните дървчета, на новия живот, на земеделието и обновлението. Ту-Би Шват е празник на земята на Израел, като по този начин евреите поддържат жива любовта си към природата. С празника на дърветата евреите от диаспората символично осъществяват връзка със своите корени и Родина. Свидетелство за аграрната обвързаност на Ту-Би Шват е една от молитвите за празника: „Нека земята се покрие с растения, със семена от всякакъв вид и дървета от всякакъв вид, носещи плодове и семена”.

В миналото за Ту-Би Шват хората украсяват синагогата с живи цветя, клонки от дървчета и задължително прочитат 15 псалма, като символ на 15-те стъп-

ки, водещи до вътрешния двор на Храма. В района на Орта Мезар, преди Втората световна война и докъм средата на XX век, се организира панаир на плодовете със сергии, светлини, забавления и зрелища. Предлагат се не само типичните за региона, но и тропически, екзотични. По традиция жените приготвят за децата торбички с различни лакомства, наречени *болсас*.

Прието е по време на празнична вечеря на трапезата, освен всички ястия, да присъстват поне 15 вида плодове и различни тестени изделия (Соломон 2003). Те могат да са свежи, сезонни или консервирани, сварени или изсушени – смокини, фурми, ябълки, орехи, леблебия, мандарини, портокали, датас, рошкови и др. Според различните кабалистични течения тази цифра може да варира, но на трапезата задължително присъстват седемте вида плодове и зърнени култури, които символизират земята на Израел – грозде, смокини, фурми, маслини, пшеница, ръж, ечемик. Всеки плод или храна се асоциира с различните типове евреи. На трапезата се изпълнява специален седеер – ред, в който се вкусват плодовете. По време на ритуала задължително се изпиват четири чаши вино – бяло и червено, в различни пропорции, като всяка чаша олицетворява един сезон и изразява специфични негови черти, а също и преминаването му в следващия (Ротшилд 1992).

1. Първа чаша с бяло вино. Олицетворява Зимата, покоя на земята, която е заключена и покрита със сняг, природата „спи”. След изпиването на виното се изяждат плодовете, които също имат символичен характер, за да напомнят, че зимата е замразила природата, но животът чака да бъде събуден. Първата чиния с плодове съдържа плодове с твърда кора и мека (ядлива) вътрешност – мандарини, портокали и др.
2. Втората чаша е бяло вино с малко червено. Символизира Пролетта, събуждането на земята и топенето на снеговете. Плодовете от втората чиния също са символно натоварени – те са с твърда вътрешност и мека ядлива външност, най-често костилкови – фурми, маслини и др.
3. Червено вино с малко бяло. Третата чаша с вино е символ на Лятото. Напомня за изобилието на живота, изобилието от плодове и зеленчуци. Затова третата чиния от плодове съдържа меки плодове, които още веднъж напомнят за това, че земята се е възродила – смокини и др.
4. Чаша червено вино. Представа Есента, сезонът, през който растенията и Земята се подготвят за новия цикъл и се обливат в ярки багри. Четвъртата чиния с плодове съдържа семена.

Действията в седера за Ту-Би Шват се припокриват с представата за събуждането на Земята, а в него частично са включени моменти от седера за еврейската Пасха – събиране на семейството, поставяне на празнична украса, четене на Тората и други религиозни книги, изказват се благословии. Отдаването на

почит към природата е изразено и в четирите части на седера, които благославят думите отнасящи се до четирите елемента: Асиях – Земя, Йецирах – Вода, Б'риях – Въздух, Ацилут – Огън. (Ротшилд 1992)

Яденето на плодове също има важно значение и е семантично натоварено. Дванадесетте плода символично кореспондират с различните 12 варианта на 4-те букви за Господ Бог, а изяждането на 15 плода е нумерологичното обозначение на Йюд-ех – името на Бог, което свързва физическото с духовното и изобразява връзката между живи и мъртви (Е.М. 60 г., 29.01.2014 г., зап. З. М., гр. Пловдив, етническа еврейка).

Днес тези стъпки от ритуала не се практикуват. Под ръководството на председателя на духовния съвет на евреите в града г-жа Ема Мезан и други ръководни фигури възрастните се стараят да запознаят младите представители на общността с традиционните действия за Ту-Би Шват. Затова много често евреите се събират в сградата на ОБЕ „Шалом“ и заедно отбелязват Събуждането на земята. Според респондентите най-важен момент от празника е събирането на семейството на празничната вечеря, изобразяващо единението на общността.

Съвременна проекция на този празник и елементи от неговите обредни церемонии откриваме в заселването на държавата Израел. Символичното Възраждане на „Родината“ е представено в задължението на всеки евреин да засади дърво, като тази мицва по-късно прераства в действието при раждане на дете в семейството да се засади дърво в полето (Соломон 2003:113). Друга проява на празника в съвремието ни е набиране на средства в специален фонд за държавата Израел от еврейските общности по света, включително и от пловдивската, които се използват за залесяване (Е. М. 60 г., 29.01.2014 г., зап. З. М., гр. Пловдив, етническа еврейка).

С практиките от първа категория сред различните етнически общности се поставя началото на продължителни пости, които предхождат големите религиозни практики. Постът има две страни – материална и духовна, които са изразени чрез различни действия. Той не е само въздържание от храни, но и физическо и духовно пречистване, споделяне на материални блага със сънародниците и нуждаещите се:

Материален аспект

- *Въздържание от употреба на храни от животински произход, алкохол и полови взаимоотношения между партньорите в семейството*³⁶. Освен типичните зърнени храни – овес, ечемик, ръж и др., които се кон-

³⁶ Изключение правят еврейската и турската общност. При евреите няма забрана за пост с изключение на двата дни преди празника Пурим – от 11 адар. При турците забраната за въздържането от храна е през светлата част на денонощието.

сумират от еврейската общност, при другите групи се приготвят преди всичко млечни храни – баница с извара и мас, яйца, мляко с ориз. Така например за самия празник арменците нямат строго фиксирани ястия, но съблюдают те да са постни. В миналото вярващите християни строго спазват поста до Великден, но днес тази практика не се поддържа.

Яйцето, като своеобразен символ на Земята и живота, откриваме в различни практики на етническите общности. Широко разпространено е т. нар. „хам-кане“ сред българи и арменци, което в по-ново време се практикува и с халва. Яйцето присъства и в специалните ястия и сладкиши, приготвяни от еврейските жени за Пурим: мавлачи де Пурим, тишпици, печена тиква, баклава с шам фъстък, фолар (цяло печено яйце в гърне), локум, „Ушите на Аман“ (триъгълни сладки), „Косите на Аман“ (сварено фиде, подправено с лимон).

- *Втората страна на материалното откриваме в почистването на домовете, съдовете и приготвяне на нови дрехи за членовете на семейството.* За арменската общност Е. Мицева потвърждава, че някои от респондентите имат спомени за почистване на съдовете и домовете – преди и след деня на Пун Парегентан (Мицева 2001). Днес пловдивските арменци твърдят, че почистват домовете преди или след Заговезни. За българите почистването се случва след празника Сирница, на т.нар. Чисти понеделник. Същото важи и за евреите, които в миналото започват почистването на домовете и подготовката за Пасха още на следващия ден след Пурим. Динамиката на битието налага в съвремието ни това да се случва седмица или 10 дни преди Песах. За съществуване на подобни практики сред турската общност свидетелстват разказите на някои от респондентите, но въпреки това, те не са масови и не се изпълняват в групата. Действията, които очертават материалния аспект на поста, обвързват практиките от първа категория Начало с групата на големите религиозни празници на общностите.

Духовен аспект – тази страна на поста също се онагледява чрез няколко различни действия.

- „Пречистване“ – то се случва не само в материалния смисъл на действията, но и в духовния. Изразява се в прескачане на празничния огън, като преминаването през него едновременно експонира вярата на хората в очистителната сила на огъня и пресъздава встъпване в новия природен цикъл. Именно по този начин човекът „влиза“ преобразен и започва всичко на чисто. Според В. Ганева-Райчева „... Паленето на огньове, характерно за дните, когато слънцето променя своя ход или когато се ражда, има за цел да подсили неговата сила...“ (Ганева-Райчева 1990:8). Още М. Арнаудов в своите „Очерци по българския фолклор“ изказва

хипотеза, че съществува връзка между практиките, в които се запалват огньовете и слънчевия култ, разпространен сред народите от Изтока. Това предположение се поддържа и от други изследователи, които отправят препратки към вярата на хората в особената и свръхестествена сила на огъня, както и към разпространеното преминаване през огъня (Ганева-Райчева 1990).

При българите в Тракия тези ритуали масово се изпълняват на Сирни Заговезни. Няма данни за това дали арменците са прескачали ритуални огньовете. Единственият факт, на който се натъкваме е, че в миналото празникът Дярън-тарач е бил „... съпътстван с езическия празник на огъня...“ (Хадавян, К. 1997:17). Това дава известни основания да предположим, че подобни действия са познати на арменците, но постепенно християнските обреди изместват езическия ритуал. През 2013 година в двора на църквата „Сурп Кеворк“ такъв празничен огън беше запален за Сретение Господне (14 февруари). В навечерието на празника (13 февруари) ритуално прескачане направиха всички млади двойки – семействата, сключили брак, и сгодиците се през изминалата година, както и всеки от присъстващите, който желае. Това действие намери своето продължение и през 2014 година, но респондентите го определиха като традиционно и по техни думи го изпълняват „... за здраве...“ (Виж Снимки № 1 и № 2³⁷).



Снимка № 1

³⁷ Снимка № 1 и снимка № 2 – прескачане на празничния огън в двора на църквата „Сурп Кеворк“ в гр. Пловдив. Задължително участват всички млади двойки, които са се сгодили или са сключили брак през годината



Снимка № 2

Някои от по-възрастните представители от общността отнасят част от пепелта в домовете си, която използват с предпазна цел, разпръсквайки я в четирите ъгъла на жилищата си. Липсват данни за това дали тези действия са наследени от миналото или са плод на общуването между пловдивските арменци и останалите етноси в града. Отскоро този ден е провъзгласен от върховния арменски Католикос за празник на младите хора, празник на влюбените. *По всичко личи, че тук именно е връзката, която насочва главни действащи лица в ритуалното прескачане на огъня да са всички млади (новосъздадени) семейства.* Паралелно с това в действията за арменския празник се наблюдава осезателна близост и припокриване с католическия празник на Свети Валентин.

- *Най-важното духовно състояние според всички респонденти е постигането на смирение.* Валентин Толев го определя като „... висша психична сила ... не е унижение...“ (Толев 1993:29). То е търсено съзнателно и в личностен план е равнозначно на намиране на вътрешен мир, на изравняване, откриване на баланса и равновесието. Веднъж осъществено в индивидуалното, то трябва да се мултиплицира на общностно ниво. Затова като най-главна предпоставка за добруването в групата респондентите поставят постигането на помирение и прошка между членовете на семейството и общността. Опрощаването най-често се случва с целуване на ръка от по-младите представители на по-възрастните членове. Откриваме го в ритуалите на арменци, българи и роми християни, а също и сред турската общност, преди всичко по време на религиозния Рамазан Байрам, за който споменах, че е твърде възможно да е „иззел“ част от действията, изпълнявани по време на забравения от групата пролетен празник Невруз.

- Духовният аспект на поста в категорията Начало се разкрива и чрез *благотворителността и даряването в знак на съпричастност и състрадание към социално слаби и хора в неравностойно положение в общността*. Така например едно от задълженията на всеки еврейин за празника Пурим е да засвидетелства своята щедрост и да прояви милосърдие към по-бедните. Това се изразява в даряване на минимум два хранителни продукта към поне двама души от общността. Понастоящем дамите от женския клуб „Рош Ходеш” под ръководството на г-жа Ема Мезан организират събиране на средства и приготвят специално украсени кошници с вино, сокове, плодове, сирене, кашкавал и др. храни, които даряват. Този дар се нарича – мишло ахманот (мишло ахманоц) и съдържа свитък с пояснение за традицията – какво, как и защо се прави (Виж снимки № 3 и № 4³⁸). Освен храна за празника, евреите могат да изпращат подаръци или пари на нуждаещите се.



Снимка № 3



Снимка № 4

Подобни са проявите на благотворителните арменски балове, средства от които се насочват за подпомагане дейността на организациите в града, както и за социално слаби членове на групата.

Характерни за практиките от категория Начало са карнавалните игри на общностите. В тях е вплетена представата на хората, че човекът е в състояние магически да въздейства върху природата и природните сили, да влияе на плодородието. С изключение на респондентите от турската общност, които нямат спомен за провеждането на маскарадни игри, подобни действия са налични във всички зимно-пролетни цикли на изследваните групи. Въпреки липсата на карнавални игри при турския етнос, някои респонденти си припомниха, че по

³⁸ Снимка № 3 и снимка № 4 – ястия за еврейския карнавал Пурим. Изяждането на сладките, наречени „Ушите на Аман“, и на фидето, наречено „Косите на Аман“, символизира унищожаването на злодея Аман.

време на сватбени ритуали са ставали свидетели на подобни персонажи (саяджилар). Такъв маскараден ден и свързани с него игри не се практикуват сред турската общност в град Пловдив.

По данни на Хр. Вакарелски за българите „... най-веселите обичаи през годината стават през Сирната неделя...” (Вакарелски 1943:37). Като елемент при българските Заговезни в миналото може да посочим обхождането на домовете от групи маскирани мъже – кукери. Масово карнавални ритуали на българите в различните региони на страната се отбелязват между Коледа и Заговезни през т. нар. „погански дни”. След това за всички вярващи настъпват дни на смирение и пречистване. Задължителни действия в маскарадните игри в миналото са: обхождане на домовете, заораване, засяване, убиване (смърт) и раждане (възкръсване). Основният смисъл на ритуалите „... магически да се въздейства на плодородието...” (Кузманова 1981) и на природните явления отдавна е заличен. В групите на българите участват мъже, които приемат ролите на различни персонажи – кукер с маска и чанове, булка, баба, поп, цигани, мечка и т.н. Обхождат съседските домове и изпълняват различни „сцени”, а хората ги даряват за здраве с пари, храна и вино.

Предрешването и прескачането на огньовете отпадат от традиционния празничен календар на пловдивчани още в първите десетилетия на XX век и днес се практикуват единствено в кв. Коматево (Виж Снимки № 5 и № 6³⁹) и в съседните населени места.⁴⁰



Снимка № 5



Снимка № 6

³⁹ Кукерски маски от кв. Коматево, съхраняват се в РЕМ – гр. Пловдив, Инв. № 3224 ЕМ-П4 и Инв. №3222 – ЕМ-П4. Днес, въпреки че в квартала се организират карнавални игри, тези маски не се използват.

⁴⁰ В съвременното ни карнавални празници се разиграват в Първенец, Марково, Храбрино, Йоаким Груево (джунгали), Раковски (кукове – Куков ден), в Карловските села – Васил Левски, Турия, Сушица и др. (старци – Старцов ден).

По сведения на Аксиния Бутева докъм 40-те години на миналия век през Сирната неделя в Пловдив се организират различни балове във Военния клуб, в Гражданския клуб и в Куюмджиевата къща, на които присъстват отбрани гости със специални покани. Организира се и Градски карнавал с „... шествие по Главната улица ... Карнавалът траеше от 3 до 7 дни. По време преди Великденските пости, обикновено м. февруари...” (Бутева 2009); „... Карнавалните шествия напомняха онези в чужбина...” (Алваджиев 1984:207).

Днес в Пловдив може да видим само възстановка на маскарадните (кукерските) игри на площада по повод на някакъв общоградски празник.

За евреите в Пловдив карнавален ден е Празникът на жребия или Празникът на съдбите, наречен Пурим (еврейската дума „пур“ означава жребий). Той не е религиозен празник, а исторически и в диаспората се провежда в два дни – 13-ти и 14-ти адар (Соломон 2003:97). В еврейския календар Пурим е фиксиран и често се случва да бъде в делничен ден.

Според разказите на респондентите историята на празника се свързва с деня, в който израилтяните отбелязват Освобождението от предстоящата заплаха за унищожение от Ксеркс I (Артаксеркс), цар на Персия. Красивата еврейка Естер (Естир, с юдейското име Хадаса) спасява народа си от унищожение благодарение на мъдрия си чичо Мърдохей (Мордохай). Тя налага тридневен пост на 11-ти адар. По-късно, когато заговорникът Аман е обесен, Естер става царица на Персия. Едно от основните задължения на всеки еврейин за Пурим е да прочете Мегилат Естер (Историята на Естер), да присъства на четенето на историята, да се маскира. Прието е да се разменят гостувания между близки и роднини. Задължително на организираните обяди, вечери и семейни събирания, евреите пеят или декламират т. нар. песни „Комплас де Пурим”.

Независимо от историческата обвързаност, на този ден откриваме действия, които могат да съществуват и самостоятелно. Това е най-веселият и най-сладкият празник за децата, които се обличат с различни костюми и маски (Виж Снимки № 7, № 8, № 9⁴¹).

Децата на групи обхождат домовете на хората от общността, като ги развеселяват с различни сценки, а домакините им даряват подаръци и пари или т. нар. мах пурим (дребни пари или милостиня). В миналото жените приготвяли торбички, подобни на онези от празника Ту-Би Шват, които наричали болсикас (заради по-малкия размер). Респондентите си спомнят, че при обхождане на домовете се изпълнява песента „Амцила квар“ (Виж Пример № 1).

⁴¹ Деца на еврейския празник Пурим в залата на ОБЕ „Шалом“ гр. Пловдив. Снимки – личен архив З. М.



Снимка № 7



Снимка № 8



Снимка № 9

Пример № 1. „Амцила квар“ („Звънчето на Пурим“)
На Пурим при обхождане на домовете

Ам-ци-ла квар ме-цал-це-лет пит-ху пит-ху ет-ат де-лет, а ма-се-хот а -

ми - фа - от лих - вот Пу-рим ба-нот ба-ним лис - мо - ах е - на ба - у у

ма-се-хот ал-кол па-ним биш - ло я - ки-ру о-та ну лих - ло я - ки-ру о -та ну.

Зап. З. М., изп. Ребека Бенун, 93 г., м. юли 2013 г., гр. Пловдив, личен архив.

В днешно време хората от еврейската общност се събират най-често в сградата на улица „Хр. Г. Данов“. По време на преките ми наблюдения и участие в еврейския празник Пурим, имах възможност да заснема деца, маскирани с различни театрални маски, да запиша преразказването на историята на Естер, групово вокално изпълнение и две мелодии, които са част от инструменталната ашкеназка традиция за празника.

При арменската общност карнавалният ден съвпада с празника Пун Парегентан. Традиционните маскарадни, карнавални обхождания на домовете са свързани с много веселби, шествия, песни и танци. Потвърждение откриваме в следните думи: „... В този ден всеки се маскира, облича се в различни дрехи ... трябва да се опява да се махне злото и да дойде плодородието...“ (М. С.76 г., 02.2011 г., зап. З. М., гр. Пловдив, етническа арменка).

Противоречиво звучат разказите за празника на някои респонденти, които твърдят, че обхожданията на домовете са по-типични за онези, които живеят по селата, а не на територията на град Пловдив. Факт е обаче, че по цялата българска територия представителите на арменската общност живеят преди всичко в големите българските градове, а не по селата. Според Е. Мицева времевото съвпадение и близостта между българския и арменския Заговезнишки карнавал по-скоро свидетелства за наличието на „... общи културни универсалии...“ (Мицева 2001:87-88), отколкото за типично арменска традиция.

В съвременността Пун Парегентан се отбелязва в Арменския културен дом, а в карнавалния празник участват представители на общността без ограничение за възраст, пол и костюм. По-възрастните арменци определят тази свобода на избора като едно модернизирание на празника. Ето какво отговарят рес-

пондентите на въпроса „Какви маски използвате?“ (З. М.): „... Преди се маскирахме повече с маски на животни, после се започнаха само маски на очите, но сега се продават и си купуваме. Децата започнаха с по-модерни...“ (М. С., 76 г., февруари 2011 г., зап. З. М., гр. Пловдив, етническа арменка).

Използват се костюми и маски на популярни анимационни герои, разиграват се томболи, игри, разказват се приказки и притчи. За да се запознаят със състващите с историята на арменския народ и в частност на общността в Пловдив и в България, в днешно време децата от Арменското училище разиграват театрална постановка, свързана с празника (Виж Снимка № 10⁴²).



Снимка № 10

В представените практики на етническите общности от категория Начало са налични сходства, които се изразяват в няколко момента. Действията от този цикъл се асоциират с възраждане на природата и началото на т.нар. Стопанска година. В празниците откриваме маскарадни игри и обхождания на домовете от карнавални групи. По това време на годината започват и пости (при християните⁴³), които предхождат големите религиозни практики, като при всички етнически общности постът се изразява в два аспекта:

⁴² Театрална постановка за празника Пун Парегентан изпълнявана от театрална група с участие на деца от арменски произход „Малвина Манукян“ за празника Пун Парегентан.

⁴³ При евреите постите са в дните преди празника Пурим (постът започва на 11-ти адар). На самия карнавален ден има забрана да се пости и да се спазва траур. При турската общност и роми мюсюлмани постът предхожда религиозния Рамазан Байрам и се състои във въздържание от храни в светлата част на денонощието.

- Материален аспект – открива се във въздържание от употреба на храни с животински произход, алкохол, полови взаимоотношения; почистване на домовете, подготовка на нови дрехи и обувки за семейството.
- Духовен аспект – асоциира се като пречистване, което се случва чрез прескачане на празничния огън; постигане на смирение и помирение между членовете на семейството и близките; благотворителност за социално слаби представители на общността.

II.1.2. Религиозни практики

В различни интерпретации на традиционните практики, наложени от световните религии, ясно проличава симбиозата между теологични и архаични представи и вярвания на хората за заобикалящия ги свят. Показателен пример за това е тясната връзка на някои религиозни празници на етническите общности с религията, която изповядва всяка от тях. В интервютата респондентите определят практиките от тази група като най-големи и най-почитани. Въпреки че датите за провеждането им са подвижни, в пролетните месеци те се разминават само с около седмица.

Тези дни са обвързани с практиките от първа категория Начало. Периодът между двете групи е в рамките на 7 или 8 седмици, в зависимост от календара, който използва общността за определяне на празничните дати. Изключение от този модел правят празниците на турската общност. В категорията на най-големите религиозни практики респондентите поставиха Задиг (Великден) за арменци, Песах за (евреи), Великден (за българи и роми християни) и Рамазан и Курбан Байрами за турци и роми мюсюлмани.

При всяка от етническите общности тези дни се предхождат от пости, които са най-строги непосредствено преди съответния празник. В различните религиозни храмове се изпълняват стриктни ритуали и церемонии, а с това още веднъж се подчертава важността, която хората придават на тези дни. Така например интересни са практиките на арменците, които се провеждат по време на т. нар. Страстна седмица. В късния следобед на Велики Четвъртък в арменската апостолическа църква се изпълнява ритуалът **Водънлъва**. В знак на смирение и покаяние свещеникът измива краката на 12 момчета или мъже от различни възрасти, символ на учениците на Исус Христос. По време на ритуала се изпълняват различни песнопения и се освещава водата, която ще се използва.

Включването на водата от една страна е символ на преходността и различните състояния, през които преминава човекът, а от друга – водата е и „... елемент на очистването...“ (Иванова 1981:36). В този смисъл смирението, което се демонстрира от най-висшия духовник в арменския храм, за кратко променя

неговия статус. Той слиза на най-ниското ниво в църковната йерархията и от Водач на общността се превръща в Следовник.⁴⁴ Това действие К. Хадавян определя като най-висша форма на духовността (Хадавян 1997:25). Подобна практика е разпространена във Великденските ритуали при българите католици. На излизане от църквата всички присъстващи получават пакетче с осветено масло, което занасят в домовете си. Вярва се, че ако се намажат петите на децата, те ще са здрави през цялата година. Някои съхраняват това масло до следващия Великден и ако има болен човек в къщата през годината, го използват като лечебно средство.

Друга практика, която се поддържа от арменците, е преминаването под ковчега на Исус Христос на Разпети Петък, наречено **Тахум**. В арменската църква ковчегът е вдигнат високо и хората минават изправени под него.

Оповестяването на Възкресението на Христос при арменците се случва в следобедните часове на съботния ден. В „Арменците в България – култура и идентичност“ Евгения Мицева посочва, че този ранен час е наложен от продължителното съвместно съжителство с османците. Представителите в Пловдив отбелязват, че постепенно традицията в нощта преди Възкресение да има вечерна служба в арменския храм се завръща. Задължително на този ден се ходи на гости на кръстника.

Макар че Великден не е част от религиозния живот на турската общност, турците разпознават празника на своите съседи немюсюлмани и го споделят с тях, защото получават различни храни като напр. обредни великденски хлябове, боядисани яйца и др. Ето какво си спомнят за тези дни някои от респондентите: „... Аз се шегувам, че на Великден у нас има повече яйца и козунак, отколкото у комшиите... Да, без да искаме, и при нас става този празник ... на Великден при нас е Паскелё...“ (Б. К., 49 г., зап. З. М., 25.07.2014 г., гр. Пловдив, етническа туркия).

Турците наричат християнския празник Паскелё, подобно на еврейската Пасха. Интервюираните и от двете етнически общности (турци и евреи) нерядко споменават за близостта в религиите, календара и различните практики. Не става известно обаче дали представителите на турската общност се приготвят специално за посрещането на този ден или просто уважават съседите си.

Разминаването между ислямския и християнския календар налага несъответствие между времето на провеждане на най-големите религиозни практики.

⁴⁴ За ритуала на Водънлъва свещеникът слага голяма престилка и застava на колene върху малка възглавница пред медния леген. Децата и мъжете поставят единия си крак върху дървена скара, стояща над легена. Свещеникът обтрива с вода крака, поставя осветено масло на кръст и покрива с парче памук, за да не се замърсява мястото. Накрая детето или мъжът целуват ръка на духовника.

За турската общност и ромите мюсюлмани най-почитани са религиозните празници **Курбан Байрам** и **Рамазан Байрам**. Като задължителен елемент на вярата мюсюлманите определят пренасянето в жертва, тъй като този акт дава възможност на вярващия „... да придобие статута на пълноправен член на религиозната и социалната общност, всеки млад мюсюлманин трябва да започне сам да принася своята жертва...” (Благоева–Кръстева & Благоев 2005:71).

Чрез цитирания акт на жертвоприношение се случва онова „вписване“ на индивида в етническата и религиозната общност. Често предварително нареченият курбан е за най-възрастния мъж – благодатта, която се връща на хората вследствие на извършените от него действия е за всички членове на семейството. Той самият е събирателен образ на фамилията, на рода и чрез жертвоприношението даряващият измолва благоденствие за своите близки. Това се потвърждава от думите на респондентите: „... Курбанът трябва да се обрече и най-често това е за стопанина на къщата ... по принцип е така, защото той (най-възрастният мъж – б.м.) е най-важният и ако има благословия, е като за всички ... (Б. К., 49 г., зап. 3. М., 25.07.2014 г., гр. Пловдив, етническа туркия); „Да, на него като му е добре, всички ще са добре. Той е водещият на семейството. И той има право да отстъпи, например някоя година може да отстъпи на жена си, но преди празника предварително трябва да каже: „Тази година курбанът е за тебе“, иначе винаги е обречен на мъжа. Но трябва да се заколи, както в онази история, когато Авраам е призван от Господ да принесе в жертва сина си...” (Б. К., 49 г., М. Б., 56 г., зап. 3. М., 25.07.2014 г., гр. Пловдив, етнически туркини).

Факт е, че Байрамите са религиозни празници, но въпреки това от респондентите се определят като традиционни и като семейни празници, които трябва да обединят членовете на семейството. Това усещане за единство е не само духовно и физическо, но се изразява и материално в задължителните семейни хранения (вечери). Без значение къде се намира, човекът трябва да намери време за постигане на единение със семейството (малката общност).

В динамичното ежедневие се създават предпоставки за редуциране на празничните дни, като се достига почти до невъзможност за случването им. Задължителният пост *оруц*⁴⁵, който предхожда религиозните Байрами, също не е масова практика. Според респондентите това показва нетърпение, неуважение и липса на смиреност. Ето как го тълкуват информаторите: „... Да, ако покажеш нетърпение, това е неуважение към самия празник. Постът точно това те учи – неща, които не си ги харесвал, сега, по време на поста, започваш да ги харесваш, например това бих го изял...” (М. Б., 56 г., зап. 3. М., 25.07. 2014 г., гр. Пловдив, етническа туркия).

⁴⁵ Тридесет дни преди Рамазан Байрам – през деня не се консумира нищо освен вода

Задължително за празника е постигане на духовно смирение, което хората определят като начин за доближаване на индивида до Бога. Въздържанието от определени храни показва готовността на човека за реализиране на различни деяния, именно защото тази физиологична нужда е най-силна и ежедневна. По тази причина религиите определят поста като „... пестене на личната ти енергия от безумни мисли...“, благодарение на който хората постигат „... чистота на мисълта, ... хигиена на физиката и хигиена на мисловното и желаещо тяло...“ (Толев 1993:279).

Друг елемент, който неотлъчно присъства и в двата Байрама, е засвидетелстване на уважение към по-възрастните членове на общността и опрощаване помежду им. Традиционно се реализира с целуване на ръка от по-младите на по-възрастните мюсюлмани веднага след празничния намаз⁴⁶ в двора на джамията. В ислямската религия не е прието хората да са скарани или сърдити повече от три дни. Затова те максимално бързо трябва да постигнат взаимно помирение, което трябва да се случи най-вече по време на двата Байрама. Словесните примери, с които се изразява задължението за опрощаване, са различни. Ето какво разказват жените за прощаването: „...Докато се свари едно яйце, в такова време трябва да се сдобриш...“ (Б. К., 49 г.) „... майка казваше – докато изсъхне една тензухена кърпа, трябва да си простил на другия...“ (Б. К., 49 г., М. Б., 56 г., зап. З. М., 25.07.2014 г., гр. Пловдив, етнически туркини).

Задължително по време на ритуалните действия за Байрамите е отдаването на почит към починалите близки. Още веднъж връзките между този и онзи свят се затвърждават посредством посещаване и почистване на гробовете, както и с раздаване на мекици в деня преди Рамазан и Курбан Байрама.

Най-експлицитно изразени и съзнателно търсени са идеите за обединение на членовете на общността и благотворителността. Това кореспондира с едно от правилата, наложени от ислямската религия, което е задължение на вярващия – да се дава данък за бедните⁴⁷ (Толев 1993:279). Вероятно затова по време на Рамазан Байрам за голяма добрина се отчита раздаването на храна в джамията – „за хаир“. Ето как представителите на турската общност описват тези дни: „... Имаме традиция, предварително се уговаряме в джамията да носим храна по време на Рамазана – на ходжата, на този с тъпана. Предварително се определя семейството, което ще дарява храната – например първия ден първата къща носи и ако дойдат хора другоселци, те отсядат в джамията. За тези хора се прави софра и всяка вечер едно семейство носи храна. И на сутринта когато е разпуст – от друго семейство пак се прави ... докато сме си били при нашите, си го спазвахме, това си беше традиция ... сигурно още се прави. Ами знам

⁴⁶ Тържествена молитва за празника.

⁴⁷ Данъкът за бедните е определен като 1/40 от имотното състояние на вярващия.

сега, че в Асеновград някои го правят за хаир, а други възрастни хора остават в джамията, сигурно заради горещините. И те си знаят, че там има занесено и остават да се нахранят с повече хора. Защото се вярва, че с колкото повече хора се храниш, това е по-голям севаб. Това е много голяма добрина...“ (М. Б., 56 г., зап. З. М., 25.06.2014 г., гр. Пловдив, етническа туркиня).

Тази практика отново показва излизане на действието извън личното пространство и навлизане в общностното. Явно е, че това разширяване на мащаба се възприема от респондентите като увеличаване на добрите дела и в този смисъл е желано, търсено и целенасочено.

Благотворителността и задължителното даряване на храна са част и от Курбан Байрама. За празника е прието всичкото сурово месо от принесеното в жертва животно да се раздаде, а една четвърт се оставя в джамията, след което се дарява на социално слаби и дори на друговерци. В по-ново време респондентите споделят, че всеки сам раздава месо, а подобно събиране на храна в джамията по време на Курбан Байрама е все по-рядка практика.

Част от сходните моменти, които са изложени в традиционните практики на етническите общности от категория Начало, откриваме в различни моменти на най-големите религиозни практики на турската общност, а именно: постът оруч, почитване на домовете, обхождане и почитване гробовете на починали близки, помирение между хората, раздаване на хранителни продукти.

Така представените действия, които съпровождат големите религиозни практики на турската и мюсюлманската общност, потвърждават по-горе изказаната хипотеза за прехвърляне на действия от една група практики към друга. Именно защото сред общността не е съхранена традицията за отбелязване на началото на стопанската година и са заличени спомените за празника Невруз, неговите ритуали са намерили израз в практиките, съпровождащи Байрамите.

За юдеите в групата на най-големите религиозни практики попада еврейската Пасха (Песах), която се посреща като дни на Освобождението. Според текстовете от Свещената Тора, Мойсей обещава на евреите, че в нощта, в която ще умрат първородните египетски синове, юдеите ще бъдат спасени. Оттук произлиза и името на самия празник. Респондентите уточняват, че в буквален превод „песах“ означава „прескачам“, т.е. еврейските домове ще бъдат прескочени, подминати от злото. Според някои учени в нощта на „Божие наказание“ на вратата на всяко семейство е имало знак от кръвта на принесено жертвено агне, който имал за цел да ги предпази от Ангела на смъртта.

В Пловдив Песах продължава осем дни (в Израел трае седем), които започват в 15-тия ден на еврейския месец Нисин. Празникът съвпада приблизително и с настъпването на астрономическата пролет, като това съвпадение не е случайно. В исторически план то отразява преминаването на еврейския народ от

робство към свобода, а в природата се свързва с прехода от зима към пролет (Хаг Песах – Самеах:3).

Подготовката за Песах започва веднага след приключването на Пурим. В миналото с края на веселия карнавал жените най-старателно извършват основно почистване на къщите, колосват пердетата и покривки, излъскват подове, брави и т.н. Преди самия празник трябва да се изпълни т. нар. ритуал по пречистване на къщата от хлебни продукти, защото в следващите осем дни хората се лишават от хляб с мая. В навечерието на Пасха се изпълнява ритуалът Бдикат Хамец, за който възрастните оставят в някой ъгъл на къщата втасал хляб, а децата трябва със запалена свещ да го открият и отстранят (Хаг Песах-Самеах:5). За тези специални дни хората изваждат т. нар. пасхална посуда (съдове за хранене и готвене), а онези, които използват в ежедневието (наречени хамес, хамец), прибират за следващите осем дни (Врагова 2005). По традиция в зависимост от възможностите си хората подновяват облеклото и обувките, а нещата, които купуват за Песах, са само за тържествени поводи. За жените празникът преминава в приготвяне на различни храни, задължителни за Пасхалната вечеря, а за мъжете – в посещение на синагогата и четене на молитви.

Дните на Песах са съпроводени от редица стъпки, които символизират промяната в живота на евреите. Всичко в дома трябва да е украсено празнично, да има приповдигнато настроение, масата да бъде приготвена и добре подредена, мястото за хранене да е добре осветено и оформено. Кулминацията на празника е свързана със строгото провеждане на пасхалния Седер⁴⁸. Вечерята протича в 15 ритуални действия, които символизират 15-те стъпала, водещи до светилището в Храма. Този, който води Пасхалния Седер, трябва да е запознат с всяка стъпка на церемонията и да я следва стриктно. Обикновено с тази задача е натоварен най-възрастният мъж в семейството – баща или дядо.

Задължително за Песах се спазват три момента: разказване на историята за Освобождението, почистване на къщата от заквасен хляб (хамец) и хранене с маца. Подобно на различни символни действия, храните, които присъстват на седерната пасхална трапеза, също са семантично натоварени (Пасхалнаа Агада: 9; Хаг Песах Самеах).

1. *Маца – безквасният хляб*. Някои учени споменават, че в миналото по време на Песах хората прибират пролетната реколтата от ечемик. Мацата или бойос, както още го наричат сефарадите, е незаквасен хляб от първото зърно, с която хората изразяват благодарността си към Бога. Други учени споменават, че в бързината по напускането на Египет, хлябът няма достатъчно време да втаса и по тази причина се замесва без квас, като се приготвя и изпича на тънки

⁴⁸ Церемония, строго фиксиран ред, в който се изпълняват действията

питки. За направата на маца̀ се използва само брашно и чиста вода, която престоива цяла нощ в дома (Пасхалнаџа Агада:5). Брашното, предназначено за безквасния хляб, ревностно се съхранява още от момента на постъпването му в мелницата. Най-религиозните евреи изолират пшеницата и я предпазват от влага още от момента на жътвата, като я наричат „маца̀ шмура“. За Пасхалния седе́р парчетата маца̀ са подредени едно върху друго и символизи́рат различни групи евреи:

- Най-горното парче е символ на Свещениците в Храма-Коен.
- Парчето в средата е символ на Служителите в Храма – Леви. Това парче се нарича *афикоман* и по време на вечерята се скрива. Част от празника е провеждането на игри от децата, в които те трябва да намерят афикомана.
- Най-отдолу стои парчето, което символизира израелския народ.

2. *Вино* – използва се количество, до четири чаши за всеки от участниците в ритуала. Броят на изпитите по време на седера чаши символизира четирите обещания, дадени на еврейския народ от Бог: Извеждане от робство, Изпровождане, Спасение, Избор за свещен народ. От виното трябва да пият всички присъстващи на седера, като всеки е длъжен да изпие повече от половината или при възможност – цялата чаша.

3. *Седерна чиния* – този специален съд е част от ритуала от около 1500 години и съдържа задължителните храни, символизиращи празника.

- *зероа* – агнешко (овче) месо или пилешко бутче – символ на жертвения агнец и на жертвоприношенията, които се принасят в Храма;
- *бейца* – сварено яйце – символизира кръговрата на живота;
- *марор* – горчива билка (в случая се използва целина), която напомня за робството в Египет;
- *харосет* – смес от ябълки, вино, орехи и кимион. Сместа прилича и напомня на глината, от която израилтяните са изработвали кирпичени тухли в Египет;
- *кариас* – зелен зеленчук (маруля, лук или друг листен зеленчук) като символ на новия живот, на пролетта и на надеждата;
- *хазерет* – хрян.

4. *Солена вода в купа* като символ на сълзите, изплакани от израелския народ.

Седерът се открива с освещаване на празника, а изпълняващият ритуала се подпира на лявата си ръка в знак на постигане на независимостта и свободата, на Изхода от Египет и на Спасението на еврейския народ. В подобно положение на тялото трябва да се хранят и всички присъстващи на трапезата.

Според разказите на пловдивските евреи, които документираща Цв. Врагова, до 50-те години на XX век юдеите стриктно изпълняват следните действия – почистване на къщата, използване на пасхалната посуда, омесване на безквасни питки (маца), наречени бойос (Врагова 2005). Хората от общността асоциират Пасхалната вечеря преди всичко с тържествената подготовка, специалната посуда и с търсенето на *афикомана*. Цв. Врагова описва и един интересен ритуал от средата на миналия век: най-възрастната жена завързва парче „бойо“ в бяла кърпа и я прехвърля през рамото на някой от присъстващите с думите „Башана аба бе Ерушалаим“ (Тази година тук – догодина в Йерусалаим) (Врагова 2005:23). Освен с посещение на синагогата и тържествения седеер, респондентите на Врагова свързват празника с изпълнение на религиозни песни и песни на ладино. По време на теренната работа сред еврейската общност успях да документирам една песен, която завършва пасхалния седеер – „Хаг гадя дезабин“ (Виж Пример № 2). Най-възрастните представители на групата нямат категорични спомени за това как песента е навлязла в ритуала, кога и от кого са я научили.

Пример № 2. „Хаг гадя дезабин“ („Баща ми ми купи козел“)
Популярна еврейска песен за Песах



Хаг гадя дезабин, аба битрей зузей, хаг гадя, хаг гадя.

Веата шунра веахла легадя дезабин аба битрей зузей, хаг гадя, хаг гадя.

Веата халба, венашах лешунра, деахла легадя, дезабин аба битрей зузей, хаг гадя, хаг гадя.

Веата хутра веика лахалба, денашах лешунра, деахла легадя, дезабин аба битрей зузей, хаг гадя, хаг гадя.....

Татко ми купи козле, цели две зузи плати.

Козленце, козленце. Недълго живя козлето,
моето козленце. Изяде го зла котка.

Припев: Баща ми сам ми го купи, цели две зузи плати.
Козленце, козленце...

Зап. З. М., изп. Ребека Бенун, 93 г., м. юни 2014 г., текстът на иврит и преводът на български език са предоставени от Самуел Бенун, 93 г., гр. Пловдив, личен архив.

За мен беше възможно да запиша същите респонденти, с които работи Цветина Врагова (с малки изключения), вземайки под внимание това, че нейният материал излиза от печат през 2005 година. Прави впечатление, че понастоящем празникът излиза от тясната си семейна обвързаност и преминава на общностно ниво. С възстановяване дейността на еврейската организация в Пловдив, хората се опитват да припомнят забравени стъпки от тържествения седеер. Ето какво споделя една от информаторките в това проучване: „... Откак-то започна работата на Шалом, започна да се прави и седеер за Песах ... Първо започнахме в два дни с по-малко хора, но всяка година идваха повече и салонът не стигаше. После увеличихме дните и накрая стигнахме до заведение...“ (Е. М., 60 г., зап. З. М., 29.01.2014 г., гр. Пловдив, етническа еврейка).

Динамиката на делника неизбежно се отразява върху провеждането на големия религиозен празник. „Голямото семейство“ – общността, се явява като събирателен образ на еврейския род и обединява вярващите единствено за семейната вечеря: „... На Песах този седеер, който го правим в Шалома, и само това е, нищо друго не спазваме от празника. Не спазваме това да не ядем хляб, то е невъзможно, а това е правилото – нищо, което е с мая...“ (Е. М., 60 г., зап. З. М., 29.01.2014 г., гр. Пловдив, етническа еврейка).

Ето как изглежда празникът и неговият строг пасхален ред през очите на най-възрастните респонденти в групата през 2014 година:

„...С. Б.: Песах – това е семеен празник, но тия традиции няма кой да ги прави вкъщи, защото никой не знае иврит, не ти знае молитвите и в едно такова общество, каквото е 100-200 човека, се събират на маса, никой не ти знае ритуала, никой не те слуша и всеки си гледа чинийката и пър-пър-пър ...

Р. Б.: Не, не... за Песах правим обща маса в голям ресторант...

С. Б.: Е, правим обща маса, но не става така, както го правеха нашите родители. Както е на Бъдни вечер за християните. Едно време ние можем да се съберем с приятели, да идем да си пийнем, но на Бъдни вечер, това си е семеен празник ...

Р. Б.: Да, на Песах се пие първа чаша, втора чаша и т.н...

С. Б.: Е, когато аз го правех, никой не ме слуша...

Р. Б.: Да, баща ми като го правеше и майка викаше: „Айде по-бързо, съкращавай, че децата искат да спят...“

С. Б.: Сега се прави формално, тя е една дълга молитва...“ (С. Б. и Р. Б. на 93 г., зап. З. М., 4.02.2014 г., гр. Пловдив, етнически евреи).

От интервюто става ясно, че процесите по редуциране на ритуалите за Песах, които са активни още в началото на XX век, постепенно довеждат до зали-

чаване характера и семантиката на семейната празнична вечеря и нейния се-дер. Респондентът тъжно споменава за формалното провеждане на церемонията и за изместване на акцента върху „чинийката“. Най-видимата промяна при Пèсах е пространствена. Тя се състои от трансформиране на личното в общото, от въщи – в ресторанта, от семейството – към рода (етнорелигиозната общност). Продължавайки в този двуполусен модел, в Пèсах наблюдаваме едно преминаване от ред (задължителният седеp) към безредие, от ритуално към формално, от подреденост към хаос. Това от своя страна представлява едно своеобразно завръщане към първичното митично начало, към първообраза, макар и неосъзнато.

От направеното изложение е видно, че големите религиозни практики на етническите общности са предхождани от продължителни пости (поне 30 дни), чието начало е поставено с действията от първа категория. Задължително по време на подготовката за празниците членовете на семейството пазаруват нови дрехи, обувки, съдове и др., а това навежда на мисълта, че хората асоциират тези дни като Ново начало. Налице е известно припокриване в действията на големите религиозни практики с тези от първа категория, което позволява да допуснем, че с налагането на световните религии част от старите ритуали са преминавали в религиозната обредност на етноконфесионалните общности. Ритуалните церемонии се случват преди всичко в религиозните храмове на групите, като се изпълняват в строго фиксиран ред и тържествена обстановка. По този начин още веднъж се подчертава особената важност и мястото, което отделните етнорелигиозни общности придават на тези дни. Неотменно в празниците присъства пренасянето на жертва (кръвна или безкръвна), което се изразява в приготвяне на ритуалните храни – месо, яйца, хлябове (козунаци). Принасянето на жертва обвързва в единство всички религии и се явява „... най-съществена част, най-необходимата тайна ... няма религия, в която да го няма...“ (Толев 1993:11). Откриваме го и в старобългарската дума **жъртн** или **жърж** – **огън/жертва**. В разгледаните практики експлицитно е заложена идеята за благотворителността, реализирана чрез даряване на хранителни продукти за нуждаещите се. Особено важно място е отредено на действията, с които хората отдават почит на починалите си близки. Връзката между живите и мъртвите членове на семейството и етническата общност се осъществява чрез посещение на гробовете и почитването им в навечерието на празниците, както и с раздаване на продоволствия.

II.1.3. Категория ДВИЖЕНИЕ

Практиките, обединени в категория ДВИЖЕНИЕ, са обвързани с познато-то на всички етнически общности разделяне на календарната година в две полугодия. Традиционните практики от тази група времево и символично означават началото на Лятото.

В тази група попадат българският Гергьовден, турският Хъдърлез, ромският Едерлези (Идерлези), арменските Хампарцумън Крисдоси и Вартавар, а също и еврейските Лаг Ба Омер и Шавуот. Времето, в което се изпълняват, приблизително варира в рамките от 33 до 49 дни (7 седмици) след групата на най-големите религиозни практики. При първите три празника датата е фиксирана на 6 май, а при арменци и евреи датите са подвижни.

Въпреки че в съвремението ни практиките от тази категория съществуват в друга среда, редуцирано е времето за изпълнението им, както е трансформирана и семантиката при редица действия. По време на интервютата всички респонденти определят практиките като големи и почитани. Така например респондентите от турската общност в града споделят: „... 6 май си е най-хубавият празник, защото вече е ... свършила зимата. Сигурно и сестра ми ще каже, че освен двата Байрама, Гергьовден си е най-таченият празник, на трето място, който се празнува от всички...“ (М. Б. 56 г., 25.06.2014 г., зап. З. М., гр. Пловдив, етническа туркия).

Жените от турската общност разказват, че в миналото на Хъдърлез са провеждани различни гадателни обичаи. Наричането на китки се практикува освен за всички неомъжени моми, така и за всички членове на общността. Ето какво разказват респондентите за Хъдърлез: „... Още от предния ден се прави подготовка – за всеки се оформя китка преди залез слънце, събират се цветя от дворовете за членовете от семейството (*Има ли определени цветя за китките?* З.М.) ... Слага се люляк. Ако има момиче за женене, слага се роза. Аз си спомням, че възрастните хора слагаха коприва, защото гони болестите, но младите се ядосаха, защото пари. От вечерта китките се слагат в съд, слага се нож с върха нагоре, за да ги пази, защото през нощта ще мине Хъзър и ще остави берекет на семейството, което е оставило такъв съд с цветя, а ножа ще пази китките от лошите сили, от вещици, там, където минават. И на сутринта преди изгрев ще мине стопанката и с тези китки ще ръси през всички стаи, и ще поръси с тази вода, като казва: „Хъзър Але Селям“, и ... освен по стаите, зад вратите, към двора се пръска с вода и после който се събуди, ще си измие очите с нея. Даже от предния ден вратите се украсяват с цветя – такава, млечна билка...“ (М. Б., 56 г., зап. З. М., 25.06.2014 г. гр. Пловдив, етническа туркия).

Макар че днес традицията за наричане на китки не е част от практиката на турската общност, някои респонденти все още помнят припевки и наричания, които се изпълняват на Хъдърлез.

Други споменават, че в миналото празникът задължително се отбелязва с посещение на река Марица от всички представители на общността: „... Това си е обичай от старо време. Ходят на Марица, вземат си вода, вземат си върби, зелено и най-важното – някои, които имат възможност, вземат си агънце да заколят ... Събират се близки, приятели и става като семеен празник, събират се хора, които са и извън града...” (Ш. С., 85 г., 4.02.2014 г., зап. З. М., гр. Пловдив, етнически турчин).

Традицията на Хъдърлез да се ходи до реката днес не се изпълнява сред представителите на етническите турци.

Употребата на водата и семантичната ѝ натовареност като природен елемент в тази група практики е водещо. Култът към нея нараства с увеличаване на производителните сили на хората и с развитието на земеделско-скотовъдното стопанство. Обръщайки се към миналото, откриваме магични действия с участие на водата, които се опират на вярванията, че „... дъждът, падайки на земята, я оплодява...” (Ганева-Райчева 1990:18), а това буди асоциации с култа към Великата Богиня-Майка (Природата – Земята). Според В. Ганева-Райчева обредите, свързани с вода, имат своите древни корени, „... във времето на обожествяване силите на природата...” и вярата на хората в магическата ѝ сила особено по време на „... преломни моменти от годишния календар...” (Ганева-Райчева 1990:16).

Представата за мощта на водата се подсилва не само от това, че в чисто физическия смисъл може да отмие всичко от човешкото тяло, от земята, но също така намира израз и във вярванията, че чрез нея се осъществява „... връзката между небето и земята, между живота и смъртта...” (Ганева-Райчева 1990:16). Така този природен елемент се превръща в транслатор и може да „транспортира“, „да пренесе“ индивида в следващото ниво, респ. в следващия етап от годината или сезон. Идеята за прехода откриваме и в българския фолклор, където преходността се изразява чрез преминаване най-често над вода, през мост или през друго препятствие (гори, планини и далечен път) (Иванова 1981:34-35). В този смисъл силата, с която е натоварен елементът вода, се покрива с вярата в свръхестествената сила на огъня от практиките в първа категория Начало, в която огънят едновременно пречиства и „прехвърля“ (пренася, подпомага преминаването на – б.а.) човека в новия сезон, етап. Вероятно не е случаен фактът, че водата присъства в много моменти на календарната и семейна обредност не само на българския етнос, но и на изследваните етнически общности. Ако се вгледаме в митичния хоризонтален модел на света, който се

опира на една бинарна верига, в опозиционната двойка ляво-дясно, водата се свързва с лявото. Различни изследвания сочат, че „... лявата страна е отбелязвала не само женското начало, но и сферата на отвъдното, на сакралното...“ (Маразов 1994:181). В този ред на мисли логична изглежда връзката между ляво – вода – жена (майка) – живот. Вероятно това е причина в практиките от категория Движение активни участници да са момичета в предженитбена възраст, които изпълняват различни гадателни и лечебни практики и ритуали, опитват се да се свържат с починали близки и т.н.

Към действията, изпълнявани от арменската общност, които са част от тази група, откриваме празниците Хампарцумън Крисдоси (Спасов ден) и Вартавар, в които също значителна роля е отредена на водата. Обредът, който се изпълнява на Хампарцумън Крисдоси (Спасов ден – 40 дни след Великден), се нарича Виджаг и в него участват девойки. За този ден по-възрастните жени разказват: „... В навечерието на Хампарцун млади момичета наливат вода от 7 извора (но сега така не може да се направи) и поставят в метален съд китка ли ще е, пръстен ли ще е или нещо друго с белег. И на следващия ден най-невинното дете (избира се като невинно, чисто същество) тегли предметите. Преди всяко вадене казва: „На този, който ще се изтегли предмета ...“ и така. Но е имало и не хубави късмети. Случва се така, че празникът е в работно време и не всички могат да присъстват...“ (В. Н., 76 г., 24.02.2014 г., зап. З. М. гр. Пловдив, етническа арменка).

В действията за Виджаг е налице явно сходство с познатите у нас Наричания на пръстени и китки, изпълнявани на Васильовден, Гергьовден и Еньовден. Подобно на изброените инициални практики, при Виджаг откриваме „... Единството на характерната преходност при човешкия и природния цикъл... (което от своя страна – б.а.) е сигурен знак за старинността на обряда...“ „... ,... нашите два народа (арменци и българи – б.а.) фокусират близост по отношение на обредност и култура още от древността...“ (Мицева 2001:92-93). Според Евгения Мицева изискването задължително обредът да се провежда край водоизточник създава конкретни условия и кореспондира с „... насочеността на празника към света на отвъдното, като се има предвид представата за водоизточника като вододел между двата свята – земния и отвъдния...“ (Мицева 2001:92).

В днешно време членовете на арменската общност се стараят да възстановят различни стъпки от Виджаг, но те по-скоро са повод за общо прекарано време сред себеподобни и усещане за етническо единство, отколкото в смисъла на ритуал с предженитбен характер. По-възрастното поколение организира различни събирания в Арменския културен дом, като изпълненията на елементи от ритуала Виджаг имат повече закачлив и хумористичен характер. Хората определят своеобразните наричания като възможност да разберат какъв късмет

ще имат през предстоящата година. Ето какво споделят за празника: „... събираме се жените, аз имам пожелания, написани на тетрадка, и си теглим късмети ... Навремето се събирахме и момичетата си правеха венци, като ги пускахме на реката, а сега не се прави...“ (М. С., 76 г., зап. З. М., 03.11.2011 г., гр. Пловдив, етническа арменка).

Арменците пазят спомени за различни мелодии, припевки и наричания за този ден.

Другият празник, в който задължително участва водата, е *Вартавар*. Според респондентите от арменската общност отбелязването му е в пряка връзка с религията. В предхристиянския период денят е отбелязван като празник на цветята и розите, по време на който хората отдават почит на две богини – богинята на любовта и красотата Асдхаг и богинята на плодородието и нравствеността Анахид (Хадавян 1997:29). Характерно за този ден е изпълнението на различни младежки игри (подобно на пролетните Филек), като на празника се хвърлят рози, младите се окичват с цветя, пръскат се с вода. Осъзнавайки близостта на Вортавар до народа и голямата почит, с която населението се отнася към него, първият просветител на арменския народ – Крикор Лусаворич, не го забранява. За да подсили позициите на християнската религия, църквата свързва старинния празник с християнския Преображение Господне. За разлика от православната и римокатолическата църква, които отбелязват този ден на 6 август, апостолическата променя датата на 14 юли. В арменския календар датата варира, защото Вортавар е част от т. нар. „ДАХАВАРИ“⁴⁹ и се съблюдава винаги да е в неделен ден. Промяната е наложена и от близостта с друг голям празник, който арменците също включват в Дахаварите, а именно Успение Богородично, по традиция отбелязван на 15 август и от трите християнски църкви.

Респондентите различават две тълкувания на думата „*Варт*“. Първото се свързва с предхристиянския период, когато хората поднасят червени рози на Богинята на красотата – Варт. Второто значение, което в по-ново време се налага от езиковедите, е значението на думата „Варт“ – „Вода“. Вероятно изследователите на етимологията на думата приемат, че на празника хората трябва да се пръскат с вода, като асоциират това с физическо и духовно пречистване. Подобни действия откриваме в сутрешното Гергьовденско измиване и в задължителното „търкаляне в росата“ на Еньовден у българите, за които се вярва, че имат очистителен и апотропеен характер, а също и че осигуряват благоденствието на участниците в ритуалите (Ганева-Райчева 1990:18).

В „Арменците в България – култура и идентичност“ Е. Мицева свидетелства, че практиките за Вортавар в Пловдив са възстановени (Мицева 2001).

⁴⁹ Петте най-почитани празника за арменците – Коледа, Великден, Вортавар, Голяма Богородица, Кръстовден.

Понастоящем младите скаути от общността организират празник, който съвпада с провеждания от тях летен лагер „Задиг“. Често по поляните на с. Равница или на с. Първенец се събират представителите на пловдивските арменци, а това е още един повод за затвърждаване на усещането за общност – „заедно“, „ние, арменците“. Ето какво разказват за празника, най-възрастните информатори: „... За обичая отиваме тука до Първенец и там се запалва голям огън, пръскаме се с вода, прескачаме огъня, събираме се от всички организации...“ (М. С., 76 г., зап. З. М., 03.11.2011 г., гр. Пловдив, етническа арменка).

Според респондентите действията, които изпълняват на Вартавар, имат превантивно значение и се правят за здраве и благополучие.

Не е случайно описанието за времето, в което се провежда Вартавар, посочено от Кусан Хадавян. Според автора празникът е „... отбелязван през древно-арменския новогодишен месец Навасарт...“ (Хадавян 1997:29-30), което съвпада с времето на провеждане на празника Неврӯз при турците. В този смисъл се получава едно времево припокриване между арменския Вартавар и турския Невруз, които най-вероятно са били отбелязвани в деня на пролетното равноденствие.

Информацията на К. Хадавян от една страна е свидетелство за невъзможността да бъде очертана точно фиксирана граница между практиките от категория Начало и категория Движение, а от друга – за наличие на връзка между тях. В направеното описание от автора става известно, че в християнския период Вартавар е обвързан с пътуване на Исус и учениците му Петър, Йоан и Яков към планината Тавор, на чийто връх става чудото на „Преображението“. По това време Спасителят бил на 33 години. Това съвпада с разказаното от респондентите на еврейската общност за празника Лаг Ба Омер, който се отбелязва след еврейската Пасха. В хипотетичен план, ако „Чудото“ се е състояло след Великден – през месец юли (както се почита Преображение Господне от арменците), то не е възможно Исус Христос да е бил на 33 години, защото той е разпнат и възкръсва именно в тази си годишнина. Това навежда на мисълта, че е твърде възможно в миналото празникът Вартавар да е свързан и провеждан в деня на пролетното равноденствие през месец март. Така хронологически е по-вероятно преди наши дни арменците първо да отбелязват Вартавар, а след това Великден, който се провежда в периода след 25 март.

От еврейските практики в категория Движение попадат два празника, за които в първоначалните разговори респондентите твърдят, че са исторически. Първият се нарича *Лаг Ба Омер* и се отбелязва на 33-тия ден след Пèsах. За него евреите разказват следното: „... Това е един исторически ден, а не е религиозен. Казано е в Библията, когато падне първият клас жито, че никой няма

право да го употреби... Той трябва да влезе в синагогата, за да бъде осветен от свещеника и тогава да се използва“.

На въпроса „*Аграрен празник ли е Лаг Ба Омер?*“ (З.М.) информаторите отговарят: „... Е, нещо такова. „Омер“ означава съдържанието, зърната на един клас жито.“ (С. Б., 93 г., 28.04.2013 г., зап. З. М., гр. Пловдив, етнически евреин).

Отброяването на 33 дни след големия еврейски празник е своеобразен ориентир и символичен календар за населението. Интервюираните споделят, че в миналото, за да се изчисли по-лесно положението на Земята около Слънцето, хората използвали различни земеделски традиции и ориентирни. За улеснение, на Лаг Ба Омер те се ориентират по пълнотата на ечемичния или на житния клас.

Някои представители на еврейската общност, които са по-запознати с историята на празника, разказват: „... От Стария завет тая планина се нарича Табор, и сега се нарича така. Ако не ме лъже паметта, това е в северната част на съвременен Израел – Галилея. Висока е, ако не бъркам, 842 метра и горе на самото било има построен, пак ако не се лъжа, един Доминикански манастир през 1910 г. На тоя връх се събират пионерите (членове на ционистични организации, б.а.). Днес на Лаг Ба Омер там палят огън, веселят се, играят, пеят песни. Но в старобиблейски смисъл на тази планина са се събрали двама души, които са от изключителна важност по времето на съдиите. ... периодът на съдиите предшества образуването на еврейската държава тип монархия. Те не са юристи, но така се наричат. Едната от съдийките е Дебора и заедно с нейния предводител на войските Барак започват войната с едно от най-агресивните племена – амаликитците. И оттам е останало и е започнала тази традиция от тоя връх – Табор, да се събират и да честват. От Новия завет тази планина е свързана с Преображение Христово, което се чества около 6 август. Ако е имало такова нещо, не е приписано като геройство – Исус се качва около тая дата и от там, слизайки, връщайки се към равнината, защото това е една изключително богата земеделска зона, той започва да прави своите чудеса – храненето с рибите, с водата, ходенето по Галилейското езеро и т.н. И така от там се чества това, че той се е преобразил в Чудотворец и от там канонизирането и т.н.“ (Ш. Б., 63 г., зап. З. М., 28.04.2013 г., гр. Пловдив, етнически евреин).

Подобно на еврейските пионери днес за Лаг Ба Омер представителите от общността се събират в двора на пловдивската синагога „Цион“, палят празничен огън, разиграват игри, пеят песни.

Вторият празник на евреите, който попада в категория Движение, отстои на 7 седмици (49 дни) от еврейската Пасха и се нарича *Шавуот* (Петдесетница). Отбелязва се на 6-ти сиван по еврейския календар. Според информаторите

от еврейската общност, той е класифициран като силно религиозен, затова задължително на този ден се посещава синагогата. В диаспората, Шавуот се отбелязва в рамките на два дни, а времето на провеждането му приблизително съвпада със зреенето на първите плодове. В свещената Торà този ден е определен като „Празник на първите плодове на твоя труд”⁵⁰. Наричат го още „Празник на жътвата”, „Празник на поклонението”, „Празнична седмица” (обнародване на Торàта). Тези определения още веднъж позволяват да се изкаже предположение за аграрната насоченост на празника в миналото и връзката му с другите практики, а именно – това, което е заложено с действията от категория Начало, дава първите видими резултати в категория Движение.

В тази посока на разсъждения води и една от легендите за празника, която е свързана с историята за жътварката Рут. Предполага се, че в деня на Шавуот се родил цар Давид, чийто прародители са Рут и съпругът ѝ Боаз⁵¹, а в негова чест в синагогата се изпълняват Давидови псалми. В своя труд „Традиции и празници в България“ Елена Огнянова споменава, че някои евреи, които живеят в България, свързват Шавуот с деня, в който Мойсей е получил Десетте Божи заповеди. В миналото за празника жените символично приготвят няколко вида хляб, а на семейната трапеза задължително присъстват плодове, мацà (безквасен хляб), други видове хляб, зеленчуци, месо, мляко, мастика и т.н. Според документираните от мен разкази на пловдивските евреи, за празника Шавуот „... най-важен е хлябът...” (Р. Б., 92 г., зап. 3. М., 25.07.2013 г., етническа еврейка). Това ни позволява да предположим, че в далечното си минало Шавуот не е религиозен, а аграрен празник.

По подобен начин и със съответните определения респондентите от другите общности обрисуват значението на традиционните си практики от тази група.

Едерлези се определя като най-почитания празник от общността на ромите християни. Задължително в този ден се изпълняват идентични на другите етнически групи действия. Ето какво научаваме за празника от жените: „... на Едерлези се ходи на Марица, да се измиеш с вода, коли се агне, който има възможност ... после на масата, следва ядене и пиене...” (А. И., 42 г., зап. 3. М., 07.2014 г., гр. Пловдив, етническа ромка).

При ромите християни за Едерлези се изпълняват практики като „крадене на дете“, което не е навършило едногодишна възраст. Този ритуал е пренесен в семейните следродилни действия, които са част от приобщаването на индивидида към етническата и религиозната общност.

⁵⁰ Шавуот, брошура на ОБЕ „Шалом“, с. 9.

⁵¹ Шавуот, брошура на ОБЕ „Шалом“, с. 9.

Според респондентите основни действия на Едерлези са: украсяване на домовете със зеленина, събиране на семейството (рода) на обща трапеза; принасяне в жертва, жертвоприношение (най-често заколване на агне) при възможност от главата на фамилията, както и символичното „крадене на дете“.

Прякото участие на елемента вода се открива в задължението за посещение на водоизточник и измиване на членовете на семейството. Това едновременно е израз на физическо почистване на тялото и на духовно пречистване на хората. Символичното начало на лятото е „добра новина“ за хората от ромската етническа общност, като най-често се асоциира с номадския им начин на живот от миналото и с препитанието им.

Има данни, че подобно на арменци, българи и турци, при някои цигански групи в страната на Едерлези момичетата изпълняват практики, близки по характер на предженитбените наричания на пръстени и китки (Огнянова 2002). Действия от този род не са съхранени при ромската общност в град Пловдив, като сред населението дори не съществуват спомени за подобни ритуали.

Връщайки се отново към връзката на биологичния ритъм на природата и асоциирането на практиките от категория Движение със СВАТБАТА в човешкия живот, впечатление прави фактът, че летният период от годината изобилства от плодовете на човешкия труд.

В така представената група откриваме наличие на предженитбени ритуали като „Наричане на пръстени и китки“, за които има данни, че в миналото са провеждани от българи, арменци и турци. Във всички разгледани практики откриваме т. нар. ритуално пречистване, което се реализира чрез измиване с вода. Според различните религиозни интерпретации прякото участие на този природен елемент подsigурява постигане на физическа и духовна чистота, благодарение на което човекът се освобождава от своето минало, от злото и т.н. (Толев 1993). В практиките от категория Движение съществува задължение за изпълнение на жертвоприношение. От една страна, с пренасянето на жертва хората изразяват своята благодарност към Земята за богатата, с които тя ги дарява. От друга, според разпространеното сред мюсюлманите вярване кръвната жертва има за цел да подsigури бъдещия живот на хората в отвъдното и благодарение на нея се преминава пътя към Рая. Оттам произлиза и вярването, че животното не бива да е недъгаво, а напротив – трябва да се даде най-хубавото, напр. първото мъжко агне, без човекът да милее за материалното. Тази интерпретация отново се опира върху историята за изпитанието и жертвоприношението, пред което Господ поставя Авраам (Битие, глава 22).

II.1.4. Категория КРАЙ

Практиките и действията, които попадат в категория Край, символично означават приключването на Стопанската година и началото на Зимата. Времето за провеждането им при наблюдаваните общности приблизително съвпада – в рамките на две до три седмици. Тук могат да бъдат причислени българският Димитровден, еврейският Суккот и турският Касъм. Не открих сведения за традиционни практики по това време на годината при другите изследвани етнически общности на арменци и роми в Пловдив.

От изброените празници на евреи, българи и турци, макар и загубил аграрния си характер, днес в Пловдив се отбелязва само еврейският Суккот. Този ден е свързан с прибиране на реколтата и се нарича още Хаг Асукот, Празник на единството, Празник на шатрите (отбелязва се на 15-ти Тишри). Прието е евреите отново да засвидетелстват своята благодарност и признателност към Бог за това, че ги избавя от Египетското робство. Те трябва да изкажат благодарност за щедростта му и за изобилието на реколтата.

Според разказите на еврейските мъдреци Господ прави от облаци една сука (колиба, подслон) и по този начин скрива всички евреи, като ги пази от опасностите, докато превежда народа през пустинята (Москона 1972). Затова и всеки евреин в продължение на седем дни трябва да живее извън дома си, да се лиши от удобствата на жилището си и да обитава салаш или сука, шатра (колиба, построена от клони). Задълженията в семействата са разпределени – мъжете изграждат навесите под открито небе, а жените ги подреждат за престоя, като в тях пребивават само членове от семейството. Целта е не да се демонстрира материално положение или разкош, а да се покаже единството на народа, което да се усети от всеки евреин. Задълженията за празника напомнят на вярващия, че всичко – от храната до подслона над главата му, принадлежи и му е дадено от Господ Бог. Всеки ден от Суккот е символ на 10 години от живота на човека. По тази причина престоят в шатрите се явява своеобразна подготовка за живота, който следва след смъртта, живота, в който материалните придобивки загубват стойността си и от значение са само духовните богатства и добродетели.

Семантично натоварени са четири вида растения, използвани на Суккот, които със своите индивидуални характеристики очертават четирите групи евреи. В знак на единението за празника и неизбежното съвместно битуване, хората събират символите в една връзка (сноп), наречена *арбаа миним*:

- Растението **ЕТРОГ**, което е плод с приятен вкус и мирис, се отъждествява с онази група евреи, които спазват законите, живеят праведно, изучават стриктно Свещената Торà, вършат добри дела и т.н.

- Втората група евреи е представена чрез растението **ЛУЛАВ** – представлява палмово листо, което притежава вкус, но няма мирис. В тази група попадат онези, които изучават Тората, но не следват предписанията от нея, не вършат добри дела.
- За символ на третата група евреи е избрано растението **АДАС**. Това са клони от митра, които ухаят, но нямат вкус. Символизират онези хора, които вършат добри дела, но не им върви, не успяват в учението и т.н.
- **АРАВА** е растението, което е символ на четвърта група. Това са върбови клонки, които не притежават нито вкус, нито мирис и представят онези израилтяни, които живеят, без да изучават Тората и без да вършат добри дела (Брошура на ЦИДС, с. 12, Празниците на месец Тишрей) (Виж Снимки № 11 и № 12⁵²).



Снимка № 11



Снимка № 12

По традиция в навечерието на празника жените, девойките и момичетата запалват свещи и изричат две благословии (молитви). Един от специалните обреди, изпълняван в миналото в Храма, е изливането на вода върху жертвеника. Днес това действие не се практикува. Използването на водата в ритуала вероятно е съзнателно търсена връзка между реалния и задгробния живот, подобно на активната ѝ употреба в погребалните практики не само на евреите, но и на всички разглеждани общности. Можем да предположим, че празнуването в тези дни е провокирано от представата за задгробния живот. Тя е свързана с вярата на хората, че Душата не умира, това е единствено физическа смърт и в този смисъл настъпването на смъртта за тялото води след себе си новия живот за душата. В този ред на мисли – природата не умира. Прибирането на нейните творения постига „забавяне на темпото“ и пресъздава нейната символична смърт. Тя е не само неизбежна, а е умишлено търсена и чакана, защото с настъпването на „природната смърт“ ще започне новият ѝ цикъл.

⁵² Снимки № 11 и № 12 – Суккот в синагогата „Цион“ гр. Пловдив, 2013 г., личен архив З. М.

В продължението на празника Суккòт се изпълняват молитви, като през всички седем дни се повтаря „Ошана раба” и се обикаля бима⁵³, от който се чете Свещената Торà. В Пловдив се извършва обиколка на храма, като се използват двата входа на синагогата. От няколко години по време на ритуалната молитва в памет на водачите на еврейския народ се поканва т. нар. *ушпаз*⁵⁴. Респондентите споделят, че тази церемония е въведена от кабалистите през XVI в. и това действие може да бъде третирано като своеобразно свързване на всички еврейски общности по света. Затова в ролята на *ушпаз* хазанът призовава праотците на евреите – Авраам, Ицках, Яков, Мойсей, Арон, Йосиф и цар Давид, а в последните няколко години Бен Гурион и други съвременници, които изграждат съвременната държава Израел. След края на молитвите вярващите взимат връзка от клонките, с които се удря Земята. За празника хората трябва да бъдат заедно и всеки трябва да пее и танцува с Торàта, защото тя е свързана с душата му. На седмия ден от Суккòт се подготвя богата вечеря и задължително се включват храни като грозде, яйца, сирене, маслини.

Понастоящем празникът се отбелязва в синагогата, където „голямото семейство“ – общността, подготвя празничната сùка и събира евреите от града. Задължително на трапезата са налични символните растения и храни. Въпреки че на Суккòт присъстват повече възрастни представители на групата, отколкото младежи, това е още един повод за осъзнаване на общността заедно.

Идеята за символичен край, която обединява практиките от тази категория, откриваме и в деня, следващ празника Суккòт, който евреите наричат Шмини Ацерет (22-ри Тишри). Той бележи края на годишния цикъл от четенето на Свещената Торà, като паралелно с това започва новият. По време на тържествено веселие в синагогата юдеите изпълняват песни, танци и игри, държейки в ръцете си свитъците. За евреите, които живеят в диаспората, денят след Шмини Ацерет се отбелязва като Симхат Торà – Радостта на Торàта (23-ти Тишри). Още в навечерието на празника, със запалването на свещите от жените, се изричат двете молитви (благословии). Вярващите засвидетелстват радостта си с изпълнението на танци, в съпровод на различни акапелни мелодии на иврит, изградени върху фрази от Библията и Талмуда. Танцуването със Свещената книга, наречено *акафот*, продължава неопределено време – докато не се изчерпат танцьорите или докато не ги прекъсне водещият на службата. В деня на Симхат Торà е прието всички, които присъстват на ритуала в синагогата, да бъдат извикани по време на четене на Торàта, като се танцува около олтара.

Символично за празника Свещената еврейска книга е в ролята на булка, за която специално се избират младоженци, наречени *хатаним* (*хатан*). Те полу-

⁵³ Бимът е възвишението, олтарът, от който се изпълняват ритуалите в синагогата.

⁵⁴ Ушпаз – гост (на иврит).

чават правото да четат последните и началните части на Тората. Онзи, който получава честта и правото да прочете последните части, носи титлата Chatan Torah, а този, който чете въстъпителните части, наричат Chatan Bereshit (Соломон 2003). Мъжете, които са избрани да бъдат хатаним, обикалят синагогата седем пъти с танцова стъпка и носят специално украсените свитъци. При всяка обиколка хората ги докосват, а след това целуват пръстите на ръцете си.

В миналото да бъдеш избран за хатан се смята за особено висока чест, затова след службата евреите посещават семействата на хатаним, за да ги поздравят. За почерпка жените приготвят сладки, ликьори, масапан, тишпици и други типично еврейски ястия.

За българския Димитровден и турския Касъм⁵⁵ не се помнят фиксирани традиционни практики, а в паметта на респондентите често няма стабилни спомени, вероятно защото разказите за тези дни се припокриват със спомените за други празници. За това разминаване свидетелстват разказите на представители от турската общност: „... Касъма е на Боджук. (З. М.: *Едно и също ли е?*)

Б. К.: Касъм е деня преди зимата, Касъм е ноември..

М. Б.: Началото на зимата

Б. К.: Не, той някъде е през ноември,

М. Б.: Той е определен ден от Хъдърлез, точно се брои ...

Б. К.: То си го изчисляват от джамията. До Касъм се брои определено време ...

М. Б.: То има една книжчица, една брошура и даже и часовете пише кога е Касъм, кога е Ашуре и така, Касъм е началото на зимата...“.

Своеобразна съвременна препратка в категория Край е събитието „Празник на Занаятите“, което се провежда всяка есен в Комплекс Старинен град – Пловдив. Не е ясно обаче дали това е по-скоро представяне на българите занаятчии или на занаятите, съхранени сред етническите общности в град Пловдив. Така например представителите от ромската общност в града, които са потомствени ковачи споделят, че никога не са получавали покани за участие от организаторите на това събитие или за други изяви (А. К., 60 г., зап. З. М., октомври 2014 г., гр. Пловдив, етнически циганин).

От направеното изложение за практиките в категория Край се разбира, че връзката и асоциирането им с края на Стопанската година е заличена и дори често не е осъзната. Респондентите не съхраняват в спомените си информация за провеждани ритуали, с които да ознаменуват символично началото на зимата. Сред основните причини за това са загубата и липсата на конкретни дейст-

⁵⁵ Някои представители на турската общност уточняват, че датата на Касъм е точно определен ден от Гергьовден и се отбелязва приблизително около 8 ноември. Тази дата приблизително съвпада с отбелязването на българския Димитровден по стар стил.

вия на общностите, които да са свързани с тези дни. Това позволява да се изкаже твърдение, че прекъсването на последователността и нарушаването на вътрешната обвързаност на практиките с този естествен природен ритъм води до разрушаване на цикличността и дестабилизиране на календарната последователност. Като следствие от нарушаването на целостта се достига до заличаване на практиката или на други фиксирани действия. Често се достига и до изместване на акцента и пренасяне на традиционните действия, които я съпровождат върху друга практика, която е по-устойчива и във времето придобива статут на значима за етническата общност. Подобен пример се открива при заличаване на спомените за празника Невруз сред етническите турци и вероятно с „прехвърляне“ на елементи към Рамазан Байрам.

II.1.5. Категория НАДЕЖДА (ПРЕХОД)

Водеща позиция във всички календарни, семейни и религиозни практики заема смисълът на НАДЕЖДАТА, който е експлицитно заложен в различни прояви. Най-често той се асоциира с представата за Светлината или Спасението и може да бъде тълкуван като състояние на очакване за нещо по-добро, като своеобразен преход между Смъртта и Раждането. Подобни смисли могат да се открият в традиционните практики на Рождество Христово (при българи, арменци и роми християни) и в еврейската Ханука. Сходна е представата сред мюсюлманската общност, а именно, че човешкият земен живот е кратък и всичко най-добро ще последва в задгробния.

Различни източници сочат, че благодарение на дългогодишните си наблюдения в миналото, нашите предци са имали богати знания за естествените процеси в природата и природните явления, за кръговрата на годишните времена. Хората са знаели с относително голяма точност момента, от който денят започва да расте. Случайно или не, именно този ден в българския календар се почи-та като Андреевден (30 ноември), който по стар стил се отбелязва 13 дни по-късно, почти в средата на м. декември. В българските традиционни практики за празника е прието да се приготвят храни, които набъбват и символизират както порастването на деня, така и надеждата на хората за увеличаване на благосъстояние, здраве, добра реколта и т.н..

Не може да бъде пренебрегнат фактът, че древните култури, най-вече от Изтока, по това време на годината почитат езическия бог на Огъня. Най-силна препратка тук ни отвежда към Зороастризма като религиозно учение, чиято доктрина оказва влияние върху будизма, манихейството и богомилството⁵⁶. В

⁵⁶ Манихейството и богомилството са били разпространени по българските земи.

свещената книга „Зенд Авеста“ Сътворението на света е описано в строга йерархия, чиято последователност откриваме и в конструирането на Дървото на Живота, и в историята на религиите. Върховното божество Ахура Мазда (Мъдрия Господар) създава първо Божествената природа, Светлината, Правдата, Небето, Съня, Вятъра, Законността, Праведността, Мира и Святостта, а след тях Водата и Земята, Растенията, Животните и Човека (Толев 1993:160). Според древните перси, наричани още огненопоклонници, елементът Огън е сътворен от „Безкрайната Светлина“. Дълбочината на зороастрийското учение се корени в това, че Животът (във всички негови форми и проявления) произлиза от огъня, който е „... висшият божествен излив на Духа ... водата може да поддържа живота, но... семето, от което се ражда, е огънят...“ (Толев 1993:160). Изхождайки от тази философия, можем да поставим знак за равенство между Огъня и Слънцето (Светлината), защото от дълбока древност Слънцето се възприема като най-мощния източник на енергия за всичко живо на Земята и съществуването без него е невъзможно. Тук бихме могли да се позовем на твърдението на Валентина Ганева-Райчева, че „... Култът към слънцето е заемал значително място във вярванията на древните хора, особено в периодите на лятното и зимното слънцестоене...“ (Ганева-Райчева 1990:8). Раждането на Новото Слънце съвпада времево със зимното слънцестоене, а тези разсъждения още веднъж ни дават основание да поставим знак за равенство между СЛЪНЦЕТО (ОГЪНЯ) и СВЕТЛИНАТА.

От практиките на изследваните общности в Пловдив приблизително по същото време на годината евреите отбелязват Празника на Светлината – Ханука. Не е случаен и фактът, че в предхристиянското минало по същото време на годината арменците отдават почит на езическия бог на Слънцето Митра (25 декември) (Хадавян 1997). С цел да бъде заличен езическият култ сред населението, църквата заимства датата и символично вплита момента на Рождество Христово. Видно е, че в християнската религия появата на Исус донася спасение за вярващите.

Осъзнаването на естествения ритъм на природата от хората логично води до осмислено разиграване на редица моменти от традиционните практики. Тяхна основна задача е да убедят, да внушат на участниците, че има Надежда, че започва новият природен цикъл, в който хората се надяват да надградят постигнатото, да увеличат благосъстоянието, да се увеличат членовете на семейството и т.н.

Практиките от тази категория могат да бъдат разглеждани като един своеобразен модел на вечната опозиция между Светлината и Тъмнината, между Доброто и Злото, между Живота и Смъртта, и в който модел позитивният изход винаги е налице.

Символиката на Светлината и нейната мощ откриваме в действията на скаутите от арменската общност, които я пренасят от храма до домовете на хората. Свидетелство за това е следното изказване: „... Вечерта на Бъдни вечер имаме църква. След това свещеникът благославя малките коледари, които са като при вас – и те обикалят по къщите за здраве, коледуват по къщите ... момчета и момичета ходят, това не е нова традиция, това си е от отколешно време (*Има ли ограничение за пол и възраст?*, З.М.) ... Не, не. После след коледуването каквото съберат – сладки, парична сума или каквото е, събират се тука и се веселят ... На Бъдни вечер, след службата свещеникът ги благославя, дава им светлината и коледарите се разделят на групи по различни квартали, защото сме се разпръснали в целия град, и обикалят...” (М. С., 76 г., зап. З. М., 30.11.2011 г., гр. Пловдив, етническа арменка).

Много явно силата на Светлината и смисълът на Надеждата се материализират в юдейската Ханука. Респондентите споделят, че Ханука е исторически, а не религиозен празник, с който евреите отбелязват „Преосвещаването на храма” от 165 г. пр. Хр. Ето какво пише Норман Соломон за този ден: „... равините превръщат празника на благодарността за една военна победа в празнуване на победата на Светлината над тъмнината...” (Соломон 2003: 110). Опозицията тъмнина – светлина и тази своеобразна победа, която се отбелязва, още веднъж показва смисловата връзката на празника – след Смъртта идва преходът и надеждата за това, че има Ново начало.

Преминаването от тъмнина към светлина в еврейската служба се изразява чрез запалването на осем свещи – за всяка една вечер от осемдневния празник. Неслучайно в синагогата на този ден хората си пожелават и честитят с надежда пътят им „... да е огрян от Светлина...” (Е. М., 60 г., зап. З. М., 27.11. 2013 г., гр. Пловдив, етническа еврейка). Специалният празничен свещник, наречен Ханукия, най-често е изработен от благороден метал. Дори броят на дните, през които се отбелязва Ханука – осем, като един символ на безкрайността асоциативно може да бъде обвързан с вечният кръговрат в природния и жизнения цикъл (Виж Снимка № 13⁵⁷).

Приблизително по това време на годината в миналото турската общност отбелязва празника Боджук. Ето какво разказват жените за този ден: „... Зимата. Ами когато за християните е Коледа, за нас е Боджук. ... На Боджук също игла не се пипа, да не се разболееш и животните да не се разболяват, също ножица да не се пипа, за да не ги нападат вълци...” (Б. К., 49 г., зап. З. М., 4.07.2014 г., гр. Пловдив, етническа туркиня).

⁵⁷ Ханука в еврейската синагога „Цион“ гр. Пловдив, ноември 2013 г., З. М. – личен архив.



Снимка № 13

Думите на респондентите свидетелстват и за наличието на т. нар. „мръсни дни“ от годината и в турската празничност – дни, в които никой не трябва да работи.

Някои представители от групата си спомнят, че за празника се приготвят постни храни. Традиционно в дните преди Боджук се събират продукти за т. нар. *ашуре*. Най-вероятно като символ на постигането на увеличение във всичко, за направата на тази храна се използват различни видове варива, които увеличават обема си. „... Ашурето аз го свързвам с Боджука ... Това си е останало от Ной. Като слизат на земята, след потопа, са събрали всички семена. И майка така минаваше и събираше всякакви – царевица, фасул, и това се сварява и се раздава, на комшиите се изпраца (*Вие кога приготвяте това ашуре?* – З. М.) ... Сега ако не изпуснем деня, ако сме го отбелязали на календара, защото в такова време живеем ... като се сетя, правя си го ... сетя се, че майка го правеше и така си направя...“ (Б. К., 49 г., М. Б., 56 г., зап. З. М., 25.07.2014 г., гр. Пловдив, етнически турчини).

В традиционните действия за Боджук откриваме различни гадателни практики, изпълнявани в нощта на празника. Ето какво научаваме от респондентите: „...шест дни след Касъм се приготвя тиква. Вари ли се, не знам как се приготвя, защото жените го правят, и се слага парче под възглавницата на момчето и на момчето. И когото сънуват, значи този ще е годеникът...“ (Е. Х., 25 г., зап. З. М., 4.07.2013 г., гр. Пловдив, етнически турчин).

Повече подробности за празника дават жените от турската общност: „... За Боджук си спомням. Ами майка казваше, ние не сме го правили, че като са били моми и са ходели на бунара да вземат вода вечерта, и хвърляли във водата жито – където изтича водата, пред водата. После от това жито си взимали по няколко зрънца и го поставяли под възглавницата, за да сънуват бъдещия си годеник ... С гадателен елемент. Но не ни позволяваше да го правим, защото не е сънувала хубав сън...“ (Б. К., 49 г., зап. З. М., 25.07.2014 г., гр. Пловдив, етническа туркия).

Според респондентите символиката на празника е концентрирана в почитта на хората към хляба и именно затова всички действия са насочени първо към подсигуряването му, а след това към увеличаване на членовете на семейството, към добиване на благосъстояние и т.н.

Подобна е семантичната натовареност на празничната храна при арменската общност. Според интервюираните постните ястия символизират увеличаване на материалните блага в семейството и изобилието в природата. Ето как описва празничната трапеза една от представителките на арменската общност: „... слагат се сарми с лозов лист, за да има изобилие на гроздето, да бъде добра година, чушките пълни, за да има изобилие на зеленчука. Обезателно риба. Даже в Армения слагат най-различни плодове – сушени, каквото има или сурови ... аз правя постни сарми с леща, пълня чушки с булгур, фасул яхния, пастет от нахут с маслини, зехтин и лук, риба, като отгоре слагам червен кромид и магданоз, ошав със сушени плодове и сладка супа – Ануш абур, ашуре. В него има най-различни (ядки и плодове – б.а.) и понеже тука няма така, аз съм яла в Истанбул – има 40 вида плодове, даже слагат леща, нахут и други зърнени. Поначало се слагат 40 вида, но ние каквото имаме – стафиди, бадеми, орехи...“ (М. С., 76 г., 3.11.2011 г., зап. З. М., гр. Пловдив, етническа арменка).

Символични действия са налични и в празничния цикъл от миналото на българите и във всички благопожелания и вербални магии, изричани от коледарите. Тези пожелания и гадателни моменти отдавна са излезли от практиката на пловдивчани и днес въобще не се възприемат като част от празника. За изпълнението на някои моменти се съблюдава по-стриктно от по-възрастното поколение, което се изразява преди всичко в приготвяне на нечетен брой постни храни за Бъдни вечер.

Младото поколение се запознава с традиционните действия на коледните и новогодишни празници в училище, а опитът на някои учители да пресъздадат стъпки от коледарския обичай с обхождане на домовете в квартала, може да бъде определен като изключение.

Независимо че понастоящем ритуалите за Бъдни вечер и Коледа не се спазват стриктно, респондентите определят тези практики като семейни. Задължи-

телно е семейството да се събере, да се посетят родителите и кумовете, както и близки и далечни роднини.

Честа практика в съвременното е коледното тържество да се провежда на обществено място. Тук, подобно на най-големите религиозни практики, се наблюдава излизане извън личното пространство. Все по-голяма популярност и масовост набира събитието по запалване светлините на градската елха в центъра на Пловдив пред сградата на Общината. В навечерието на коледните и новогодишни празници Светлината символично огрява поставеното коледно дръвче, а по време на тържеството сред събралото се множество се създава атмосфера и състояние на очакване да се случи нещо. В този смисъл развързката, която се постига при запалване на светлините, довежда не само до хепи-енда на вечерта, но и до онзи момент, който Св. Денова определя като необходимостта на градския човек от постигане на „вечното завръщане“ (към корените си, към първоизточника – б.а.), обръщане към вечния природен кръговрат и достигане до безкрая. Това събитие успява да консолидира не само християни, но и представители на други етнорелигиозни общности, защото постепенно се превръща в съвременна градска практика.

В обобщение може да се каже, че смисълът на Надеждата, който обединява тази категория, се открива в традиционните практики на всички изследвани етнически групи. В съвременното ни празничните дни са силно трансформирани, а действията са комерсиализирани и се изразяват в масово празнично пазаруване, размяна на подаръци и изобилна вечеря, а не осъзнати като преход, момент на смирение, очакване и надежда.

От направеното изложение за календарните практики може да се заключи, че между обособените категории съществува идейно-смислова връзка. Тя се открива в различни времеви центрове, които концентрират действията около зимното и лятното слънцестоене (категория Надежда и категория Движение), както и около пролетното и есенно равноденствие (категория Начало и категория Край). Действията, изпълнявани в тези четири групи, дават основание от една страна да се изкаже хипотеза, че те кореспондират със слънчевия култ, който в древността е разпространен сред народите от Изтока, а хората вярват, че чрез обредите помагат на слънцето в моментите, когато то се „ражда“, „обръща“, „намалява“ и т.н. (Арnaudов 1996; Ганева-Райчева 1990). Едновременно с това календарните практики могат да бъдат асоциирани с физиологичния ритъм на човека и етапите на жизнения цикъл, като по този начин между календарни и семейни се осъществява една взаимнообвързаност и вътрешна логика в развитието.

II.2. Семейни практики

Семейните практики заемат централно място в живота на хората, независимо от тяхната етноконфесионална принадлежност. Отличителни черти на всички обреди от тази група са преходността и тристепенният модел на организация (Иванова 1981).

II.2.1. Родилни практики

Практики, свързани с износването, раждането и приобщаването на индивида.

Родилните практики, подобно на всички, които са част от т. нар. семейни, стоят високо в йерархията от действия на общностно и личностно ниво. При тях се наблюдава обособяване в няколко стъпки и подстъпки, които са идентични за всички изследвани групи:

- *Предродилни практики* – практики, свързани с износването на дете и превенция над майката, суеверия.
- *Родилни практики* – практики по време на самото раждане изцяло с участието на жени.
- *Следродилни практики* – превенция на новороденото и майката, забрани за гостувания, посещения, суеверия.

Независимо от нововъведенията и развитието на медицината в групата на предродилните практики се създават редица забрани към бъдещата майка и близките ѝ. С цел осигуряване правилно износване на детето и безпроблемно раждане при всички етнически общности се наблюдават идентични превантивни действия и наличие на сходни вярвания – да не се отказва храна на бременна жена, тя да не работи тежка работа, да не гледа лоши неща, да не се стресне, да носи амулет против уроки и т.н. В нашето съвремие хората поддържат „живи“ една част от тях, което им придава относителна устойчивост.

Най-лесно обясними са промените върху подгрупата на родилните практики, при които достиженията на медицината налагат бързото отпадане на ирационални моменти. Независимо че е прието те да са с прякото участие на жени, в по-ново време е възможно бащата да присъства на раждането на детето си.

Групата на следродилните практики са повече пожелателни, отколкото задължителни, както в миналото. Въпреки наличието на някои съществени изменения, разграничаваме действия, които имат устойчив характер. Те се открояват в няколко момента от развитието на индивида и са пряко свързани с вписването на новороденото в общностния, религиозния и обществен живот, а именно: *представяне* на индивида в семейството; *приобщаване* на индивида

към етническата и религиозната общност; *преминаване* на индивида в друга обществена група – промяна в социалния му статус.

Като апотропейни могат да бъдат определени някои практики, които се изпълняват веднага след раждането. Трайно присъства поставянето на червен конец на ръката – действие, което според респондентите от всички общности се изпълнява с предпазваща цел. С подобни определения биват класифицирани и други действия като закичване със синьо мънисто, синьо око или друг метален предмет, както и задължението на родителите и близките възможно най-скоро да поставят име на детето. Представата на древните народи и вярата в предпазващата сила на червения цвят, която е съхранена и до днес, още веднъж свидетелства за целенасоченото достигане до онова емоционално завръщане на Човека към миналото, към корена, към изначалното. От всички апотропеи червеното неотлъчно присъства не само в различните култури, но и във всички времена, а вярата в предпазващата му сила не намалява.

Важни моменти в живота на новия член на семейството са действията, които са свързани с приобщаване на индивида към общността. Този своеобразен преход в груповото пространство е един от първите социализиращи моменти за новороденото. Сред изследваните групи представянето и приобщаването на новия член на семейството и етнорелигиозната общност се осъществява на две нива:

- *Представяне и приобщаване в семейството и етническата общност.* Подобно на родилните практики тези действия протичат основно с участието на жени. Като идентични и близки по характер могат да бъдат определени действията в следните обреди – Бърза пита, Светла молитва (при българи, арменци, роми християни), Майчина молитва, Кърклама (при турци).

Първият тип представяне и приобщаване почива на етническа основа. Това представяне потвърждава връзката между новороденото и етническата група и не може да бъде променяно. Изключение тук се явяват наследниците на разноетнични бракове, като те се идентифицират в зависимост от това коя традиционна култура доминира в семейната среда.⁵⁸

Интересна практика откриваме сред турската общност, в която пряко участие има елементът вода. Ритуалът „Къркльма“ (от 40 – кърк) се състои в отброяване на 40 лъжици вода и според респондентите се асоциира със силата ѝ да пречиства и извисява духовно индивида. Ето какво разказват жените от общността: „... Къркльма се прави за жената и за бебето ... взима се вода и в съд се

⁵⁸ Обикновено представителите, които са родени от т. нар. смесени бракове, уважават и изпълняват и двете традиции, но трудно се самоидентифицират.

брои от едно до 40, защото детето ще трябва да расте, а в друг съд за майката се брои обратно (от 40 до 1 – б.а.) ... От тази отброена вода се добавя към водата, с която се къпе бебето ...“ (Б. К., 49 г., зап. З. М., 25.07.2014 г., гр. Пловдив, етническа туркиня).

Водата като символ на преходността и очистването има за цел и да транспортира, да преведе и представи индивида пред общността – чист не само във физическия смисъл на думата, но и в духовния, т.е. той започва на чисто, започва нов етап в живота си: „... Защото се смята, че някак си е преминал онази критична граница дали да остане при живите или при мъртвите...“ (М. Б., 56 г., Б. К., 49 г., зап. З. М., 25.07. 2014 г., гр. Пловдив, етническа туркиня).

Тези думи още веднъж потвърждават вярата на хората в свръхестествената сила на елемента и това, че водата се възприема като вододел между този и онзи свят, като очистващо средство за тялото и душата.

- Второто ниво на *представяне и приобщаване на индивида* е към *религиозната общност*. Общи по характер и действия са практики като Брит Мила (евреи), Сюнет (турци, роми мюсюлмани), Кръщение (българи, арменци, роми християни). Тези практики узаконяват пред свидетели приобщаването на индивида към етноконфесионалната общност.

В миналото тези обреди са имали облигатен характер, на които индивидът няма възможност да противодейства именно заради факта, че се изпълняват в ранна детска възраст. В съвременieto ни е възможно тези практики да се случат много по-късно в живота на човек и със съзнателното му участие, но има случаи, в които дори не се провеждат.

Трябва да се подчертае, че при арменската общност „Кръщането“ е ритуал, който и по време на доминиращия политически строй в страната преди 1989 г. е изпълняван от общността.

Тържествено се провежда *Сюнета* при турската и ромската общности. Често се организират събирания, като в един и същи ден се прави масово обрязване на момчета не само от Пловдив, но и от съседните Асеновград, Долни Воден, Куклен, Устина и т.н. Заради липсата на оторизирано лице в града не рядко за празника се уговаря сюнетчия от Североизточна България. Напоследък практика е процедурата да се извършва и в стерилна среда, най-често в болнично заведение.

Идентичен при еврейската общност е ритуалът *Брит Мила*, за който също се изисква специално подготвено лице, каквото в Пловдив няма.

Като особени случаи в тази категория могат да бъдат класифицирани няколко следродилни действия. В миналото при висока детска смъртност в семейството веднага след раждането се изпълняват практики като: *Рахимир* (евреи), *Харизване*, *Нов кръстник* (българи), *Откупуване на дете*. Подобен е

ритуалът „*Крадене на дете*“, което не е навършило първата си годишнина, практикуван от ромската общност в Пловдив, изпълняван на Едерлези (6 май). Понастоящем от тази група на особените случаи са съхранени само действията на ромите християни, за които респондентите твърдят, че се изпълняват „за здраве“ (А.К., 49 г., декември 2014 г., зап. З. М., гр. Пловдив, етнически ром).

В края на следродилните практики стоят онези, които бележат преминаването на индивида в друга социална група и промяна в социалния му статус. Някои от тези практики се преплитат с календарните обреди на етническите общности. Тук са включени: *Бар Мицва* (навършване на религиозно пълнолетие при еврейските момчета), *Курбан Байрам* (за момчетата) при турци и роми мюсюлмани. Не се изпълняват инициални практики при българите и роми християни като Коледуване, Лазаруване, както и Боджук (за момчетата) при турската общност.

В обобщение може да се каже, че в групата на родилните практики се откриват сходни моменти при всички етнически общности, като е видно, че се интерпретират с идентични действия. Относително устойчиви са моментите от подгрупата на предродилните, които са свързани с различни вярвания – запазване на бременната и бебето с червен конец, синьо мънисто и т.н. Най-стабилни са следродилните практики – къркълма, сюнет, брит мила, бар мицва, кръщение, крадене на дете, с които индивидът се приобщава към етническата и религиозната група с цел запазване на етническото самосъзнание на общностите.

II.2.2. Сватбени практики

Подобно на другите семейни практики, при всички изследвани етнически общности се оформят три групи обреди в „изиграването“ на традиционната сватба – предсватбени, сватбени и следсватбени.

Към първа група – „Предсватбени практики“, принадлежат харесването между младите, сватосването между родовете, годежът. В миналото харесването обикновено се случва по време на общи събирания, на байрам, на които има възможност младите да се огледат и да си дадат знак. Женитбената възраст при групите в миналото се движи между 13-17 години за момчетата и 18-21 години за момчетата. След тази възраст често неженените са обект на всеобщи подигравки и трудно са встъпвали в брак. Най-ниска е възрастта при ромския етнос. Изключение правят арменците, при които е възможно да се сключи брак и по-късно: за жените – 20-23 години, а за мъжете – дори 40 години. Честа практика за групата е в случаите, при които има деца сираци – да се сгодяват още в най-ранна възраст с цел да се съхрани общността. Ранното

встъпване в брак осигурява честта и непорочността на булката, които високо се ценят от всяка една етническа група.

В миналото при всички общности сватосването между родовете винаги е по инициатива на мъжката страна. Обикновено се случва тайно, с гостуване в дома на момичето. За самия акт се подбират близки жени или мъже, които наричат *годежари*, *одумници*, *сватовници*. Договарянето се осъществява устно, най-често между бащите от двата рода. Турците го наричат *дюнюр* (даване на дума), арменците – *хоск габ* (връзване на дума) и др. Интересно е, че иносказателните фрази (напр. „Търсим трендафил за нашата градина“), които в миналото се използват при българите, не са употребявани от другите етноси. Днес тези действия не се изпълняват, а изборът е изцяло в ръцете на младите хора.

Годежът – главез (българи), *нишанлъ* (турци, арменци) е моментът на публично обявяване за връзката между младите в обществото. Гостуването е по-шумно и тържествено, като на този ден се уточняват всички подробности за сватбата. В миналото между двата рода се разменят подаръци, като задължителен елемент е на момичето да се даряват метални предмети в зависимост от материалните възможности на мъжката страна – най-често това са *наниз пендари* (българи), *обеци*, *златен пръстен*, *гривни* (при другите групи).

Арменският *годеж* се осъществява в присъствието на религиозно лице – свещеник, който публично го известява. Пръстенът за момичето винаги е златен и с камък, а не халка. Днес честа практика за пловдивските арменци е ритуалът за *годежа* да предхожда сватбения, като двата обряда се изпълняват един след друг в църквата. Това е моментът, в който *свекървата* предава на снаха си семейните бижута.

При еврейската общност по време на *годежа* няма особени различия с изключение на това, че ако до сватбата се налага *младоженецът* да отсъства за дълго време, роднините му *прибягват* до т.нар. *кинян* (придобиване на собственост). На тази церемония *годеникът* се обрича пред Бога във вярност на *годеницата* си. Задължително на *кинян* присъстват 10 души мъже свидетели, а обредът се извършва само от *равин* или негов помощник. По-голямата гласност на отношенията между двата рода, която се дава по този начин, *подсигурява* *годеницата*.

Заради по-строгите канони на Корана при турския етнос има специални предписания за извършване на цялата церемония по *годежа*. На събитието в миналото присъстват само мъже от двата рода, без участие на *годениците*.

Годежът при ромската етническа общност е шумен и тържествен, като на този ден се уговаря така нареченото „бащино право“ и другите материални активи, които семейството ще придобие с узаконяване на брака.

След годежа младите от всички етнически групи трябва да спазват определено поведение в обществото. Имат право да се виждат на публични места, да разменят гостувания и подаръци на по-големите празници за съответната общност, но при всички етноси бъдещите младоженци продължават да живеят в домовете си. Изключение правят ромите, при които годеницата може да се вземе и вечерта след годежа, но в новия си дом до деня на сватбата младите спят в отделни стаи. Годениците носят някои отличителни знаци или се наричат с различни имена, което вече е белег за различното им положение и ангажираност с предстоящата женитба – наричат ги нишанлър, белязани и т.н.

В днешно време годежът не е задължителна част от сватбения обичай. При различните етнически общности той има пожелателен характер и се изпълнява в зависимост от възможностите на семействата.

Към групата на „Сватбените практики” принадлежат ритуалите от същинската сватба и някои подготвителни действия за самия ден. В миналото времето между годежа и сватбата е различно – от няколко месеца до няколко години, и по-често зависи от това колко бързо бъдещата булка ще приготви чеиза си. Каненето за сватбата е един от основните моменти, който по традиция се реализира по различно време: при българите – ден преди самото събитие, при турците – седмица и т.н. Освен това то се осъществява и по-различен начин: при българите – с бъклица вино или ракия, при турците – с хляб, свещ или кафе, при ромите – с цигара, а при евреите – с напечатани покани. Практиката да се използват покани намира място в сватбения обичай на пловдивчани още с разпространението на печатарството в града, а днес е масова практика при всички общности.

В миналото венчавката при българите се извършва от духовно лице в църква. Провеждането на църковен ритуал днес се предпочита и се реализира веднага след сключването на гражданския брак.

Други практики, които се изпълняват вечерта преди самия ден на сватбата и в двата рода, са т. нар. прощални вечери – момина и момкова, днес трансформирани в моминско и ергенско парти. Всеки един от годениците събира приятели, за да се раздели с моминството и ергенството. В дома на момичето прощаването преминава по-тъжно и драматично, с жални песни, като момите и приятелките разглеждат чеиза на булката. Днес тези събирания са шумни и забавни, като често се провеждат извън домовете на бъдещите младоженци.

Неотменна част от ритуалите в самия сватбен ден са моментите на приготвяне на младите. Понякога подготовката на невестата се предхожда от измиване (къпане). Семантичната натовареност на този акт отново свидетелства за вярванията на хората, свързани с водата. Благодарение на нея освен физическа-

та чистота се реализира символичната промяна в социалното положение на момичето и се осъществява нейното *преминаване* в новото семейство.

Най-трогателното действие в дома на булката е извеждането ѝ от родния дом. Съпроводено с много песни, прощаването на булката с роднините и бащиното огнище е драматичен момент. След венчавката в църквата най-тържествено булката се посреща в новия ѝ дом от свекървата, чиято основна задача е да въведе новия човек в семейството, както и в бъдеще да го запознае с реда в къщата. Освен различни вещи, необходими за едно домакинство, гостите на сватбата донасят храна, а по-близките роднини даряват пари, накити и други предмети. В миналото хората високо са ценели невинността и непорочността на булката.

Подобни са стъпките в сватбения ритуал и при турската общност. Между Байрамите и по време на тях сватби не се правят. Разрешено е сватуващите семейства да си разменят подаръци. Официално сватбата се открива с различни състезания, като например т. нар. пехливански борби, в които участват всички младежи, а на победителите булката дарява ризи, кърпи, пешкири. На вечерята се събират само мъже и освен предварително уговорените подаръци за невестата, на близките ѝ се доплаща т. нар. бащино право – „буба хакъ”.

В навечерието на сватбата се организира т. нар. момина вечер – къна геджеси, а в ритуала участват само приятелки и близки жени, които се прощават с момичето. Те разглеждат чеиза и приготвят булката с няколко действия – къпане, къносване на косата, ръцете и краката, сплитане на косите. Момите пеят тъжни песни за моминството, танцуват, а в момковия дом паралелно се провежда ергенска вечер. Независимо че по време на тоталитарния строй много от ритуалите се практикуват тайно по домовете, днес тази традиция е съхранена и респондентите я определят като един от най-важните моменти в сватбения обичай.

„.... Б. К.: Да, някои от чисто любопитство отиват на къна, според мен, други показно...

М. Б.: Ами къната – взеха много да правят ритуала, като идват всички приятелки, без значение с какъв произход са (етнически), защото на тях им е интересно. Даже е по-интересно...

Б. К.: Да, но извинявай, вече то е някаква смесица – отдолу, кой каквото знае, от нашето време каквото се помни...

М. Б.: Нищо, това е ново. Например сега идват и от страната на момчето на къната. Първо се събират нейната страна...

Б. К.: А едно време не е могло, само от нейна и момичета, сега всички се събират.

М. Б.: Да, и сега се добавят нови неща, като идват всички приятели и играят и младоженецът идва с неговите приятели ...“ (Б.К., 49 г., и М.Б., 56 г., зап. 3.М., 25.07.2014 г., гр. Пловдив, етнически туркини).

Мюсюлманите вярват, че силата на жената се крие в косата ѝ. Затова жената не трябва да реже косата си от раждането до смъртта, за да не ѝ се „вземе силата“ и по този начин да се съкрати животът ѝ. Не са редки случаите, в които момата се избира по дългата ѝ коса. Освен вярата за женската сила, мюсюлманите смятат, че в косата на жената е заложен и късметът на рода ѝ. Някои респонденти свързват това вярване с обичая да се отреже малко от косата на булката в деня на сватбата. Според други тази коса трябва да бъде отрязана, за да не се изнесе берекетът от бащината ѝ къща. В миналото задължително към косите на годеницата се добавят червен конец, сини мъниста, снопче сърма и червени пайети против уроки. И днес се цели булките да са пищни и атрактивни, но това е и въпрос на семейни възможности.

Извеждането и прощаването на булката с рода ѝ е най-емоционалният момент. Сватбеният ритуал при турците се провежда от имама (религиозно лице) и се нарича *никях* – религиозно сключен брак. Този документ съдържа (освен административните данни на младоженците) и описание на чеиза на булката, като се издава в два еднообразни екземпляра. Задължително *никяхът* се извършва в четвъртък – ден, който мюсюлманите смятат за светъл. От интервюираните представители на турската общност трима души са сключили *никях*.

Стриктно се съблюдава за честността и невинността на булката, а всяко отклонение от нормата се приема за наказание и нещастие на семейството и общността. В края на тържествената церемония ходжата прочита специална молитва и въвежда младоженеца в булчинската стая. Звуковото табу, което жената спазва пред мъжа си, се нарушава с даряването на златна пара от негова страна. Резултатът от първата брачна нощ се обявява публично.

Значително по-смпло протича ритуалът при арменци и евреи. Началото на арменската сватба (*харсаник*) се поставя с идването на младоженеца в дома на кума, а след това процесията тръгва към дома на булката. Традицията повелява булката да се откупи, когато бракът е между етнически арменци.

В подготовката на младоженката задължително се реализира завеждането на баня, на което присъстват жени и от двата рода. Някои от респондентите разказват, че в миналото това се случва в обществените бани, които са огласяни от песните и шегите на жените. Арменките най-често си спомнят, че ритуалното къпане се случвало в разрушената баня „Тракия“, която се намира в близост до пространството, обитавано от арменци, турци, цигани и българи. Свидетелство за това са думите на М. С: „...Да, в петък страната на момчето и момичето определят и ходят на баня, сядат да я къпят и почват да пеят, да играят. Това го

имаме. И обикновено се ходеше на баня „Тракия“ – те я бутнаха, тука, спирката с ъгъла на „6-ти септември“ (посочва долу кръстовището). Като влезех в банята, имаше един коптаж – беше като салон с плочки. И си личеше като идеш на баня и чуеш песните, тогава се чудиш кой ли се жени...“ (М. С., 76 г., 03.11.2011 г., зап. З. М., гр. Пловдив, етническа арменка).

Бракосъчетанието се изпълнява вечер в присъствието на младоженците, кумовете и родителите на младото семейство. В църквата свекървата дарява златни бижута на снаха си – шнола, пръстен, гривна, обеци и др. На младоженеца, особено ако е първороден или единствен син, се дарява семейният пръстен, на който се приписва голямо значение, тъй като се предава от поколение на поколение. На излизане от църквата задължително се поднасят т. нар. бели маслени сладки.

С цел да се подсигури добруването и щастието на новото семейство, при посрещането в новия дом на прага арменците заколват петел. Тази практика не е задължителна, но е припомнена от по-възрастните респонденти от общността: „... Когато идват от църквата, водят булката у младоженеца и пред вратата един възрастен мъж коли петел, за да няма булката жертви – аборти, да не губи деца. Аз това го направих и на двете си снахи. А в Армения може и овен, теле, нещо по-голямо да се заколи. И трябва да се изяде вкъщи. Петелът трябва да се заколи задължително и да се изяде. И винаги колят мъжко животно, защото жената ражда...“ (М. Г., 80 г., 18.08.2011 г., зап. З. М., гр. Пловдив, етническа арменка).

Думите на М. Г. дават основание да кажем, че според хората с акта на жертвоприношението животът на младоженците е подсигурен.

В деня след своджането момковата страна отива на гости на родителите на булката, за да донесе благата вест, че тя е честна, за да им благодарят, че са я опазили. Сватбарите изпълняват следната песен (Виж Пример № 3)

Пример № 3. „Ох тъ въдук“ („От седем гърнета пача ядохме“)

Арменска сватбена песен



Зап. З. М., изп. Мариям Гилигян, 80 г., м. януари 2011 г., гр. Пловдив, личен архив.

Въпреки че днес тази песен не се изпълнява в ритуала, тя е запазена в спомените на най-възрастното поколение арменци. Текстът на песента също съдържа своята семантика. „Надупчването“ на кокалчето най-вероятно се асоциира с дефлорирането на девойката. Този акт е тържество и връх в сватбения ритуал не само защото мъжката страна се е сдобила с един член повече, но и защото момичето става част от новото си семейство, тя е „превзета“ и по този начин е приобщена към новото си обкръжение.

След сватбата младоженците остават да живеят при свекъра и свекървата, и подобно на всички етнически общности, традицията повелява свекървата да научи снахата на реда в новия ѝ дом, да я запознае с навиците на семейството и сина си.

Началото на *еврейската сватба* е фиксирано десет дни преди церемониите за самия ден, когато в дома на булката се подрежда чейзът. В къщата пристигат роднини, съседи, приятели, любопитни познати, жени и девойки, за да го разгледат. От страна на младоженеца пристигат няколко души, които трябва да оценят всяка вещ и да запишат цената ѝ в „брачния договор“, наричан *кетуба*. Ако двойката се разведе, мъжът е длъжен да възстанови зестрата на жена си, като в кетубата се записва и какви пари е донесла годеницата. При смърт на жената, ако тя няма деца, мъжът наследява 1/3 от реалната цена, която му е донесла, а другите 2/3 остават за нейните роднини. В миналото еврейките винаги се омъжват със зестра, която задължително се вписва в брачния договор.

Ден преди сватбата жените от двете страни трябва да заведат заедно годеницата на баня, а това е начин да се огледа тялото ѝ. След изкъпването булката влиза три пъти в басейна и се изправя при всяко потапяне. Къпането е задължително и за годеника, като в ритуала участват мъже и от двата рода.

Най-често евреите избират за сватбен ден сряда, защото според религията им той е светъл ден. В сряда са сътворени небесните тела – Слънцето, Луната и Звездите. Подобно на съществуващите забрани при другите етнически общности, сватби не се провеждат между Пасха (Песах) и Шавоут в продължение на 49 дни. Изключение прави денят Лаг Ба Омер и неделята след него.

Сватбената церемония се извършва в дома на момчето от равин, а в по-късно време – в синагогата. В самия празничен ден в дома на булката майката и нейните близки се занимават с подготовката на младоженката, която в миналото е съпровождана с различни песни. Днес сред групата на пловдивските евреи не са запазени примери от този момент.

За самото бракосъчетание на четири стойки опъват балдахин (*таломо*), а под него застава младоженците. Кумовете (*сузбини*), които застават до тях, са родителите им. След изпълнение на ритуала свещеникът прочита брачния договор (*кетубата*), който се подписва от младоженците и кумовете. Ритуалът

завършва със счупване на чашата – действие, което понастоящем намира широко разпространение в практиките на всички етнически общности и е задължителен елемент от съвременните церемонии.

Сватбата при еврейската общност продължава в дома на младоженеца, като за посрещането над главите на младоженците и гостите още на вратата на къщата свекървата хвърля ориз, бонбони и дребни монети или пък разлива пред двойката вода за късмет. В миналото, в зависимост от възможностите, някои семейства заколват животно – кокошка или овца. От кръвта поставят на челото на булката белег и вярват, че това жертвоприношение ще ѝ донесе здраве. Когато младото семейство влиза вкъщи, се изнася огледало, за да се огледат младите колко са хубави и щастливи. Гостите им даряват предмети, които могат да се използват: тепсии, дрехи за дома, кърпи, чаршафи. На тържеството обикновено свирят малки инструментални групи, състоящи се от ромски музиканти. Оркестърът съпровожда сватбените песни, които се изпълняват само групово от жени.

След празничната вечеря младото семейство се оттегля в специално приготвена за случая стая. До осем дни след венчавката младоженецът е освободен от всякаква работа и прекарва времето до съпругата си, в дома и в синагогата. В първите няколко месеца след сватбата булката, придружавана от свекърва си, посещава роднини и сродници на мъжа си.

В периода на провеждане на теренното проучване в общността се реализира само една „чисто“ еврейска сватба. Поради липса на оторизирано религиозно лице в град Пловдив сватбата се проведе в София, но въпреки това, по сведения на респондентите, участниците изпълняват всички предписания и задължителни стъпки от миналото.

Ромската етническа група не узаконява брака с църковен или граждански ритуал. За поведението на младите момичета се следи строго, защото то е от изключителна важност към момента на сватбата. Съгласно ромските традиции бащата на булката може да получи добра цена, когато омъжва дъщеря си. В миналото има случаи на наддаване за булката, а когато някой по-богат кандидат заплати за момичето по-голяма сума, родителите го дават в тази къща. Ромските сватби са скъпи и обикновено за тях се харчат много пари, като разноските се поемат най-често от свекъра.

Мъжката страна има задължение да подготви пълното сватбено облекло на годеницата, което се отнася с музика в дома ѝ в събота или в неделя, а кумовите приготвят златно украшение. Най-често сватбарите даряват на невестата пари, като понякога събраната сума е по-голяма от тази, която свекърът е платил или е пазарил за купуването ѝ.

Стриктно се съблюдава за невинността на момичето, защото ако булката не е девствена, младоженецът може да се откаже от брака, а момичето носи тежко наказание в семейството си. Случва се и да се прости, но при такива сложни проблеми се събира Мешерето – ромският съд, и решава какво да стане. Цялата общност смята решението за правилно и не го оспорва, защото в съда участват мъже, които добре познават законите на ромската общност. В по-ново време тези важни условия за провеждане на брака предварително се проучват, а в случай, че момчето много държи на момичето, той ѝ прощава и отива да живее заедно с родителите ѝ.

Желателно е, а в миналото задължително, младите да останат една година със свекъра и свекървата. По този начин булката има време да опознае новия си дом, род, както и техните обичаи и порядки.

За сватбен ден всеки етнос избира различен ден: българите – най-често голям празник или неделя; турците избират четвъртък, евреите – сряда, а ромите – петък, събота или неделя. Арменците предпочитат следобедни и вечерни церемонии, обикновено в събота или в неделя. При всички групи се спазва правилото по време на пости сватби да не се правят. Чистотата и честта, етиката и моралът на булката са високо ценени, а безчестието ѝ се определя като голямо нещастие. Днес всяка церемония е индивидуална и се реализира в желанието от младоженците ден.

Към групата на „Следсватбените практики” можем да причислим гостуванията между сродените фамилии, по-широко застъпени в миналото при българите, турците и арменците. Българите ги наричат „пòвратки”, а турците – „на гезè”. Размяната на гостувания на младото семейство в бащиния дом на булката и при двете общности се случват в първата събота след сватбата или до месец след нея. Турците определят като най-благоприятни дни четвъртък или неделя. Гостуванията при арменската общност се реализират в продължение на година. Гостите посещават младото семейство в удобен за тях ден и им носят различни подаръци – най-често вещи, необходими за домакинството.

При разглеждането на сватбените практики на различните етнически общности, представени в град Пловдив, чрез прилагането на сравнително-типологичния метод се открива близост най-вече по отношение на „протоколните” моменти – годеж, ритуали в сватбения ден и следсватбени практики. До 20–30-те години на XX век най-много са запазени ритуалите от традиционната сватба при българите, турците и ромите. При арменците и евреите те по-рано са заместени от религиозния ритуал. В средата на XX век при всички общности много от ритуалите се провеждат в семейна среда, под ръководството на оторизирано лице за всяка общност. В края на XX век възвръщането на религиозните и ет-

нически свободи отново възражда традицията да се провеждат религиозни бракове.

При всички изследвани групи същинските сватбени практики са редуцирани по време, а най-разточителни остават действията сред ромската и турската общности (2-3 дни). Независимо че понастоящем тази група практики представлява сложна компилация от езически, религиозни и съвременни ритуали, всички информатори от изследваните етнически общности определят сватбата като най-значимото събитие в човешкия живот.

II.2.3. Погребални практики

Обичаите, които се изпълняват при настъпване на смърт и след това, показват най-голяма стабилност сред групата от жизнения цикъл. За разлика от погоре представените семейни практики, при всички наблюдавани групи погребалните обичаи са съхранени с конкретни детайли. Причините за това са някои закостенели суеверия, религиозните вярвания на хората, почитта към починалия и не на последно място – участието на по-възрастното поколение в погребалната обредност. Две изказвания са белег за тяхната консервативност и устойчивост: „... никой не се е върнал от там...“ („оня свят“, който се свързва със задгробния живот – б.а.), „... всеки има страх от Бога...“ (С. Б., 93 г., зап. З. М., 20.02.2013 г., гр. Пловдив, етнически евреин).

Подобно на другите практики от жизнения цикъл, и тук действията могат да бъдат сведени до три подгрупи при всички етнически общности:

- Практики и суеверия преди настъпване на смъртта.
- Практики при настъпване на смърт.
- Практики след погребване на покойника.

Частично са отпаднали суеверията, свързани с лоши поличби за смърт – кукане на кукумявка и др. Въпреки знанието за невъзможността на починалия да се превърне в джин, вампир или лош дух, все още се спазва правилото мъртвещът да се пази, за да не бъде прескочен от животно (котка, куче). Тези вярвания от миналото се свързват с представите за задгробния живот, а върху тях пряко влияят придобитият опит и знания, както и промяната на светогледа на обществото.

Интересна практика преди смъртта откриваме при общността на евреите с приготвяне на т. нар. „последна дреха“ (ла мортанса) от всеки възрастен евреин, навършил 70-годишна възраст.

Погребалният саван (наричан последната дреха, саван, кефин, ла мортанса) при всички общности е платно, което не се шие, не се използват ножици за направата му, а се изработва само дупка за главата. Свидетелство за това откри-

ваме в думите на Е.Х. от турската общност: „... този плат няма никакъв шев, той не се реже, само дупка се прави ...“ (Е. Х., 25 г., зап. З. М., 4.7.2013 г., гр. Пловдив, етнически турчин).

При мюсюлманите има три части от погребалната дреха за мъжа и пет части за жената.

Към втората подгрупа на погребалните ритуали фигуративно се включват всички действия, които се изпълняват с настъпването на смъртта. Задължителни за всички етнически общности са ритуалните почиствания (измивания) на мъртвеца.

Ритуалната чистота е особено важна и за нея се съблюдава строго. Централна роля при погребалните церемонии отново е отредена на елемента вода, а това кореспондира с вярата в очистителната ѝ сила в пряк и преносен смисъл, както и това, че именно водата е онзи транслятор (по него се предава, чрез него се пречиства, променя се състоянието), тя е мост между „този“ и „онзи“ свят. Въпреки че този момент е облигатен, за всички наблюдавани етнически групи можем да кажем, че най-строго се следи за целостта на ритуала при турци и роми мюсюлмани. Измиването на частите на тялото, наречено *абдест*, се изпълнява в абсолютен ред, както се практикува от мюсюлманите, и преди всяка от петте задължителни дневни молитви. Ето какво споделя един от най-младите информатори: „... „Аб“ означава вода, „дест“ е ръка, измиване на ръцете, на определени части от тялото. (*А измиването на покойника?* – З.М.) ... това се прави по принцип, Абдест е ритуално измиване, което се прави, преди човек да застане пред Създателя ... Измиване на ръцете ... Ръцете до лактите, краката до глезена, на главата, на лицето, ушите врата, това си има определена последователност ... Започва се с ръцете до китките, след това се взима вода в устата с дясната ръка. При нас се вярва, че лявата ръка се използва за изчистване на... (посочва за почистване на изпражнение и му става неудобно – б.а.). Фактически лявата ръка при нас е за мръсните неща (търси думи – б.а.). Всичко „чисто“ се прави с дясната ръка...“ (Е.Х., 25 г., зап. З.М., 4.7.2013 г., гр. Пловдив, етнически турчин).

Думите на респондента отново ни връщат към онзи първичен митичен хоризонтален модел, който оперира с опозиционни двойки.

Подобна „ритуална чистота“ може да бъде „развалена“ и задължително трябва да бъде постигната преди следващото явяване пред Бог. Именно поради тази причина при мюсюлманите след извършване на ритуала абдест на покойника се съблюдава починалият да не се пипа, да не се целува и т.н., затова участниците в ритуала не го виждат. Същото правило важи и при еврейската общност. Потвърждение за правилото откриваме в думите на Р. Б.: „... Когато умре човек, ние вече не можем да го видим. Трябва да го запомним не в изсти-

налото му тяло, а в общото ни ежедневие...“ (Р. Б., 93 г., зап. З.М., 20.02.2013 г., гр. Пловдив, етническа еврейка).

Друг общ момент освен измиването, който се откроява в подгрупата, е свързан с изливане на съдовете с вода. При настъпване на смърт всичката вода в дома на покойника се излива. Според българи, роми християни и евреи подобна вода се смята за недобра и се създават предпоставки в нея „да се огледа Ангелът на смъртта“.

Включването на водата в погребалните практики откриваме и в други сходни моменти у всички групи като: напръскване с вода на мястото, където е лежал починалият, за да се махне всичко лошо; изхвърляне на водата от къпането на покойния на място, което не е често посещавано; изпиране дрехите на покойния; преливане на гроба; измиване ръцете на всеки, който се връща от гробищата или е носил ковчега; измиване на всеки, който се е допирал до покойника; измиване, преди да се влезе в дома на починалия и др. подобни практики.

Общи и близки по значение за всички етнически общности са и действия като: захлупване на съдовете в дома; отваряне на прозорците – за да излезе душата; покриване на огледалата или обръщането им обратно; запалване на свещ при българи, роми, арменци; завързване на краката и лицето на починалия до полагането му в гроба и др.

Особено важно действие при настъпване на смърт е покойникът да бъде оплакан. Ето какво си спомнят някои респонденти: „... Тихичко се говореше, иначе стаята се изпълваше с гласовете на оплаквачките...“ (Р. А., 70 г., зап. З. М., 18.10. 2013 г., гр. Пловдив, етническа еврейка).

Независимо че има данни за това как в миналото при всички етнически групи без изключение в погребалните ритуали участват специално подготвени жени оплаквачки, които да опяват, оплакват покойника преди погребението, не успях да открия такива съхранени примери сред пловдивското население. Информаторите разказват, че тези т. нар. оплаквачки са специално подготвени жени, на които семейството на покойника заплаща определена сума. Свидетелство за това откриваме в думите на Е. М.: „... Баба ми, на майка ми, е била „хрокеса“, това са били тези, които са се грижили за мъртвите... имало е свещена група, която се е грижела за мъртвите „Хивра кадиша“. То си има много ритуали по погребението, те са много сложни ... това задължително са били възрастни жени в менопауза ... Само тези, оплаквачките, те се грижат за мъртвите, цяла нощ са пазели мъртвите, те ги оправят ... тя катафалката е вървяла тука пеша и те са вървели и са плачели. Тя (баба ѝ, б.а.) се по погребения ... викал ѝ един мъж: „Я стани една професионална оплаквачка, та поне пари да изкараш“...“ (Е. М., 60 г., зап. З. М., 17.04.2013 г., гр. Пловдив, етническа еврейка).

Изнасянето на мъртвеца се случва с краката напред при българи, арменци, роми и евреи, и с главата напред при турци и роми мюсюлмани. Обща е практиката в изнасянето да не участват синове и зетьове, внуци, братя, съпрузи. Не е прието те да се включват и при изкопаване на гроба, полагане в ковчега и полагане на починалия в гроба. Най-често тези задължения са поверени на подалечни роднини или приятели.

Днес придвижването на траурната процесия става с катафалка, за разлика от миналото, когато всички се придвижват пеша. Това постепенно уеднаквява практиката в съвремението ни да не се спира никъде по време на шествието. Прието е обредите по самото погребение и прибиране в дома на покойния да се извършват в пълно мълчание. Единствено религиозното лице, което присъства – хазан, поп или ходжа, чете молитви за починалия.

В „последния земен път на човека“ при българите и арменците участват всички – мъже и жени, а при турци и евреи – само мъже. В миналото тази практика се спазва и от арменците. Потвърждение за това откриваме в думите на информатори от различните групи: „... Когато жената е в цикъл ... е нечиста спрямо еврейската религия, тя не може да ходи на погребение...“ (Е. М., 60 г., зап. 3.М., 17.04.2013 г., гр. Пловдив, етническа еврейка); „... По принцип няма проблем да отиде жена, обаче това се прави повече от културна гледна точка. Защо? Защото жената е много емоционална. (*Всъщност религията затова ли възпрепятства ходенето на жените?*, 3. М.) Не, религията не възпрепятства. Жената като по-емоционална ще плаче, ще крещи и т.н...“ (Е. Х., 25 г., зап. 3. М., 4.07.2013 г., гр. Пловдив, етнически турчин).

Към последната трета подгрупа на погребалната обредност са причислени всички действия, които имат възпоменателен характер. „... Вярата, че душата напуска тялото след смъртта, ражда представата за „оня свят“, в който мъртвите започват своя нов живот. Оттам те могат да се намесват в живота, като допринасят полза или вреда, в зависимост от отношението на живите. Така се утвърждава култът към починалите прадеди и почитта към тях...“ (Иванова 1981: 48). Този култ към починалите близки е много устойчив и в нашето съвремие хората продължават да възраждат забравени практики, с цел да затвърдят връзките с починалите близки.

Две интересни практики, които са възстановени в последните пет-шест години, откриваме сред еврейския етнос. Първата се свързва с отрязването на т. нар. *крива*. Самият ритуал е символично разкъсване (разрязване) на дрехата, която е най-близко до сърцето и има за цел да напомня на живия за болката от загубата на покойника. Ето какво научаваме за това от думите на Р. А.: „... Спомням си за погребението. Там има едно *куртамиенто*. Аз предполагам, че това е рязане. Спомням си как на баща ми му скъсаха самото пред мен така, че

да го заболи ... Спомням си късането, което направиха, когато почина неговият баща, моят дядо, ... много силно ми е останало, плачеше се, имаше оплаквачки ...“ (Р. А., 70 г., зап. З. М., 18.10.2013 г., гр. Пловдив, етническа еврейка).

Отрязването на крията се извършва от религиозното лице и има за цел още веднъж да засвидетелства връзката между реалния и отвъдния свят.

Втората практика е свързана с традицията да се носи храна в дома на починалия, а семейството му да бъде освободено от тези задължения през цялата седмица – взаимопомощ, която се спазва в миналото. За тези подпомагания научаваме от думите на Е. М.: „...Седем дни се хранят на ниско и от тази „Хивра кадиша“ са носели храна. Най-близките стоят на ниско, носели са едни специални ниски маси, пейки, приготвяли са кошници, ... майка ми си спомня ... също и след това всичко се прибира и те си отиват. Семейството нищо не прави ... спазвало се е...“ (Е. М., 60 г., зап. З. М., 29.01.2014 г., гр. Пловдив, етническа еврейка).

От няколко години жените от дамския клуб „Рош Ходеш“, под ръководството на Ема Мезан възстановяват тази практика. Ето какво разказва тя за този момент: „... жените от организацията, които сме го познавали, и бабите се включиха и тогава отидохме при Роза (когато е починал мъжът на Роза – б.а.) и се уговаряхме днес ние трите ще носим храна – ти готвиш това, ти така, носим, тази практика започна тогава отново... (*От колко време се възстанови?* – З.М.) „... преди 6 години се възстанови...“ (Е. М., 60 г., зап. З. М., 29.01.2014 г., гр. Пловдив, етническа еврейка).

Други от респондентите отбелязват, че тези действия не са прекъсвани: „... И сега го правят по-организирано, но в миналото са били по-естествени, непринудени. Носи се храна, не за това, че ти не можеш да сготвиш, а да си останеш с болката, да си изживееш мъката, да имаш време за молитвите ...“ (Р. А., 70 г., зап. З. М., 18.10.2013 г., гр. Пловдив, етническа еврейка).

Траурът се спазва от близките поне една година – няма шумни тържества, сватби и други семейни събития. Общо за всички общности е схващането за почитване на гроба, преливане с вода, раздаване на храна за „Бог да прости“.

При арменците тези действия специално са организирани от Църковното настоятелство, като всеки заплаща определена годишна такса за поддържане гробовете на роднините си. Специфично за общността е, че освен помена на първата седмица след смъртта, се отбелязват 40 дни и годишнината. След това засвидетелстване на почит към близки покойници става пет пъти годишно на МЕРЕЛЮЦ – Задушниците, които се отбелязват в понеделника, който следва ДАХАВАРИТЕ. Това е и денят от седмицата, в който близките могат да раздават храна в памет на починалите.

При евреите траурът е с различна продължителност в зависимост от пола на починалия, но е прието да се спазва поне до една година след смъртта. Еврейската Задушница се отбелязва в деветия ден на месец Ав (приблизително месец юли), като денят се нарича *Тиша бе Ав*. Задължително е на помена да присъстват 10 възрастни мъже. Днес, ако в синагогата не се събере необходимият брой присъстващи, не се извършват молитви и ритуали. Своята почит към починалите близки евреите отдават задължително на Йом Кипур – Денят на великата прошка и в деня преди Рош А Шана⁵⁹.

Сред българите е запазена практиката след смъртта да се посещават гробовете на 3, 6, 9 дни. Задължителни са поменалните практики на 40-тия ден след смъртта, както и годината, 3, 6, 9 и т.н години и задължително на големите Задушници три пъти в годината – Месопустна, Черешова, Архангелова. Следва се правилото помени да се организират в съботен ден, определен като ден за връзка с починалите близки, като е прието в тези дни да се спазват някои забрани. Най-вероятно това е остатък от миналото и вярването, че той е особен ден, а хората, родени в събота (наречени съботници), притежават способността да се свързват и общуват с покойници.

При турската общност траурът задължително продължава до 52-рия ден. Повечето респонденти споделят, че това се изразява преди всичко с приготвяне на храна и раздаването ѝ. Ето какво научаваме от жените в общността за тези помени: „... Има такова пържене на мекици до 52-рия ден и се раздават. Всека вечер да пушиш. При нас се вярва, че неговият дух (на починалия – б.а.) е наблизо и той чака така и ти да се сетиш за него, и ако по-късничко се сетиш, вярват, че няма да има време да се прибере. Ето сега по икиндия може да се направи, за да има време и той да се прибере. Майка така казваше: „Ако ти е омръзнало да ядеш, направи една-две, дай на кучето и така, на котките, на домашните животни, или ако забравиш, капни да пуши олиото ... А ако изпържиш след залез и той (духът на починалия – б.а.) да има време да се прибере ... Затова трябва по-рано, да има време душата му да се прибере...“ (Б. К., 49 г., зап. 3. М., 25.06.2014 г., гр. Пловдив, етническа туркия).

Пушекът, който се създава при приготвяне на храната, е семантично наточен и се възприема като духа на починалия – чрез пушека духът за кратко е видим и материализиран. Неприготвянето на храна е своеобразна проява на неуважение към покойните и не е в състояние да затвърди връзката между живи и мъртви.

Сред турската етническа група след годишнината от смъртта помени могат да се правят и през месеците след Курбан Байрам или преди двата Байрама –

⁵⁹ Еврейската Нова година, която поставя началото на юдейската календарна година. Посрещането на Рош А Шана е приблизително през месец септември.

Рамазан и Курбан. В дните, които предхождат двата най-големи религиозни празника на турската общност, вярващите засвидетелстват уважение към починалите близки, като посещават гробовете, почистват ги и раздават храна. За тези практики свидетелство откриваме в думите на М. Б.: „... точно преди настъпването на Байрама задължително се пържат мекици, предния ден също се правят мекици, а по-предния катми се правят, и вече кой каквото може да прави и се раздават задължително (преди Рамазан Байрам, б.а.)... Тия ги правим, ние ги правим ... Ходи са на гробищата ... (*Кога се ходи?* – З. М.) ... Преди Байрама се ходи, и на Байрама. Да се изчисти, да се оправи и на самия ден. На самия ден на Байрама от джамията повечето хора ходят на гробищата ... да прочетат молитвата, на Байрама не е прието да чистиш...“ (М. Б., 56 г., зап. З. М., 25.06.2014 г., гр. Пловдив, етническа туркия).

Като дни от седмицата, в които близките могат да почетат починалите си роднини, турската общност възприема четвъртък и неделя. Това се потвърждава от информаторите: „... по принцип всяка неделя трябва да се правят мекици, особено където има починали родители, близки. Това се смята за уважение към духа на умрелите... неделата, може би и четвъртък и неделя, са дни за мекици и се раздават...“ (Б. К., 49 г., зап. З. М., 25.06.2014 г., гр. Пловдив, етническа туркия).

Ромите следват съответно българския и турския ритуал в зависимост от своето вероизповедание. Не попаднах на данни за това дали те изпълняват някакви строги церемонии, които да са определени като ромски традиции.

Обща за всички изследвани етнически общности е практиката да се поставя надгробен камък, като времето за това варира. При турците е прието да се случи „... До следващия Байрам ... но не по рано от 2-3 месеца...“ (М. Б., 56 г., зап. З. М., 25.06.2014 г., гр. Пловдив, етническа туркия), но може и до годишнината, както е при останалите общности. В миналото камъкът задължително показва пола, професията и социалния статус на покойния.

Днес поставянето на камък е според материалните възможности на семейството. Ето какво разказват някои респонденти: „... Сега в града са направени алеи и всеки си е засадил нещо, тези места са направени като малки райски кътчета. Майка ни например не искаше да слагаме снимка на камъка. Според нея колкото по-простичко всичко е направено, толкова по-добре. Въпреки че сега надгробният камък се поръчва на фирма, а някои си ги поръчват от Турция по 2-3000 лева до 5000 лева, даже и там в гробищата ти показват, стремим се да се изрази различие, ето това е гробът на майка ми, на баща ми. Засадили най-скъпите цветя. Ето. Ние нямаме това лицемерие, а го правим от цяла душа, а те – за да го видят хората...“ (М. Б., 56 г., зап. З. М., 25.06.2014 г., гр. Пловдив, етническа туркия).

При всички етнически общности в Пловдив е прието това да се случи до първата годишнина от кончината.

От така разгледаните погребални практики става ясно, че са налични сходства между ритуалите на общностите. Общи са действията за приготвяне на покойниците и отдаване на почит. Разминаването е само в продължителността на траура и денят от седмицата, в който се провежда. Това, което обаче е видно в погребалните практики, е промяна на функционалността на традицията от утилитарна към показна. Тя се изразява преди всичко в демонстрация на материално положение от близките на покойния – да се постави по-голям надгробен камък, по-скъп, да се засадят по-скъпи цветя на гроба и т.н.

От разгледаните традиционни практики – календарни и семейни, на изследваните общности в Пловдив се разкриват времеви и идейни сходства. Календарните практики, подобно на семейните, могат да бъдат разгледани в своето единство и взаимообвързаност. В така представената функционална система са обособени четири етапа, които могат да се асоциират с категориите начало, движение, край, преход, а преминаването през тях се реализира чрез многообразни действия.

Там, където практиката не е активна, целостта на веригата и единството се нарушава, което довежда до прекратяване на съществуването ѝ. Това се превръща в рефлексия върху онези практики, които остават действащи в традиционния празничен календар на етническата общност и придобиват значение на устойчиви. Вследствие от нарушаване на последователността се осъществява прехвърляне и наслагване на различни ритуални моменти и стъпки от неактивни към активни практики. Най-ярък пример за това е непознаването на действия, свързани с Невруз и началото на стопанската година сред етническите турци, както и преминаването на задължителния пост, почистването на домовете и на други моменти преди големия мюсюлмански празник Рамазан Байрам.

Въпреки предварителната подготовка и контакти с ромската общност, най-голяма трудност изследователят среща по време на работата върху календарната празничност на групата, защото представителите от града припознават за „свой“ различни действия, най-вече от празнично-религиозния календар на турци и българи. Безпроблемно се оказва участието ми в семейните обреди и преди всичко прякото включване по време на сватбата. При ромите се разкриват забравени или неактивни моменти от практики на всички общности. Типичен пример за това са действията, практикувани на Банго Васил и Едерлези, в които са консолидирани елементи от всички заобикалящи ги етнически и рели-

гиозни групи, включително и от българското мнозинство, но респондентите ги определят като част от ромските традиции. Според Дж. Оукли „... културата на циганите конструира своя вътрешна кохерентност редом или в опозиция с други доминиращи култури в рамките на едно и също географско и политическо пространство, поради което е възможно да има сходства между това, което цигани и нецигани поотделно назовават своя собствена култура. Циганите са изключителни брикольори, те заемат елементи от обкръжаващите ги системи и променят техните значения, според своите потребности. Сходствата не са просто копиране, нито резултат от въздействието на системите на мнозинството върху едно на пръв поглед пасивно и възприемащо малцинство. Циганите едновременно приемат и отхвърлят...“ (цитат по Денова 2005:129). Този цитат на Дж. Оукли, използван от Светлина Денова, показва, че ромската общност (без значение от географските ширини, които обитава) се явява своеобразен медиатор между свое и чуждо, между ново и старо.

Разглеждането на традиционните практики на етнорелигиозните групи в Пловдив с използваните категории – *начало, движение, край, преход (надежда)*, способства за разкриване на сходства в рамките на етническата общност и извън нея с останалите малцинствени групи и с мнозинството. Тази близост в традиционно-празничната култура на етнорелигиозните общности доказва, че независимо от видимите различия – етническа принадлежност, вероизповедание, майчин език и др., хората изповядват общи нравствени, духовни и морални ценности, които обединяват практиките в няколко смислово-идейни центъра:

- *Помирение (прошка) между хората.* Според респондентите в това изследване помирието е определено като най-важна предпоставка за съществуване на общността и за запазване на нейната цялост. Това е и основен фактор за оцеляване на малцинството в иноетничното пространство. Идеята за прошка и добруване между хората откриваме в практиките за Сирни Заговезни, за Йом Кипур, в Пун Парегентан, в Курбан и Рамазан Байрам, Банго Васил.
- *Отдаване на почит към починалите близки.* Благодарение на практиките, изпълнявани след смъртта, се затвърждава връзката между членовете на общността, а това се случва не само в реалния, но и в задробния живот. По този начин семейството и общността се сплотяват, те са заедно и във всичко целогодишно. Действията, с които се засвидетелства почитта към покойниците, не са еднократен акт, а непрекъснато поддържане на това единство между живи и мъртви. Особено силно то се изразява в поменалните практики на групите, но също така се разкрива във всяка една от четирите очертани категории, както и преди или след най-големите религиозни практики на общностите.

- *Благотворителност, даряване.* Идеята за благотворителността при всички групи се асоциира преди всичко с безвъзмездно даряване на различни хранителни продукти в знак на съпричастност и съчувствие. Тези действия отново се свързват с търсеното обединение в общността и затвърждаване на междуличностните връзки.
- *Надежда за ново начало.* Смесът на надеждата е неотменен и най-вече кореспондира с практиките в категория „Надежда“. Независимо от всички събития в човешкия живот, винаги ни очакват по-добри неща.
- *Постигане на духовна чистота (пречистване, извисяване).* Асоциира се преди всичко със смирение и покаяние, които едновременно се определят като „висша психична сила“, като човешки добродетели и като тайнства. Достигането на това духовно състояние се възприема от хората като още една стъпка, която ни приближава до Създателя.

Независимо че така представените смислови центрове доминират и са водещи в традиционните практики, в съвременieto ни те съществуват като артефакти от културите на етническите общности. На съзнателно ниво тези Кодове се възприемат като рудимент от традицията. Затова в динамиката на ежедневието общностите им задават нови значения и смисли, които да са актуални за съвременieto и да са в състояние да съдействат за консолидирането на етническата общност, например арменските балове, запалване светлините на градската елха и др. Това задаване на новите смисли на традиционните практики трансформира цялостно или частично значенията им, адаптирайки ги към дискурса на съвременieto ни. Нарушаването на вътрешната логика и единство на традиционните практики дестабилизира системата и тя започва да функционира в нови измерения, съотносими само към настоящото ни битие.

Една от най-явните трансформации на традиционните практики откриваме в *озападняването*. Навлизането на западни практики в живота на пловдивчани, за които е известно, че имат почва още в началото на XIX век, продължават да ускорят темпото на влияние върху всички културни практики на общностите, в това число и на българското мнозинство. Нещо повече, всички изследвани групи принадлежат към т. нар. източни култури, което е още един знак за обръщане посоката на влияние от Изток – Запад в Запад – Изток. Тази промяна най-вече е наложена от развитието на технологиите, комуникациите, медиите и нововъведенията във всички ежедневни действия. Някои от респондентите определят процесите на озападняване като „изместване“ на традицията. Свидетелство за това откриваме в следните думи: „... Това значи ли, че интернетът измести и това? (Б. К.); Може би и това...“ (М. Б.) (М. Б., 56 г. и Б. К., 49 г., зап. З. М., 25.06.2014 г., гр. Пловдив, етнически туркини).

Според информаторите постепенно се създава едно пространство на *пре-информираност*, в което е невъзможно да се проследи съдържанието на всичката налична информация. Други от интервюираните го класифицират като „социална смърт на индивида“, най-вече заради промяната в начина на общуване между хората не само в рамките на общността, но и в обществото. Именно заради достигане точката на „социална смърт“, потребността от „завръщане към архетипа“ за градския човек е още по-осезаема. Свидетели сме на това как тази потребност намира отзвук в създаване на различни танцови състави за непрофесионалисти, клубове и други организации, които откъсват индивида от динамичното му ежедневие и едновременно с това го приближават до онова търсено „завръщане“. За етническите общности „завръщането“ е равнозначно на възпроизводство и начин за опазване на групата. В този смисъл поддържането на практиките от общностите, и не само, може да бъде оприличено на противодействие на Озападняването, противопоставяне на глобализацията, именно защото цели да съхрани целостта на групата.

Озападняването не битува самостоятелно, а проникването на западни практики се ускорява преди всичко от *консуматорството*. Под негово влияние се активира процес на комерсиализация, която рефлектира върху идейно-смисловите центрове, заложили в единството на цялата система на традиционната култура. Това допуска изместване на основната ос, обуславяна от традицията и промяна на съдържанието на практиките в съвременното ни. Действията от категория Преход (Надежда) не се асоциират с дни на смирение и очакване, дни на единение на общността, а с масово пазаруване и подготовка на преизобилни празнични трапези. Същата тенденция много осезателно присъства и предхожда групата на най-големите религиозни практики на общностите. Може да се каже, че комерсиализацията „отключва“ друг момент, който е наличен в съвременното ни, а именно проява на *показност*. Тя присъства не само по време на календарните действия, но се открива много явно и в семейните практики. Показността най-често асоциираме с демонстрирането на материално положение – най-скъпите цветя на гроба, най-големият камък, най-скъпата кола за бракосъчетанието, най-пищната булчинска рокля и т.н. Така, под влияние на показността, акцентът от духовното е поставен върху материалното. Преместването на акцента е белег за една от най-важните промени върху културните практики, наложена от консуматорското битие, а именно *нарушаване приложната функция на традиционните практики и разрушаване на единството в системата*. Въпреки това не можем да подминем факта, че традиционните практики са начин за вписване на малцинството в градския социум и едновременно с това начин за оразличаване от останалите етнически общности. Всяко повторение

ние, дори и демонстративно, също допринася за приобщаване на младото поколение в общността и за опознаване на съответната практика.

Тази показност на традицията води до явна театрализация на действията, в които участието на персонажите не е импулсивно и първично, а предварително е разиграно и оттренирано. Приемането на конкретна роля в изиграването на различни действия отчасти възпрепятства логичното им осмисляне. То по-скоро се случва механично и не подпомага участниците за достигане до философското съдържание на съответната практика. Достатъчно е да дадем пример с театралните постановки, които се разиграват сред всички общности, като се следват различни моменти от карнавалните игри.

Чрез възстановяване на възможно най-много стъпки от забравените практики, общностите търсят начини за приближаване до корените си. Именно затова паралелно с тези процеси се наблюдава и стремеж към *музеизиране на традицията* – желание за съхранение, опазване и експониране пред останалите и пред множеството от страна на съответната общност. Процесът на музеизиране обаче е проблемен по своята същност, защото различните възрастови групи фиксират различни периоди от развитието на културните практики, а те (както се разбира) са най-пряко зависими от локуса, в който съществуват. Още повече, че достигайки до определена възраст, всяко поколение има способността да идеализира миналото и в този смисъл да определя като най-верен, най-качествен и най-ползотворен именно периода (годините), в който то съществува. Въпреки това е видно, че за малцинствата е достатъчно извършваното действие да е белег на етническата принадлежност, а не толкова да са налични всички моменти и доколко се приближават към архетипа и т.н.

Освен така изброените процеси, които пряко повлияват върху традиционните практики, от значение за тяхното функциониране са динамиката на делника и средата, в която те битуват. Понастоящем практиките са силно редуцирани, а времето за изпълнението им е съкратено почти до невъзможност за тяхното провеждане. Под влияние на градската среда се налага отпадане на стъпки и моменти, или стесняване на действията им в рамките на ден. Трансформирането на някои елементи и ритуални моменти в практиките налага пространствени изменения, а излизането от личното и навлизането в общото пространство – промяната от къщи към обществено място, от етническата общност към мнозинството, едновременно приобщава младите членове на групата, но и ускорява задвижването на асимилационните процеси сред малцинствените групи. Това още веднъж подчертава двойствения характер на традиционните културни практики и поставя въпроса за изграждане на етническата идентичност и интеграцията на етническите общности.

От направеното изложение става ясно, че най-малобройната група – на пловдивските евреи, поддържа най-много практики от традиционния си календар, а действията могат да бъдат определени като *активни*. Въпреки че тяхната трансформация е наложена от по-горе изброените процеси, които не са статични, а се мултиплицират във всички сфери на човешката дейност, групата „оцелява“ благодарение на репродуциране на традицията. Поведението на респондентите в първоначалните контакти и трудно изграждащите се отношения с изследователя, които контрастират с предварителните му нагласи, логично довеждат до въпроса дали в града еврейската общност не живее сравнително затворено.

Различна изглежда ситуацията сред ромското малцинство. Стана известно, че циганите често се припознават с турската етническа общност, която според статистическите данни е най-многобройна. Уточнихме, че ромите в Пловдив живеят маргинализирани в собствените си територии и рядко биват допускани близо до останалите. Въпреки че контактите на изследователя с групата се реализират по-ускорено (за разлика от еврейската общност), единствено сред ромското пространство изследователят „влиза“ с придружител, а причините за това бяха коментирани в първа глава. В обособените категории на традиционните действия циганският етнос е представен единствено с действията на Едерлези. Практиките, които припознава тази общност, са смесица от разноетнически действия (напр. Банго Васил), които са посочени от другите етнически групи. Тази „отвореност“, която демонстрира общността, откриваме не само в традиционните ѝ практики, но и в музикалния полилингвизъм на ромските музиканти. Някои изследователи определят това като двукултурност, бикултурност (Пейчева 1999), но за разлика от циганите, останалите етнически малцинства в града ревностно пазят в по-голяма или в по-малка степен традиционните практики и музика, които ги оразличават етнически.

В този ред на мисли отворени остават въпросите доколко изолирани са циганите, наистина ли общността живее изолирано или това е привидно, дали ромите не са невидимо „вписани“ сред нас. В перспектива на научното търсене, направените изводи от проучването на традиционните практики на етническите общности в Пловдив задават параметрите на възможен продължаващ проект, при който винаги да се отчита ефектът на моментното заснемане и неговото значение в контекста на приемствеността на изследователската активност в различните времеви отрязъци.

ГЛАВА ТРЕТА

Музиката на етническите общности

III.1. Музикално-културна среда в града

Пловдив е град с активен културен живот, което безспорно е сред основните предпоставки за оформяне на неговия интелектуален елит още от времето на Българското възрождане. Формирането на града под тепетата като културен център на страната ускорява започналия процес на европеизацията му и поставя своя отпечатък върху всички сфери на общественно-икономическия живот на населението, в това число и върху музикално-културните прояви. За създадената атмосфера в Пловдив най-точно свидетелстват думите на учителя по музика Георги Байданов: „... Тоя град по онова време беше център на културния подем у нас, от гдето се пръскаха лъчите на културата...“ (Литман 1977: 46).

В музикалния живот още преди Освобождението, а и след това, паралелно съществуват т. нар селска и градска музика, като между тях се реализира непрекъснат обмен на интонации, ритми и т.н. Започналата урбанизация на българските градове, в това число и на Пловдив, подпомага интонационния прелом, който се осъществява в музикалните вкусове и потребности на населението – погражданият се, побългаряват се и се раждат нови песни и инструментални мелодии в духа на западноевропейската музика.

Подробна информация за пловдивския културен живот получаваме от труда на Аврам Литман „Летопис на музикалния живот в Пловдив“. Авторът представя хронологично музикалната среда в града от средата на XIX в., описва желанието на населението за „повдигане на културата“, цитира бележити възрожденци, музиканти и др., които живеят, учителстват и творят под тепетата. Материалът проследява процеса на навлизане на западните (европейски) инструменти и музика в училището, в семейната среда, в обществения живот. Ето какво научаваме от текста на автора: „... Европейските музикални инструменти и музика са били известни в Пловдив през XIX в., а възможно е и по-рано...“ (Литман 1977:23). Литман дава за пример цитат от 1864 г. на видния копривщенец Найдено Геров, който учителства в града: „... Тук от някое време е подкачила да се разпространява европейска музика...“ (Литман 1977:24). Сред развле-

кателните дейности на пловдивчани от втората половина на XIX в. важно място заемат седянката, домашните вечеринки (организирани в домовете на пловдивския елит) и „... посещението на дружества и личности и поздравяването им с песни ... „визитаруване“, определен от автора като „... стар, хубав и полезен обичай...“ (Литман 1977:28-39). Посочено е мястото на музиката в различни театрални изяви: „... ония, които давали представления, се стараели всякога да ги придружават с музика ... оркестър, съставен от чужденци, повечето чехи, учители по музика. Те свирели между действията някои музикални пиеси, съставени от разни славянски мелодии, а особено от народни български, натъкменни аранжирани...“ (Литман 1977:38).

Николай Генчев също свидетелства за това, че настъпилите в средата на XIX в. промени в бита на пловдивското градско население отварят „... вратите си за соарета, вечеринки, журфикси и други забавления...“ (Генчев 2007:473). Благодарение на различни печатни издания пловдивчани усвояват турски песни, западноевропейски мелодии, нови песни и др. В този времеви интервал по баловете младите хора популяризират западноевропейските танци полка, кадрил, валс и т. н., за чието широко разпространение допринасят и музициращите в градската градина духови военни оркестри. В тази връзка е необходимо да се отбележи, че в началото на 90-те години на XIX век в града вече има три оркестъра (Генчев 2007:474).

Важно събитие в музикалния живот на града е и първото Земеделско промишлено изложение от 1892 г., което се явява своеобразен първи музикален събор за фолклорни изпълнители от страната.

Постигането на специфичната градска културна атмосфера е съпътствано от поредица музикални прояви и събития в Пловдив. Става дума за създаването на Певческия хор под ръководството на Георги Байданов, на първия смесен пловдивски хор от членовете на Учителската дружба, Девически хор, Любителски мъжки хор, Пловдивска детска музикална китка на Димо Бойчев; учредяване на Пловдивското певческо дружество през 1896 г. под ръководството на Ангел Букорещлиев и на Пловдивското музикално училище „Родна песен“; постъпките на пловдивчани за създаване на първото музикално училище в България, на оперен театър в града и др., за случването на редица музикални прояви, сред които гостувания на Царския симфоничен оркестър и на известни за времето си солисти, композитори, инструментални квартети, оркестри и хоровете от страната и чужбина. В така наблюдаваното развитие в градската музикална култура изпъкват значимите фигури на най-будните и популярни за времето общественици – Найдено Геров, Яким Груев, Петко Славейков, Иван Вазов, Иван Ев. Гешев, Драган Цанков и др; българските композитори Емануил Манолов, Панайот Пипков, Ангел Букорещлиев, Маестро Георги Атанасов, Христо

Манолов и др., музикологът Иван Камбуров, Христо Панчев, плеяда от педагози – Георги Байданов, Иван Стефанов, Спас Зафиров и др.

На фона на този културен живот възниква въпросът къде в този активен музикален живот се вписват етническите общности със своята музика.

От данните на Литман получаваме сепла информация за тяхното присъствие – единични са появите на имена като местната книжарска фирма „Атамян“, основана от Агоп Атамян през 1880 г., която издава нотна литература. По-широко отразени, макар и за кратко, са изяви на Еврейски дамски хор „Кадима“ под диригентството на Никола Т. Попов, който просъществува до 1905 г. В материала се споменава и името на музикалната педагожка Берта Бернщайн, която до края на живота си (1918) живее в Пловдив.

От статистическите данни за първия духов военен оркестър на Източна Румелия⁶⁰ (Литман 1977:48) от 1879 г. разбираме, че в състава му има руси, чехи, гърци и един турчин, а в Пловдивското музикално училище „Родна песен“, основано през 1921 година, се обучават „... българи – 119, евреи – 20, арменци – 11, гърци – 5, италианци – 2, унгарци – 1, чехи – 1 и румънци – 1...“ (Литман 1977:136).

От материала на пловдивския общественик научаваме и за спорадични изяви на етническите общности през 30-те години на XX век – концерт на Арменски народен хор с диригент Саркис Балтаян от 1935 г.; смесен хор на Еврейско певческо дружество „Давид“, диригент Иван Кочетов; Музика „Давид“ и др.

За представителите на еврейския етнос и техните музикални и други изяви, данни получаваме от в-к „Еврейски вести“ и от разказите на най-възрастните представители на общността. Ето какво споделя Р. Б. на 93 г.: „... ние без музика не можем. Като ходехме на Музика „Давид“, разучавахме различни народни и градски песни ... много ходихме по концерти, обикаляхме ... аз тука всичко съм прибрала, мога да ти покажа нотите....“ (*А ходехте ли често на концерти? Да слушате музика?* – З.М.) „... Редовно посещавахме ежемесечните концерти на Царския симфоничен оркестър под диригентството на Саша Попов. По-късно като девойка участвах в Еврейското певческо дружество под диригентството на Кучтов⁶¹, а по-късно и в други хорове. Още пазя нотите....“ (Р. Б., 93 г., зап. З. М., 02.2014, гр. Пловдив, етническа еврейка). (Виж Снимка № 14⁶²)

⁶⁰ Капелмайстор на оркестъра е Немец Г. Сигл, преподавател-капелмайстор – чехът Франц Швестка. В годините на своето съществуване военната духовна музика свири по всякакви поводи и празници, в неделни и седмични дни на различни места в града (Литман 1977:48).

⁶¹ Иван Кучтов (Кочетов) е руски емигрант белогвардеец, диригент на Еврейско певческо дружество.

⁶² Еврейско музикално дружество „Давид“, фотограф Х. Херкович. Снимката е предоставена от семейство Самуел и Ребека Бенун – етнически евреи. Респондентите нямат спомен кога е направена, но по време на разговора посочват някои свои връстници, което може да фиксира времето между 1930 – 1940 година.



Снимка №14

В еврейската общност действащи културни организации в началото на XX век са: Музикално дружество „Итпатехут“; Пловдивско ционистическо литературно-музикално дружество „Развитие“ с председател Йосиф Леви; Еврейска театрална студия; Еврейски самодееен театър в България, основан в Пловдив през 1882 г.; Ученически хор при Втора гимназия; Хор на пловдивските евреи; Еврейско певческо дружество, основано в Пловдив, с диригент Насим Алкалай; Пловдивско еврейско музикално дружество „Давид“, председател Моис Коев и диригент Иван Кочетов.

Безспорен принос за културно-просветното развитие на арменската общност в Пловдив има Саркис Балтаян. Широко образован в духа на европейската музикална култура, Балтаян развива мащабна композиторска, педагогическа, диригентска и обществена дейност в рамките на града. Многостранныте му занимания са свързани основно с арменската църква „Сурп Кеворк“ и с арменското училище в Пловдив. През 1915 г. по негова инициатива се сформира мъжки военен хор, в който участват арменци от общността. Няколко години по-късно Саркис Балтаян става диригент на Представителен арменски смесен хор „Арам Хачадуриян“, който наброява 70 човека (Виж Снимка № 15).



Снимка № 15⁶³

Паралелно с това будният арменец преподава мандолина и работи с мандолинния оркестър на пловдивско обединено Дружество на любителите на изкуството „Вахан Мануелян“ (Чалгъджиян & Давидян-Ерниасян 2014:136-138). Саркис Балтаян създава църковния хор „Шнорали“ (Шнорхали) и дълги години е негов диригент и акомпаниатор на хармониум. Той реализира премиерни постановки в град Пловдив на свои музикално-сценични композиции – оперети, балет, инструментална музика и др. Талантливият арменец се изявява като цигулар в струнния симфоничен оркестър към Пловдивското певческо дружество, в Оперна дружба. Неговият син Гаро Балтаян наследява таланта му, но напуска града под тепетата и понастоящем живее в Съединените щати.

Материалите от официалната статистика и публикациите в пловдивския периодичен печат за музикалните изяви на турския и ромския етнос в града са по-редки и не са така изчерпателни. Излизайки от локалната рамка и вглеждайки се в национален мащаб, забелязваме, че дори в новосъздаденото Радио Со-

⁶³ Хор „Арам Хачадурян“ – снимката е предоставена от архива на Хрипсиме Ерниасян, която я датира между 1970–1975 г. През тези години диригент на хора е Антон Калканов (българин), корепетитор е Соня Каседжиян – и двамата в центъра на снимката. Текстът на арменски език под снимката – хор „Арам Хачадурян“, Пловдив, България.

фия в началото на 30-те години на XX век има документиран неголям брой записи от представители на етническите общности като Рамадан Лолов, Кадрие Латифова, Алиезер Калев, Карло Алиев и др., които изпълняват повече българска музика.

Няколко обществено-политически момента от историята на България пряко повлияват върху културно-музикалната среда и традиционната музика на етническите малцинства в Пловдив. Първият от тях е наложената провинциализация. Ентусиазмът на будната интелигенция в Пловдив е възпрян и в началните десетилетия на XX в. активният културен живот почти замира, а на неговата сцена едва проблясват единични изяви. Централизирането на обществените дейности в новата столица София възпрепятства „... едно по-цялостно и обхватно културно развитие на страната....“ (Литман 1977:108) и по този начин лишава пловдивчани от възможността да вложат набраната инерция, както и да реализират редица проекти, сред които Първото музикално училище в България, опера и др. Ето как А. Литман описва това: „... незаинтересоваността на държавата, все по-засилващата се централизация на културата в столицата ... неблагоприятните провинциални условия ... възпрепятствуват развитието на музикалната култура в извънстоличните градове, в това число и на немалкия Пловдив...“ (Литман 1977:108-109). Създадените условия не позволяват зараждането и продължителното съществуване на нито една музикално-културна институция, която да удовлетвори потребностите на пловдивското население за съществуването на различни форми на култура (Литман 1977:109).

Върху музикалния живот на Пловдив влияние оказва и политическата конюнктура. По време на Втората световна война и със създаване на държавата Израел се отчита масово изселване на български евреи. Държавната политика довежда до затваряне на институциите и организациите на етническите малцинства, както и до прекратяване на културно-социалната и социализиращата им функция към съответната общност и обществото. Важен момент е и сформирането на самодейни и професионални ансамбли, развитието на художествената самодейност и мащабната държавна подкрепа за българското народно творчество. По този начин постепенно се задават параметри на маргинализиране на малцинствата. Показателно в това отношение е периферната поставеност на етническите общности в градския социум и културния живот на Пловдив. Наложено унифициране и уеднаквяване в живота на хората за един почти петдесетгодишен период трансформира съществуващите практики към онзи момент (включително и на българите).

В годините след Втората световна война изпъкват две имена от еврейската общност – на самия Аврам Литман (цигулар) и на Марко Мешулам (виолист). Благодарение на собствените си персони като професионални музиканти, пе-

дагози и администратори те имат пряко участие в създаването на Пловдивската филхармония, Народната опера, Музикалното училище, инициират различни конкурси и фестивали. А. Литман и М. Мешулам са активно концертиращи артисти, които съчетават музицирането с административни дейности и паралелно с това отразяват изявите в музикално-културния живот на града в периодичните издания със статии, монографии и рецензии. Двата „възпитават“ пловдивската публика и изграждат нейните вкусове към висококачественото изкуство (Аврамова & Коен 2013:3).

Едновременно с тези събития стремежът към идеализиране на миналото и желанието за съхранение на старата селска традиция, както и възпроизвеждането на различните традиционни практики на едно друго художествено ниво, но под ръководството и погледа на Градския комитет и отдел „Култура“, също повлияват върху музикално-културната среда в Пловдив. Един от най-възрастните респонденти си спомня: „... отсреща беше клуб на Турската културно-просветна организация „Назъм Хикмет“ ... Като дойде на власт Тодор Живков, това беше април 1956 г., той тогава забрани тези работи и от турска културно-просветна организация стана читалище „Назъм Хикмет“, обаче активна дейност развиваше ... първоначално се ръководехме от българо-съветската дружба, щото бяхме читалище и репетирахме към отдел Култура. Ръководехме се от Градски комитет на партията и респективно от отдел Култура. ... имашме много задачи – да речем ходехме по селата да изнасяме много програми – имашме танцов състав, драмсъстав, хор имашме, освен това постоянно се събирахме тука. Имахме момчета, които свиреха на мандолина и на китари. Имахме други инструменти – зилли-маша му казват, имашме дарбуки, кларинет. Това ни беше съставът. И дори да нямаме занимания, ние се събирахме почти всяка вечер, като вечеринки така, особено събота и неделя идваха и други.... Младежите се събираха на няколко места. Там долу, където е клубът на БЗНС, Шалом Алейхем, там по-надолу, в Младежкия дом, дето беше старата сграда – младежите ходеха само на забави, с вход влизаш...“ (Ш. С., 85 г., зап. З. М., м. февруари 2014 г., гр. Пловдив, етнически турчин).

Този четиридесет и петгодишен период от развитието на културния и в частност музикален живот респондентите класифицират като ограничение, като невъзможност за опознаване на собствената култура и спиране на развитието ѝ. В допълнение на това информаторите разказват: „... Преди имаше турски театри..., които бяха затворени и по този начин се слага една преграда пред развитието на културата на нашия етнос – няма място, където да се пеят нашите песни, театрални представления на наши автори, които живеят тука, да се показва нашата култура...“ (М. Б., 56 г., зап. З. М., 25.06.2014 г., гр. Пловдив, етническа туркиня).

В същия политически момент свободата на религиозен живот за всички етнически групи е силно стеснена, а с този акт отново се дестабилизира общностният и личностният живот на малцинствата, както и вписването им в обществото. Изминава дълъг период, в който без обществени институции и организации малцинствата не са в състояние *да предават и онаследяват традиционните си практики, както и да приобщават* адекватно младото поколение.

Понастоящем проявите на общностите продължават да са относително затворени. Културно-просветната програма на ОБЕ „Шалом“ изобилства от концертни и други изяви, на които присъствието на „външен“ е изключение. Личният ми опит в тази посока се състои в това, че за да си осигурия присъствие на еврейския карнавал в сградата на ОБЕ „Шалом“ за периода на теренното проучване, бе необходимо да представя документ като свидетелство за работата ми по настоящата тема.

По подобен начин с различни местни прояви протичат и изявите на арменската общност. Провеждат се събирания, представяния на арменска литература, анонсират се документални книги, реализират се музикални срещи и театрални постановки. Въпреки това подобни изяви са по-скоро затворени събития за пловдивчани и се отнасят преди всичко до представителите на общността.

От турската общност се организират изложби, представяния на книги и литература от турски автори, провеждат се различни инициативи с деца от етноса в близките Асеновград и Долни Воден. Тези прояви по-скоро имат за цел да ангажират представителите на групата, които активно да участват в мероприятията, отколкото да представят малцинството пред градското общество.

Нямам данни за това как ромската общност се вписва в културния живот на града. Изключение правят изявите на циганите в Пловдив по време на Празника на Стария град, Международния ден на ромите или редки мероприятия, провокирани от различни неправителствени организации.

Едно от малкото събития, на които изброените общности се срещнаха, се организира от Център за култура и дебат „Червената къща“. В рамките на инициативата „Българска мрежа за граждански диалог“ и с партньорството на фондация „Отворени изкуства“ през месец ноември 2014 година се проведе „Дебати лотос“. Фондацията срещна общностите по „... четири ключови теми, касаещи развитието на културния живот в града...“. В последния проведен дебат на тема „Мултиетничността в Пловдив и присъствието ѝ в културния живот на града“ участие взеха представители на арменската, турската и еврейската общности. За ромската общност и инициативите, свързани с нея, бе поканен представител на Общинска фондация „Пловдив 2019“. В „говоренето“ за междуетническите контакти изпъкваше някаква формалност и малцина от участниците в дебата си позволиха да зададат „проблемните въпроси“. Дебатъорите

подчертаха и многократно изтъкнаха проекти и съвместни изяви между културните организации на етническите общности. Факт е, че реално срещите между малцинствата и техните културно-просветни лидери са редки. Те по-скоро се обуславят от междуличностните връзки и симпатии. Така например, по време на дебата представителите им си размениха официални покани за участие в бъдещи проекти с адрес от турската към еврейската общност, от еврейската към арменската. Не стана и дума за общи действия между арменци и турци, а ромите отново бяха маргинализирани, дори и в словесния дебат. Предложенията към циганите бяха изложени в бъдеще време, а с представянето на тези бъдещи инициативи, насочени към ромското малцинство, се ангажира експерт от Общинската фондация „Пловдив 2019“, но представител на българския етнос.

Независимо от недотам ползотворния и качествен дебат, по-важно от проведената среща с представителите на етническите общности остава поставеното *начало на говоренето*. Макар и на пръв поглед формално, случването на подобна среща провокира интерес за следващи общи събития. Само след месец този начин на общуване между иноетничните в града доведе до една от най-широко отворените инициативи на еврейската общност под тепетата. През месец декември 2014 г. ОБЕ „Шалом“ и Духовният съвет на най-малобройната група стана домакин на тържественото запалване на втората свещ за еврейския празник Ханука. В салона на еврейската организация на ул. „Хр. Г. Данов“ заедно се събраха представители на различните етнически общности в град Пловдив. Събитието беше уважено от арменската и турската общности, християни – приятели на израилтяните, почетния консул на Израел, посланика на държавата Израел, представители на Община Пловдив, много журналисти др. На тържественото запалване на свещите отново липсваха представители на ромското малцинство. В разговори с организаторите не стана известно дали към лидерите на ромската общност в града е отправена подобна покана или те отново не могат да се впишат в общите събития.

Подобна среща между малцинствата се реализира седмица по-късно, в рамките на организираните тържествата по повод на Рождество Христово. Символичните домакини и организатори от почетното консулство на Армения в България поканиха на Лапидариума в Стария град представителите от етно-религиозните общности, за да бъдат запалени светлините на елхата. Независимо че журналистите използваха заученото изказване за „участие на всички етнически общности“, на събитието не присъстваха и не са били поканени всички представени малцинства в град Пловдив. Това е още едно доказателство за формалното и схематично документиране и отразяване на някои прояви в града.

III.2. Музиката на етническите общности

От направения обзор в началото на настоящия труд стана известно, че градският терен, в това число градската песен и т. нар. градски фолклор, дълго време са били *terra incognita* за научната ни общност. Изключение в тази посока са публикациите на Райна Кацарова и Николай Кауфман. В събраните теренни материали от фолклористите ни по-рядко присъстват примери от фолклорната култура на етническите малцинства в България. Това логично води до недостатъчен брой разработки, които да представят характеристиката на традиционната музика на етническите общности в страната. Освен няколко статии на Николай Кауфман и Шемуел Бехар за еврейските песни и на Мехмед Бейтуллов за песенното изкуство на българските турци, както и публикациите на Бехрин Шопова, текстовете на Димитрина Кауфман, Лозанка Пейчева и Венцислав Димов за ромската музика, рядко се откриват материали, в които да се анализират специфични черти на турската, арменската, еврейската и ромската музика в България, и в частност на посочените етнически общности, които живеят в град Пловдив.

Една от задачите на настоящото изследване е да открие музикални образци, ако такива са съхранени и се използват в културно-религиозните практики на общностите. Идеята е да се констатира дали се наблюдават сходства в музиките на различните етнически малцинства, какви са техните проявления и до каква степен те могат да действат като катализатор във взаимоотношенията. Важно е да се отбележи фактът, че реализирането на тази глава не би било възможно без откриване на музикалните образци. Липсата на какъвто и да е материал предполага друг поглед и постановка към музиката на етническите общности.

По време на теренното проучване от респондентите бяха записани 52 песни, 2 инструментални мелодии от еврейската общност и изпълнение на музикалния инструмент шофар в синагогата. Поради сложността и спецификите на инструменталната музика респондентите изпълниха преди всичко вокални примери. Събраните музикални образци са дешифрирани, като са приведени към финален тон „ре“ на първа октава, с изключение на няколко примера. Като основни носители на вокалния стил се откриоиха жените, но в теренните записи се включиха и шестима мъже.

От първостепенно значение за представителите на малцинствата е музиката да е еврейска, арменска, турска или ромска, без да е определящо от какъв стил или жанр е мелодията. Затова при класификацията на вокалния материал водещ е етническият признак, въз основа на който песните са обособени като еврейски, арменски и турски. Представителите на ромската общност изпълни-

ха две от най-популярните си песни – Са е рома (за Едерлези) и Джелъом, джелъом и един пример, който е идентичен с образец от турската общност. Именно защото те не са типични само за пловдивската група, песните не са приложени към събрания музикален материал. При подреждането на вокалните образци и следването на етническия признак се има предвид коя общност изпълнява песента и на какъв език, т.е. песен на иврит или ладино се възприема за еврейска, на арменски – за арменска, на турски – за турска и т.н.⁶⁴

По време на теренната работа бе важно да се открият традиционните практики и моментите от тях, в които задължително участва музиката. Впечатление прави жанровото разнообразие на документирания материал, различният брой на използваните примери в отделните общности, както и степента на тяхното съхранение. Сред представените образци се обособяват няколко групи песни, изпълнявани по различни поводи:

- *Религиозни песнопения (синагогални)* – тук са включени песнопенията, които звучат в синагогата по време на различни религиозни служби – песни за Шабат, песни за Ханука, песни за Пèsах, религиозни химни.⁶⁵
- *Обредни песни* – изпълнявани по време на традиционни практики, определени от респондентите като фолклорни – сватбени, коледни, песни за Хъдърлез, песни за Виджаг, песни за Пèsах, песни за Пурим.
- *Популярни (масови) песни* – светски песни, които се изпълняват по различни поводи (събирания на общността), с единственото знание, че те носят етническо обединение, именно защото звучат на майчиния език на общността. Често тези песни са заучени от грамофонни плочи, аудио касети, диск или друг звуконосител. В тази група са включени хумористични и известни за съответната общност песни, песни за Родината, песни за виното и др.
- *Детски песни* – песни, които се изпълняват за деца и от деца, приспивни песни.

От **арменската общност** успях да запиша изпълнения на две сватбени песни, коледни песни, популярни песни, а също и примери, които респондентите си припомниха по време на нашите разговори за ритуала Виджаг. Сред събраните материали се различават песни, които са заучени в училище; песни, заучени от звуконосител, и такива, които са предадени по устен начин от предходните поколения, най-често в домашна обстановка. Респондентите спомена-

⁶⁴ При подредбата на вокалните образци под внимание са взети и направените уточнения от респондентите за обвързаността или необвързаността на примерите с конкретни действия.

⁶⁵ По време на теренното проучване са документираны образци от религиозния живот на арменския и еврейския етнос в Пловдив. Не разполагам с документални материали за религиозните песнопения в пловдивските джамии.

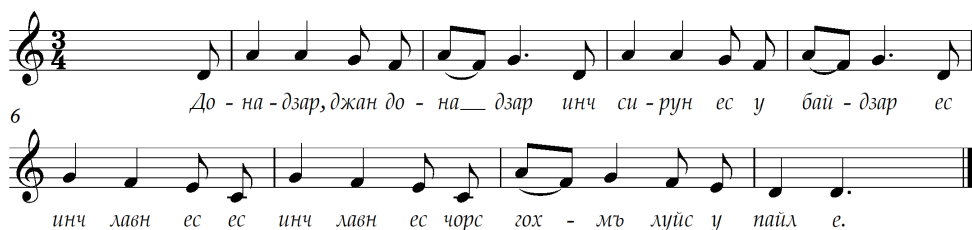
ват, че често използват мелодии от западната музика, които превеждат на арменски език. Най-ярък пример за това е включването на песента „Тиха нощ, свята нощ“ в цикъла от Коледни песнопения.

За арменския празник Дзънунт (Коледа) документирах три песни и една, която е определена като новогодишна (на Гахант). С изключение на примера „Дона дзар“ („Елхичке мила“), за която всички потвърждават, че са заучавали в часовете по музика в арменското училище, не стана ясно как са научени другите примери, които съпровождат арменската Коледа.

В песента „Дона дзар“ („Елхичке мила“) откриваме тривременен размер и наличието на ауфтакт. Мелодичната линия се движи скокообразно на интервал терца, кварта и квинта, като движението най-често се реализира върху опорните тонове на шестстепенния тясномеждинен звукоред⁶⁶ (Виж Пример № 4).

Пример № 4. „Дона дзар“ („Елхичке мила“)

Арменска коледна песен



Зап. З. М., изп. Хрипсима Ерниасян 52 г., Алексан Чобанов 24 г., Виктория Нерсесян 76 г., 2011, 2012, 2013 г., гр. Пловдив, личен архив.

Интерес представлява песента „Христос дзънав“ (на Задиг) (Виж Пример № 5), която се изпълнява по време на арменския Великден. Тесният тонов обем на музикалното построение, постепенното движение на мелодията и лабилността на II и III степен от звукореда в „Задиг“ навеждат на мисълта за старинност на песента, но допускам, че е възможно мелодията да не е заучена правилно или да не е съхранена добре от изпълнителката.

В събрания материал сред арменската общност се откриват два примера, които респондентите определят като сватбени. Първата песен се изпълнява веднага след като сватбарите се убедят в непорочността на булката (Виж Пример № 6).

⁶⁶ При ладовия анализ е използвана представената терминология от В. Йончева в „Понятия и термини при ладов анализ на българските народни песни“. – В: Годишник на АМТИИ, 1994 г., с. 68.

Пример № 5. „Христос дъзнав“ („Христос се роди“)
На Задиг



Зап. З. М., изп. Мари Саркисян 77 г., м. февруари 2013 г., гр. Пловдив, личен архив.

Пример № 6. „Ох тъ въдук“ („От седем гърнета пача ядохме“)
Арменска сватбена песен



Зап. З. М., изп. Мариям Гилигян 80 г., м. януари 2011 г., гр. Пловдив, личен архив.

Вторият пример според информаторите се изпълнява по време на сватбеното празненство. Песента прави впечатление с широко развитата си мелодична линия и явно изразено инструментално начало, чрез организиране на ритъма в триоли. В мелодията освен скокообразно движение върху опорните тонове на звукореда често се среща интервал увеличена секунда (Виж Пример № 7 „Хапама“). За песента „Хапама“ респондентите споделят, че е много популярна и до днес звучи на всяко сватбено тържество.

Пример № 7. „Хапама“ („Хапама“)
Арменска сватбена песен



Зап. З. М., изп. Хрипсима Ерниясян 52 г., 2012 г., гр. Пловдив, личен архив.

Интерес представляват вокалните образци, съпровождащи ритуала Виджаг. Досега в материалите на Е. Мицева и С. Таниелян има данни за това, че момичетата изпълняват различни песни, но не са публикувани такива. Първото прослушване на песните за Виджаг създава усещането за старинност. Въпреки това по-възрастните жени си спомнят, че песните не са автентични, а част от оперетката „Ануш“. Музиката е дело на арменския композитор Армен Дикранян, а текстът – на Хованес Томанян.⁶⁷ Не става ясно доколко в работата си двамата се позоват на автентични музикални образци, съпровождащи моминския ритуал и докъде се простира авторската намеса.

За Виджаг са записани четири мензурални песни в двувременен и шест-временен метрум. Единствено в песента „Ахчи пахдавор“ („Щастливо момиче“) (Виж Пример № 8) има безмензурно въведение. В примерите откриваме много метрични отклонения, изразени чрез наличието на корони, използвани преди всичко върху опорните тонове на звукореда и отново възвръщане на първоначалното темпо и пулсация. В ритмично отношение най-често е използван модел от комбинация на осмина с четвъртина нота. Подобно ритмично съотношение на тоновете трайности (1:2) се определя от анализа като диплазно нарушение на първичния ритъм (Джуджев 1975:475).

Пример № 8. „Ахчи пахдавор“ („Щастливо момиче“)
На Виджаг

Ах-чи пах-да - вор, йер- нег, ко се- рин. Ко са - ри со - вор,
6 сев сев а - че - рин. Ко са - ри со - вор, сев сев а - че - рин.
12 Хам-пар - цум яй - ла, яй - ла джан яй - ла,
17 сер о - рер яй - ла яй-ла джан, яй - ла джан, яй - ла.

Зап. З.М., изп. Виктория Нерсесян 76 г., м. юни 2014 г., гр. Пловдив, личен архив.

⁶⁷ При транскрибиране на вокалните образци съм се ръководила от изпълнението на респондентите, като не съм имала възможност да се запозная с нотния текст на Армен Дикранян.

По отношение организацията на стиха интерес предизвикват вариантите на стиховите редици и формите на песните. В два от примерите е налице симетрия, изразена чрез равенство в броя на сричките във всеки стих⁶⁸. Представени са десетосрични стихове с явно изразени диерези и организация на сричките, в стихови редици от вида 5+5 – „Хампарцум яйла“ („Възнесение мило“) и „Ахчи пахдавор“ („Щастливо момиче“). В двата примера откриваме редуване на две или четири музикални построения, което създава усещане за стабилност и симетрично изграждането в синкретичната форма на песните. В текстовете на примерите, съпровождащи Виджог, откриваме разширения на основния стих чрез вметки или рефрен. Най-често използваната вметка е „джан“. Така например в песента „Джан, джан“ („Душо, душо“) (Виж Пример № 9) рефренът е самостоятелен шестосричник, който разширява основния седмосричен стих.

Пример № 9. „Джан, джан“ („Душо, душо“)
На Виджог



Зап. З. М., изп. Виктория Нерсесян 76 г., м. юни 2014 г., гр. Пловдив, личен архив.

В песента „Ахчи пахдавор“ рефренът представлява самостоятелно музикално построение, изградено от два стихо-мелодични реда (Джуджев 1975: 243), които се равняват на основната музикална форма. Тази организация на стих и мелодия също задава квадратност във формообразуването на песента (Стоянов 1969:100).

Куплет

Ахчи пахдавор, йернег ко серин.
Ко сари совор, сев сев ачерин.

Рефрен

Хампарцум яйла, яйла джан, яйла.
Сер орер яйла, яйла джан, яйла.

Куплет

Първи мелодичен ред – 5+5
Втори мелодичен ред – 5+5

Рефрен

Първи мелодичен ред – 5+5
Втори мелодичен ред – 5+5

⁶⁸ Броят на сричките е отчетен върху оригиналния език на песните, а не върху българския превод, който не е възможно да е текстуален.

Наличието на основен седмосричен стих в примера „Джан, джан“ показва известна близост с типичното стихосложение за българските лазарски песни. Това позволява да се направи предположение, че подобна организация на стиха е търсена умишлено именно заради инициалния характер и на двата обичая – българския Лазаровден и арменския Виджак.

Дза рис да гъ ма ни шаг,
джан, гю лю мъ джан, джан,
 кез га нем я рис нъ шан,
джан дза хи гъ, джан, джан,
джан, гю лю мъ джан, джан.

В тази група песни внимание заслужава организацията на стиха в примера „Бойъ фидан“ („Снагата му фиданка“) (Виж Пример № 10). В нея откриваме единадесетосричен стих (4+4+3), който според Н. Кауфман е типичен за стихосложението в турските песни. Фолклористът дава пример с песента „Лале ли си, зюмбюл ли си“, която има същата стихова организация.

Пример № 10. „Бойъ фидан“ („Снагата му фиданка“)
 На Виджак

Бо - йъ__ фи - дан, бе - хъ__ дзил дзил: Ум - ярн е?

7

"Ас - два̀дз ки - ди, аш - харх ки - ди: "Им__ ярн__ е!"

Бо йъ фи дан, бе хъ дзил дзил: Ум ярн е?

Ас два̀дз ки ди, аш харх ки ди: Им ярн е?

Зап. З.М., изп. Виктория Нерсесян 76 г., м. юни 2014 г., гр. Пловдив, личен архив.

Най-голяма интонационна близост с българската музика показва примерът „Хампарцум яйла“ („Възнесение мило“) (Виж Пример № 11). Независимо от твърденията на респондентите за авторска музика, имаме основание да изкажем предположение за съществуване на общ мелодичен модел. По всяка вероятност той е бил разпространен и използван от всички етнически общности на балканските народи.

Пример № 11. „Хампарцум яйла“ („Възнесение мило“)
На Виджаг



Зап. З. М., изп. Виктория Нерсесян 76 г., м. юни 2014 г., гр. Пловдив, личен архив.

Сред записаните песни от арменската общност са налични две безмензурни мелодии. Първата е популярната „Ов сирун, сирун“ („Красива, красива“ или „О, мила, мила“) (Виж Пример № 12). Два големи скока на интервал м. 6 и м. 7 бележат началото на двуредната стихо-мелодична строфа. Възходящите встъпителни скокове са последвани от постепенно низходящо движение до II-ра и I-ва степен на звукореда. Всеки мелодичен ред е изграден от два еднакви в ритмично отношение модела. Организацията на стихосложението в двата десетосричника от вида 5+5 също допринася за симетрията в структурното изграждане на песента (Виж Пример № 12).

Пример № 12. „Ов сирун, сирун“ („О, мила, мила“)
Популярна арменска песен



Зап. З. М., изп. Алексан Чобанов 24 г., м. април 2012 г., гр. Пловдив, личен архив.

Втората безмензурна песен изпълнителката определи като „много стара“⁶⁹. Вокалният пример впечатлява с разнообразната си ритмика и наличието на пет полутона в звукореда. Мелодията е изградена от три мелодични реда. Първият звучи завършено, което предполага, че може да съществува самостоятелно. (Виж Пример № 13).

⁶⁹ По време на записите, осъществени през 2011 г., М. Д. е на 82 години. Тя споделя, че е научила тази песен от майка си.

Пример № 13. „Майраган йерг“ („Песен за майката“)
 Популярна арменска песен

Цъ-мер май-ра-ган, га-ро-ди па-жан-ман, нъ-ман а-нуш кар-нан, гу-кан у гер
 5 Ираз нер май-ра-ган, га-ро-ди па-жан-ман, нъ-ман а-нуш кар-нан, гу-кан у гер
 тан. Пайц сир-дъс ур гъ мъ-на дъ-хур хи-ван аш-нан нъ-ман.
 9 тан. Дак ай-де-ръс гъ-хо-син га-род ан-црев-не-ръ аш-нан.
 Май-риг, май-риг, ми-айн тун йес вор индз ха-мар
 11 1. о-роп гъ-йер-кес. 2. о-роп-нер гъ-йер-кес.

Зап. З. М., изп. Матилда Давидян 82 г., м. декември 2011 г., гр. Пловдив, личен архив.

В заключение е видно, че сред записаните от арменската общност примери преобладават мензуралните песни в шествременен и тривременен метрум; наблюдава се редуване на метрични с безмензурни построения или смяна на метричната пулсация в рамките на една и съща песен; в някои примери се среща ауфтакт, синкопиран ритъм, триоли. В мелодичната линия откриваме постепенно и скокообразно движение, най-вече на интервал терца, чиста кварта или чиста квинта, или движение на мелодията върху опорните степени на звукореда. Амбитусът на песните варира от интервал терца до чиста октава, като по-често се срещат примери с обем от интервал чиста квинта и нагоре. По отношение на звукоредите преобладават тясномеждинните, хемитонни и трихемитонни звукореди⁷⁰. В организацията на стиховете редици откриваме седмосрични, осмосрични и десетосрични стихове. Често основният стих е разширен чрез вметка или рефрен. В изграждане структурата на песните са налични дву-, три- и четириредни стихомелодични форми. Ладовата организация на вокалните примери може да се отнесе към обичайните ладови структури на мажоро-минорната система.

⁷⁰ Използваната терминология е по В. Йончева, 1994. Понятия и термини при ладов анализ на българските народни песни. – В: Годишник на АМТИ 1994, с. 67-72.

Сред теренните материали от еврейската общност са налични религиозни песни и химни, които респондентите изпълняват в синагогата. В групата на синагогалните песни се разграничават песни за Шабат, песни за Пурим, песни за Песах, песни за Ханука, религиозни химни. По време на религиозните служби за посрещане на еврейската Нова година Рош А Шана и за Йом Кипур успях да направя записи на изпълнения на традиционен инструмент шофар, които съхранявам в личния си архив.

Друга група песни, документирани от еврейската общност, могат да бъдат определени като популярни или широко разпространени и общоизвестни. Това са песни за родината, детски песни – изпълнени от и за деца, една сватбена, хумористични песни и др. За една част от този музикален материал респондентите споделят, че е научен и изпълняван в детството им, а за другата – от различни звуконосители и т.н.

От инструменталната музика на групата документирах две мелодии, изпълнени от ашкеназки евреи за празника Пурим. Тъй като танцувалните мелодии не са част от традиционните практики на пловдивските юдеи, те не са представени и разгледани в това изследване.

Религиозни песни. В тази група са включени песнопения, които еврейската общност изпълнява по време на различни религиозни практики и от респондентите са определени като традиционни. В религиозните практики на евреите музиката задължително участва по време на службите за Шабат, за Ханука, за Рош Ашана и Песах. Песните се изпълняват на религиозния език на евреите – иврит, и само един пример – на разговорния ладино. От вокалните примери са записани 8 групови и 6 солови изпълнения, реализирани по време на службите в синагогата и в индивидуални срещи с респондентите. Соловите изпълнения са на С. Б., който до лятото на 2014 година изпълняваше длъжността хазан в синагогата, и на съпругата му Р. Б.

Посрещане на Шабат. Церемониите, съпровождащи Шабат, се изпълняват в момента на настъпване на астрономическия час (в петък привечер на залез слънце, точно упоменат в молитвеника и еврейския календар), както и на следващия ден, когато се прави „разделяне“ или т. нар. *авдала* (преминаване, излизане от празника). По време на шабатните служби песнопенията се изпълняват от всички присъстващи в унисон, като на отделни моменти звучи единствено гласът на кантора или хазана.

Пееенето в унисон в синагогата най-вероятно е предопределено от религиозните еврейски предписания. В Талмуда женският глас е характеризирани като „гол“. Забраната за публични изяви на жени се свързва и с това, че мъжете не извличат удоволствие от времето, когато жената пее. Затова те пеят само в домашна обстановка – за децата си или когато оплакват мъртвите. Все пак на

жените е позволено да пеят в група, защото гласът се слива с другите и „трудно ще се различат, когато пеят заедно“⁷¹.

На въпроса „Кой е автор на песнопенията?“ – информаторите отговарят, че нямат спомен за това. Участниците в службите не са нотно грамотни. По-запознатите от тях допълват, че създаването на мелодиите е дело на хазана или друго религиозно лице (кантор), което притежава качества за съчиняване на музика. Песнопенията са изградени върху религиозни текстове, които хазанът чете в синагогата. За службите пловдивските евреи използват молитвеника „Сидур Бет Ицхак“⁷². Респондентите споделят, че заучаването на песните е част от обучението им в Еврейското училище. В миналото в службите участва и хор, съставен от хористи на Еврейско певческо дружество и дейци от Музикално дружество „Давид“ гр. Пловдив, но по време на проучването не успях да документирам подобни изпълнения.

Религиозните химни за Шабат се изпълняват винаги в определен ред. Празничната петъчна служба се открива с химна „Мизмор ле Давид“ – Давидовите псалми. Това песнопение се изпълнява и по други поводи, като се явява в началото или в края на службата. Тонът и темпото се задават от хазана (Виж Пример № 14).

Пример № 14. „Мизмор ле Давид“ („Давидовите псалми“)

На Шабат в синагогата

Миз - мор ле Да - вид а - ву ла - до - най, а - ву ла - до - най бней е - лим е - лим,

а - ву ла - до - най ке - вод ва - оз а - ву ла - до - най ке - вод ше - мо

иш - та - ха - ву ла - до - най бе - ад - рат ко - деи. а - до - най ие - ва - рех ет а - мо ве - ша - лом.

Зап. З. М., м. септември 2012 г., Синагога „Цион“ гр. Пловдив, личен архив.

⁷¹ <http://www.jewinthecity.com/2010/07/why-do-orthodox-jews-consider-a-womans-singing-voice-immodest/> (посетен юни-юли 2012).

⁷² За преводите на текстовете на песните от иврит и ладино благодаря на изпълняващия длъжността хазан по време на теренното проучване С. Б. и съпругата му Р. Б., понастоящем на 94 години. Част от преводите са от молитвеника, използван в пловдивската синагога „Цион“.

След няколко встъпителни молитви, почти без пауза, службата продължава с „възхвала за Шабат“. Символично „СЪБОТА“-та (Съботният ден Шабат) е в ролята на многоочаквана пременена булка, а песнопението олицетворява тържественото ѝ посрещане. С поглед, обърнат към входната врата, всички присъстващи я призовават: „Ела, булке, ела, булке, Шабатна царица...“, „Заповядай, булке, заповядай да посрещнем празника!“. Песента започва с рефрен. Ритъмът на стиха често не съвпада с този на мелодията (Виж Пример № 15).

Пример № 15. „Леха доди“ („Ела, мили мой“)
На Шабат в синагогата

6
Ле - ха, до - ди до - ди, ле - ха до-ди лик рат_ ка - ла, пе -

11
не ша-бат не ка - бе - ла, ле - ха, до-ди лик рат_ ка - ла, пе - не ша-бат не ка - бе -

16
ла. ша - мор ве-за-хор бе-ди - бур е - хад и-шми-а-ну ел а - ме - ю-хад а-до-

21
най е - хад у - шмо е - хад ле-шем ул-ти-фе-рет ве-ли-ти - ла. Ле - ха, до -

25
ди до - ди, ле ха до-ди лик рат_ ка - ла, пе - не ша-бат не-ка - бе -

ла, ле - ха, до-ди лик рат_ ка - ла, пе - не ша-бат не ка - бе - ла

„... Ела, мили мой, да посрещнем Шабат, нашата брачна невеста.
Господ ни е заповядал да си спомняме и спазваме съботния ден...”

Зап. З. М., м. септември 2012 г., Синагога „Цион“ гр. Пловдив, личен архив.

Тържественото настроение за „посрещане на булката“ се запазва и в следващия пример (Виж Пример № 16).

Пример № 16. „Веию лемшиша“ („Ония, които те тъпчеха“)

На Шабат в синагогата

Вей-ю лим-ши-са шо-са-их ве-ра-ха-ку кол ме-ва ла-их я-сис а-ла-их

6 е - ло-а - их ким-сос ха-тан ал-ка-ла, я - мин ус-мол тиф-ро-ци

11 вет а-до-най таа-ри-ци, ал яд иш-бен-пар-ци ве-ни-сме ха-ве-

16 на - ги-ла. бой бе-ша-лом а - те-рет баа-ла гам бе-ри-на бе-сим-ха ув-цаа-ла,

Зап. З. М., м. септември 2012 г., Синагога „Цион“ гр. Пловдив, личен архив.

След песнопението хазанът изпълнява кадиш⁷³. За целта на службата задължително трябва да присъстват 10 души възрастни евреи⁷⁴. Когато в синагогата не могат да се съберат необходимият брой мъже, този ритуал не се изпълнява. Песнопенията и молитвите по време на Шабатния ритуал се редуват, когато четенето на хазана се прекъсва от няколко тактово музикално построение: „Кой е като тебе, Господи, който правиш чудеса?“⁷⁵ (Виж Пример № 17).

Пример № 17. „Ми хамоха“ („Кой е като тебе, Господи“)

На Шабат в синагогата

5 Ми ха-мо - ха баелим а - до-най ми ка-мо - ха нее - дар ба -

ко - деш но - ра-теи - лот о - се фе - ле,

rit.

Зап. З. М., м. септември 2012 г., Синагога „Цион“ гр. Пловдив, личен архив.

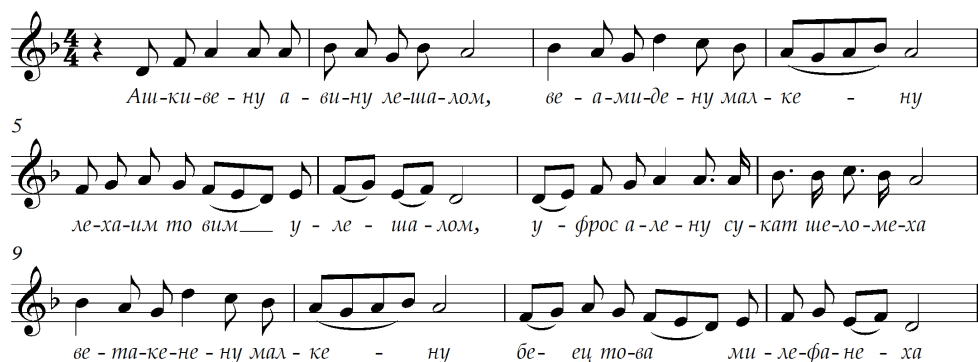
⁷³ По време на шабатната молитва има текст, който се повтаря няколкократно – това е възхвала към Всевишния.

⁷⁴ За възрастен се смята всеки евреин, навършил религиозно пълнолетие – 13-годишна възраст. Условието да присъстват десет души мъже е израз на „Молитвения кворум“.

⁷⁵ Този възглас прозвучава в службата за Рош Ашана (Еврейската Нова година), Йом Кипур (Денят на Великата прошка) и Ханука (Празник на Светлината).

Следващото песнопение в шабатната церемония се състои от няколко мелодични построения, които се явяват варианти на първия шесттактов модел. Моделите внасят ритмични, мелодични и структурни промени върху първоначалното построение. Наблюдава се известна стабилност по отношение на мелодика и ритмика във встъпителните и завършващите тактове, което спомага първоначалният модел да остане разпознаваем. Изложението на стиха не може да бъде подредено в стихотворна форма. Всеки стих е изграден от различен брой срички, което налага и промени в мелодията и в големината на построенията. Моделът „а“ се състои от шест такта, а неговите варианти са: а1 – 6 т.; а2 – 8 т.; а3 – 7 т.; а4 – 6 т.; а5 – 5 т. В песнопението „Ашкивену авину ле шалом“ („Господи, Боже наш“) е налице един от най-съществените белези на устно предаваната музика – изменчивост, вариантност (Виж Пример № 18).

Пример № 18. „Ашкивену авину ле шалом“ („Господи, Боже наш“)
На Шабат в синагогата



Зап. З. М., м. септември 2012 г., Синагога „Цион“ гр. Пловдив, личен архив.

В следващото песнопение се наблюдава повторение на последните срички на всеки стих, които стават първи за новия стихо-мелодичен ред (Виж Пример № 19). Подобна организация на стихосложението можем да открием и в някои примери от българския фолклор, като например:

„... Дафино, ф село е турчин допаднал,
допаднал, да сбира моми жътварки,
жътварки, всичките моми ще идат...“⁷⁶

⁷⁶ Зап. З. М., изп. Величка Тъканова, 67 г. с. Брестник, обл. Пловдивска, 1999 г., личен архив. Песента е под № 77 в ДР „Днешното състояние на музикално-песенният фолклор в село Брестник“, 2001 г., автор Зоя Микова, АМТИИ – гр. Пловдив

Пример № 19. „Игдал елоим хай“ („Тринадесетте начала“)
На Шабат в синагогата

Иг-дал ел-о-им хай ве-и-ца-бах, ним-ца ве-ен ет ел ме-ци-у-то, е-хад ве-ен я-хид

6 ке-и-ху-до, не-лам ве-гам ен соф ле-ах-ду-то, ле-ах-ду-то, ен ло де-мут а-гуф,

11 ве-ен-о гуф, ло на-а-рох е-лав ке-ду-ша то, кад-мон-ле-хол да-вар а-шер нив-ра,

16 ри-шон ве-ен ре-шит ле-ри-ша-то, ле-ри-ша-то, ба-рух а-де ал-шем те-ил-а-то.

Зап. З. М., м. септември 2012 г., Синагога „Цион“ гр. Пловдив, личен архив.

В края на службата всички изпълняват популярната сред евреите „Шалом алейхем“ („Мир вам“). Песнопението веднага прави впечатление с ладовата си организация и с наличието на увеличена секунда в звукореда. В текста и мелодията откриваме буквално повторение, което музикалният анализ определя като „рефрен“, но в настоящия пример повторението не изпълнява тази функция (Виж Пример № 20).

Пример № 20. „Шалом алейхем“ („Мир вам“)
Популярна еврейска песен

Ша-лом а-ле-хем ма-ла-хей а-ша-лом, ма-ла-хей е - хон, ми - ме-лех

6 ма-ла-хей а-ме-ла хим а ка-дош ба-ру - ху. Ша-лом а-ле-хем ма-ла-хей а-ша-лом,

11 ма - ла - хей е - хон, ми - ме - лех

14 ма - ла - хей а - ме - ла хим а ка - дош ба - ру - ху.

Зап. З. М., м. септември 2012 г., Синагога „Цион“ гр. Пловдив, личен архив.

След изпълнението на песента ръководещият службата благославя виното и поздравява богомолците с думите „Шабат шалом“. Прието е всеки да се поздравява с присъстващите, като това става с ръкостискане и поздрав.

В обобщение за вокалните примери, които съпровождат религиозната служба за посрещането на Шабат, можем да открием няколко общи черти. Песнопенията се изпълняват от всички присъстващи – мъже и жени, които музичират в унисон. Мелодиите звучат предимно в шрих *non legato*, но се срещат и ритмични модели изпълнени в *legato*. Това до известна степен носи тържественост и приповдигнато настроение. В песните най-често се среща четириверменният метрум, налице е и разнообразие в ритъма, изразено чрез различни модели, които могат да бъдат разглеждани като вторичен тип ритмообразуване (Джуджев 1975:475). Ритъмът на стиха често не съвпада с този на мелодията и това налага структурни промени върху формата на някои построения. Песнопенията имат широк тонов обем – от интервал м. 6, ч. 8 или ч. 8+3. В излагането на мелодичната линия преобладава постепенното движение (Виж Пример № 18). Срещат се и модели, които се пренасят секвенционно възходящо или низходящо (Виж Пример № 14). Скоковете в мелодията обикновено са с големина от интервал терца, кварта, квинта и по-рядко секста (Виж Пример № 15). В примерите за Шабат доминират натурален мажорен и минорен лад.

Подобни белези откриваме и в другите религиозни песни и химни, които се изпълняват по време на различни еврейски празнични служби. Хазанът (С. Б.), който изпълнява част от песнопенията, твърди, че песента „Ромему Адонай елейну“ („Възвеличайте Господа“) е създадена от неговия баща и той я изпълнява многократно. Тази песен звучи по време на всички служби в синагогата. Не става ясно дали тя е задължителна част от ритуалите и молитвите, или е включена по желание на водещия службата. От края на 2014 г. религиозните служби в пловдивската синагога се ръководят от Ш. Б., но нямам наблюдения дали песнопението „Ромему Адонай елейну“ продължава да се изпълнява от него (Виж Пример № 21).

В тази група на религиозни песнопения и химни попадат песни за Ханука, които също съпровождат различни моменти. Един от тях е ритуалът със запалване на *шамаша*⁷⁷. Примерът „Анерот алалу“ („Запалваме свещите“) (Виж Пример № 22) се изпълнява солово от ръководещия службата при запалване на шамаша. При запалване на всяка от осемте свещи за отделните дни от празника звучи песента „Ханукия“ („Ханукия“) (Виж Пример № 23). Респондентите

⁷⁷ Помощната свещ от Ханукията. Ханукия е Празничен свещник за Празника на Светлината – Ханука, изработен най-често от благороден метал. Свещникът има девет гнезда – по една за всяка от осемте празнични дни, а деветата е за шамаша – помощната свещ, с която се запалват другите.

споделят, че тя е по-скоро за дома, а задължително в синагогата всички израилтяни изпълняват песента „Маоз Цур“ („Крепост моя“) (Виж Пример № 24).

Пример № 21. „Ромеу Адонай елейну“ („Възвеличайте Господа“)

Еврейска синагогална песен

Ром-ме-му а-до най е-ло - е - ну вей-шта-ха - ву ле а - дом раг-лав ка-
 6 дош ка - дош у ен ка-дош ки а - до най
 9 киен бил те - ха веен - цур ки е ло е ну

Зап. З. М., изп. Самуел Бенун 93 г., м. септември 2012 г., гр. Пловдив, личен архив.

Пример № 22. „Анерот алалу“ („Запалваме свещите“)

При запалване на шамаша за Ханука в синагогата

А - не - рот а - ла - лу а - ну мад-ли-ким ал а - не - сим
 6 ве-ал а-гу-рот ве-ал а-ниф-ла-от, ше-не-си-та леа-во-те-ну, ба - я - мим
 11 а - ем, без - на - мим а - зе, ал я - дей,
 15 ко - а - не - ха, а - ке - до - шим, а - ке - до - шим.

Зап. З. М., изп. Самуел Бенун 93 г., 27 ноември 2013 г., гр. Пловдив, личен архив.

Пример № 23. „Ханукия“ („Ханукия“)

При запалване на всяка свещ за Ханука

Ха - ну-ки - я, Ха - ну-ки - я, са - при на - ли ма - а - си - я лиф

ней ша-нот, ша - нот ра - бим_ бау йе-ва-ним. А - а - а - а ца - раг до-ла, ца -

раг до-ла, ай-та шам. А - а - а - а ца - раг до-ла, ца - раг до-ла, ай-та шам.

Зап. З. М., изп. Ребека Бенун 93 г., м. юли 2013 г., гр. Пловдив, личен архив.

Пример № 24. „Маоз цур“ („Крепост моя“)

Синагогална песен за Ханука

Ма-оз цур йе - шу-а-ти ле - ха на-е ле - ша-бе-ах. Ле - ет та-хин мат беах

ми цар а мит - бе - ах. Аз ег - мор бе

шир миз-мор Ха - ну - кат а - маз - бе - ах. маз - бе - ах.

Зап. З. М., м. 27 ноември 2013 г., Синагога „Цион“ гр. Пловдив, личен архив.

Тези песнопения, подобно на по-горе представените за посрещането на Шабат, правят впечатление преди всичко с широк тонов обем и с наличие на миноро-мажорна организация, усложнен ритъм, както и квартово-квинтови скокове в мелодичното развитие.

Един от най-ярките примери за централното място, което заема музиката в синагогата, е службата за посрещане на еврейската Нова година Рош А Шана през месец Тишри. Най-важният ритуал, който евреите стриктно спазват, е да чуят звука на **шофара**. Шофарът е традиционен инструмент – боен рог, с който в миналото се известява началото на войни или важни събития. Понастоящем шофарът се използва в синагогата и за него има специални изисквания. Той може да се изработи от рог на овен или дива коза, но в никакъв случай от рог на бик или крава, за да не се възобновява спомена за греха на Златния телец.

„... Шофарът, който се използва на Рош Ашана, трябва да бъде извит рог на овен, по-дълъг от четири инча. Позволено е да се използва шофар от животно, което не е ритуално заклано...” (Шана Това, ЦИДС:23) (Виж Снимки № 16 и № 17).

Ритуалът със звука на шофар се изпълнява след като приключи четенето на Свещената Торà или едновременно с четенето на частите ѝ. Свирещият на шофар произнася две молитви (благословии), а след изричането им мълчанието за всички присъстващи е задължително. На шофар свирят най-често мъже, но е възможно и жени, а също и поотраснали деца. Задължително условие, за да започне обучението им за ритуала, е те самите да са чували звука на рога. В пловдивската синагога тази функция се изпълнява от мъж, който не е музикално образован. Ето какво научаваме за момента на прозвучаването на шофара от Норман Соломон: „... Най-забележителното събитие на деня е звукът на шофар или овчи рог на интервали по време на службата. С такъв инструмент не се свири лесно поради неправилният му канал и отвор...” (Соломон 2003:106-107).



Снимка № 16



Снимка № 17

Шофари с различни форми и дължини (Източник: Интернет)

Задължително е да се чуят поне девет звука от изпълнението на шофар. Звуковете са разделени в три групи, като всяка от тях има своя символика, свързана с празника:

I група носи името **Текиа** и представлява един продължителен, ясен звук, който символизира „Коронацията на Царя”. На Рош Ашана евреите „Коронясват Господ” за свой цар.

II група звукове се наричат **Шеварим**. Това са три средни „стенещи звука”. Тази група изразява стенанията на хората в момента, в който душите им са застанали пред Господ, за да направят равностойност на изминалите дни. Тези звукове се свързват с надеждата и копнежа на хората да постигнат в Новата година повече от мечтите си, да реализират това, което желаят.

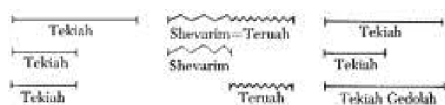
В III група звуковете са обединени под общото име **Теруа** и са девет бързи звука в кратка последователност. Асоциират се с будилник, който има за цел да „пробуди хората от техния „духовен сън“ (Шана Това ЦИДС:15-17).

Интересно е и това, че тези три групи звукове се редуват няколко пъти в следната последователност⁷⁸ (Виж Пример № 25):

Пример № 25. Шофар – Рош А Шана – Еврейската нова година



Текиа, Шеварим, Теруа, Текиа
 Текиа, Шеварим, Текиа
 Текиа, Теруа, Текиа



Зап. З. М., м. м.септември 2012 г., Синагога „Цион“ гр. Пловдив, личен архив.

В средата на изминалия XX век у нас звукозапис на шофар прави Николай Кауфман. Авторът публикува материали по темата в „Еврейският музикален инструмент шофар в богослужебната практика на българските евреи“ (Кауфман 1961:253-259). Около половин век по-късно имах възможността да присъствам през три поредни години (2011, 2012, 2013) в пловдивската синагога „Цион“. По време на службата за Рош А Шана се изпълняват и песнопенията „Ромему адонай елоену“ и „Мизмор ле Давид“, като първото звучи солово, а второто е общото изпълнение на тържествените Давидови псалми, с което започва и завършва празничната литургия.

Според Елена Огнянова в миналото на Рош А Шана евреите изпълняват следната песен:

„... Равинът каза да сме весели.
 Да ядем месо и пием вино,
 да ядем месо и пием вино,
 да сме весели да прогоним злото...” (Огнянова 2002:142)

⁷⁸ <https://musicofthebible.wordpress.com/> – посетен м. март 2021 г.

Тази песен обаче е приложена от Николай Кауфман в материала му „Еврейските песни на майка ми” с уточнението, че вокалният пример е неразделна част от празника Рош А Шана и се изпълнявала само от мъже, които стоят един срещу друг (Кауфман 1990:43). Сефарадските евреи в Пловдив не познават и не използват примера за Рош А Шана.

Към групата на религиозните песнопения принадлежи и една „забравена“ според респондентите Пасхална припевка. Примерът „Хаг гадя дезабин“ („Баща ми ми купи козел“) някои от тях определиха като религиозна, а други като популярна народна песен. С нея обикновено в миналото е завършвал Пасхалният седе⁷⁹. Текстът на песента е дело на неизвестен автор и е написан на арамейски език, като се предполага, че навлизането ѝ в Пасхалния ред е наложено след първото публикуване на примера в Прага през 1590 г. Вокалният образец има развлекателен и назидателен характер най-вече за децата. Според някои изследователи чрез различните герои в песента се разкрива историческата съдба на еврейския народ, т.е. в ролята на Козела е еврейският народ, Бащата е Господ Бог, двата зуза – Мойсей и Аарон и т.н. Сред интервюираните представители на пловдивските евреи, спомени за примера имаха единствено най-възрастните респонденти. В документираната мелодия на песента и посочения от респондентите текст не е налична синкретичната връзка между двата компонента. По време на теренните записи изпълнителите използват думи на ладино или сричката „на“. Разминаването и несъответствието между текст и мелодия вероятно се дължи на това, че песента „Баща ми ми купи козел“ е изпълнявана от пловдивските евреи на разговорния им език – ладино. Вероятно информаторите съхраняват непълен спомен за мелодичния модел, който рано е излязъл от музикалната практика на общността и понастоящем се преплита с други мелодии. Допускам, че е възможно причините за това да се коренят и в настъпилите промени, които се открииха сред групата на големите религиозни практики.

„... Баща ми ми купи козел,
два цели зуза платил,
козел, козел, козел,
недълго живял козелът мой,
гризна го котище зло,
Припев: Баща ми го купил,
два цели зуза платил,
козел, козел....”⁸⁰

⁷⁹ Виж Пасхальная агада. с. 79.

⁸⁰ Преводът на текста от руски език е мой. Песента е отпечатана в „Хаг Песах Самеах“, ОБЕ „Шалом“.

В няколко публикации Н. Кауфман прави характеристика на сефарадските народни песни по различни показатели. Авторът дава информация за начина на изпълнение – солово или групово и в съпровод на дайре. Неговата теза, че при евреите „... инструменталната музика е непозната в практиката, в обредния живот...” (Кауфман 1995:17), се потвърди и в хода на моите теренни наблюдения. От еврейския етнос успях да запиша две инструментални изпълнения, свързани с празника Пурим. Респондентите уточняват, че тези примери не са част от практиката на сефарадските евреи, а са свързани с танцувалната традиция на ашкеназите. Доказателство за това е и фактът, че инструменталните мелодии бяха изпълнени от гостуващ за празника състав, който е с ашкеназки произход. Това е още една причина тези мелодии да не бъдат приложени и разглеждани в това изследване, защото не са част от местната еврейска традиция.

В материалите си Н. Кауфман очертава три типа сефарадски народни песни и описва техни отличителни белези:

- *Романцero (Романси)* – солови песни, които се изпълняват в свободно темпо по време на къщен труд, приспиване на деца и за гости.
- *Кантикас* – песни, свързани с различните празници. Изпълняват се групово, със съпровод на дайре, обикновено в бързо темпо и в различни размери.
- *Коплас де Пурим* – протяжни песни, близки до оплакванията, пряко свързани с празничната вечеря на празника Пурим.

Авторът посочва и още едно делене във вокалния сефарадски репертоар – той пише за т. нар. „класова разлика”. По-бедните слоеве от населението са носители на старинните обредни песни Кантикас, Коплас де Пурим, оплаквателни песни и др., а в репертоара на интелигенцията и на богатите преобладават романцero (романси). Именно тази класова разлика се открива в песните на богатото еврейско население, което живее преди всичко в градовете. Това позволява бързо да се усвояват новите модерни и любовни шлагерни песни, които са по-близки до европейската градска песен и са широко популярни през 20–30-те години на XX век.

Влиянието между балканските народи е анализирано от Сузана Вейх-Шахак, която изследва примери от различни еврейски общности по света. Тя прави записи сред българските евреи, изселници в Израел през 70-те, а през 90-те години на XX век провежда няколко експедиции в България (1993, 1995) и в страните от Балканския полуостров, в които има компактни групи от шпаньолски евреи. Днес материалите и звукозаписите, направени от нея, се съхраняват в Израел и представляват богата база данни от фолклора не само на българските, но и на балканските евреи. Сузана Вейх-Шахак продължава да записва изселници от всички балкански страни, които се заселват отново в родината си

Израел. Пример за това е сборникът „Mazaltov's repertoire of songs”, публикуван в Ерусалим през 1982 г. Изпълнителката Матилда Лазар (Мазалто) е родена в България и е преселена в Яфо, Израел (Виж Пример № 26).

Пример № 26



Зап. Сузана Вейх-Шахак, изп. Матилда Лазар

За еврейския карнавал и пуримския фолклор Исак Москона посочва, че репертоарът нараства и се обогатява през вековете, като в България има запазени над тридесет такива песни⁸¹ (Москона 1972:195). В неговите публикации откриваме и текста на една песен за празника.

„... Ампеса ремод а контар,
еста гранде история,
мета ел тино но кон мал,
ин иста мемория....”

„... Да започнем да разказваме
за това голямо събитие.
Не е трудно паметта ми
да припомни тази мемория...”⁸²

Според Н. Кауфман, песните за Пурим се отличават по звучене от „... обикновените танцови, любовни и други песни ... При тях преобладава епично-разказвателният тон ... тези песни звучат като един самостоятелен клон на еврейската песен...” (Кауфман 1985:136) и са изградени върху библейски текстове, легенди и предания, които са част от историята на евреите⁸³ (Виж Пример № 27, зап. Н. Кауфман).

⁸¹ Москона, И. (1972:195) посочва, че 12 песни са отпечатани в книжката „Комплас де Пурим” – първо издание от 1831 г. в Солун, второ издание – 1861 г. в Белград, трето издание – във Висна през 1887 г.

⁸² Превод на текста от ладино е направен от Р. Б. и С. Б. По време на записа те са на 94 г. Въпреки достойната си възраст от почти век, нито един от моите възрастни респонденти не си спомни този текст. От материалите на Исак Москона не става ясно в коя част на България и сред коя еврейска общност е записана тази песен.

⁸³ Кауфман, Николай. Песенният фолклор на българските евреи в миналото. В: Годишник на евреите в България, год. XX, 1985:137, пример 22.

Пример № 27



По време на преките ми наблюдения и участие в еврейския празник Пурим имах възможност да запиша вокални примери, съпровождащи празника. Популярната песен за Пурим сред пловдивските евреи се изпълнява от всички присъстващи. Състои се от куплет и припев, по време на който изпълнителите вдигат шум с кречетала, пляскат с ръце и тропат с крака, за да заглушат името на злосторника Аман (Виж Пример № 28).

Пример № 28. „Хаг Пурим“ („Весел Пурим“) На Пурим



Зап. З. М., ОБЕ Шалом, м. февруари 2012 г., гр. Пловдив, личен архив.

Видно е, че тази песен не носи посочените от Н. Кауфман специфични белези на „Коплас де Пурим“ и има по-скоро танцувален и развлекателен характер. Мелодията е разпространена сред еврейските общности по цял свят и най-вероятно добива популярност благодарение на медиите и високите технологии. Сред представителите на общността няма спомен за това дали този пример е нововъведение или винаги е бил част от празника.

По-възрастните респонденти си спомнят и друга песен, която се изпълнява по време на обхожданията на домовете – „Амцила квар“ („Звънчето на Пурим“) (посочена по-горе като Пример № 1). И двете песни свързани с празника

Пурим, документирани от пловдивските евреи, не носят белезите описани от Н. Кауфман, вероятно защото не са свързани с празничната вечеря, а с веселието след това.

В други публикации, чрез примери от балканския градския фолклор, Н. Кауфман „... загатва за известна близост и то в отделни случаи...” между репертоара на евреите и народите от полуострова (Кауфман 1995:13). Според него като свързващо звено в песните се изявява мелодията, най-вече в лиричната и любовна градска песен от края на XIX и началото на XX век. Процесът на взаимовлияние между еврейски сефарадски песни и балкански градски песни Н. Кауфман определя като двустранен, изразен в непрекъснатата размяна на интонации. Такъв обмен се наблюдава в български, гръцки, албански оплаквания и в някои оплаквателни примери на евреите. Въпреки това, съпоставяйки български и еврейски песни на сефаради, авторът посочва, че „... Евреите често ползват готова българска мелодия, за да изградят върху нея свой текст...” (Кауфман 2000:194).

Според Н. Кауфман наличието на турски интонации в еврейските песни, употребата на увеличена секунда, макам хиджас и деветвременно неравноделен метрум най-вероятно са заимствани от турски или цигански музиканти и се откриват преди всичко в „... танцовите песни, любовните, в лиричните и в някои балади...” (Кауфман 2000:189). Тук се открива известно разминаване с написаното от автора по въпроса за фолклора на евреите. Н. Кауфман изказва предположението, че върху еврейските образци е наложена една консервация, подобно на фолклора на малоазийските българи и българите от Бесарабия и Таврия. Така например в материала „Евреите и балканската градска песен“ авторът припомня, че употребата на макам „хиджас“ в мелодиката е позната още на маврите и е възможно той да е привнесен в българската и балканската музика под влияние на сефарадските евреи, дошли от Иберийския полуостров (Кауфман 1995). Именно доминацията им по тези земи и самостоятелният (независим) начин на живот в „затворените“ еврейски квартали според автора са предпоставка за съхранението на най-много образци на „... старинните песни от различни жанрове...”, които са използвани от сефарадите⁸⁴ (Кауфман 2000:184).

Сравнявайки български и еврейски сватбени песни, Н. Кауфман посочва, че съществува близост единствено в моментите на изпълнение, както и че при двата етноса има „пълно покритие” на обредния цикъл песни. Сватбени песни от шпаньолските евреи в България са съхранени приблизително до средата на

⁸⁴ Н. Кауфман документира вокални образци преди всичко от български евреи, които живеят в софийския квартал Ючбунар. И до днес най-голямата еврейска общност у нас се намира в столицата.

XX век и единствено у нас те са толкова разнообразни. Фолклористът пояснява, че по отношение на текст, мелодика, структура и форма и т.н., сватбените песни на сефарадите са различни от тези на българите. Н. Кауфман посочва, че различията по някои показатели, като тържествено звучене, радост и оптимизъм в текстовете и мелодиката са съществени и доказват, че еврейските сватбени песни не са създадени на Балканския полуостров, а са „привнесени”, т.е. че евреите „... не ги усвояват от народи, с които живеят вече пет столетия...” (Кауфман 2000:183).

От семейните обреди на пловдивските евреите успях да запиша само една песен, която респондентите определят като сватбена („Естас казас“ – „Тези къщи високи“). Песента се изпълнява групово от жени по време на сватбеното тържество. Прави впечатление метроритмичната организация на мелодията в популярния за Балканите четириделен деветвременен метрум с тривременна група в последния дял (Виж Пример № 29).

Пример № 29. „Естас казас“ („Тези къщи високи“)

Еврейска сватбена песен

Ес-тас ка-зас тан-ер-мо зас, па-ра ке бай-лен лас-но-вяс,
 5 ес-та си о-грас, па-ра ке бай-
 8 лен лас-но-вяс, ес-та си о-грас.

Зап. З. М., изп. Ребека Бенун 93 г., Дейзи Паси, м. май 2012 г., гр. Пловдив, личен архив.

Примерът „Естас казас“ („Тези къщи“) и хумористичната „Ла визина Сапатета“ („Комшийката Сапатета“) показват най-голяма интонационна близост с примери от българската и балканска музика. Твърде вероятно е, подобно на популярната „Uskudara giden iken“ (посочена от Р. Кацарова), разпространена сред евреите като „Цуре“ и позната сред всички балкански народи, тези песни да имат обща мелодия и мелодични варианти, но различен текст в различните народности.

От направеното изложение за песните от еврейската общност можем да обобщим, че преобладават мелодии в четиривременен метрум, с усложнен ритъм, широк тонов обем – от интервал ч. 5 до ч. 8 или ч. 8+3. По отношение на

ладовата организация по-често се срещат натуралният вид на мажорния и минорния лад. В изграждането на мелодичната линия откриваме постепенно движение, секвенционно пренасяне на модели и скокове на интервал – терца, кварта, квинта, по-рядко на интервал секста. От наличните примери става известно, че пловдивските евреи са познавали и използвали деветвременния неравноделен четириделен метрум с тривременна група на четвърти дял, както и са познавали звукореди с наличие на увеличена секунда. Що се касае до стихосложението, следва да споменем, че сложността и спецификите на еврейския език иврит затрудняват фиксирането на събрания материал към определени модели в организация на стиховите редици. Изключения правят няколко песни (записани на разговорния ладино), за които стана известно, че имат и най-голяма интонационна близост с примери от балканската и българската музика.

Сред турската общност също се откриха използвани и неизползвани песни (активни и неактивни). Един от най-често изпълняваните примери, който задължително присъства по време на сватбата, е „Юксек, юксек“ („По високи върхове“). Песента звучи по време на ритуала „къна геджеси“ и на извеждане „за разплакване на булката“ (Виж Пример № 30). Музикалното построение прави впечатление със структурата и формата си. Всеки стихомелодичен ред е изграден от по четири такта, които се повтарят дословно, което задава съразмерност и симетрия във формата на песента.

Както беше споменато по-напред в текста, тази песен масово се използва и в сватбените практики на ромската етническа общност. Това се потвърди от четирима представители на групата, които изпълниха примера.

Пример № 30. „Юксек, юксек“ („По високи върхове“)

Турска сватбена песен – за разплакване на булката на къна геджеси

Юк - сек, юк-сек, те - пе - ле - ре, ев кур-ма- сън - лар.

5

аш - рѳ, аш - рѳ мем - ле - ке - те къз вер-ме - син - лер.

Зап. З. М., изп. Медрие Бекирефендиева 56 г., Бедрие Кюлджю 49 г., Ахмед Юсеин 35 г., Сандо Ангелов 36 г., Нейдин Исмаил 45 г., Никола Маринов 35 г., 2013, 2014 г., гр. Пловдив, личен архив.

За това, че песента „Юксек, юксек“ е широко разпространена сред турската и мюсюлманската общност в България, свидетелства и краткият сборник с вокални образци от български турци, чийто съставител е Ариф Рехбер. Посоченият пример от автора има известни отлики, които по-всяка вероятност се дължат на локалните варианти на песента. Ариф Рехбер не е фиксира в коя част на страната е документиран неговият пример (Rehber, 2006:52).

Друга група песни жените и мъжете от общността си припомниха, докато разказваха за Курбан и Рамазан Байрам. Припевките, които се използват за Байрамите, се наричат *маани*. Респондентите уточняват, че в миналото са се изпълнявали само от мъже и са съпровождали празничното сутрешно събуждане по време на поста оруч преди Рамазан Байрам, или от жени по време на Хъдърлез (Бейтуллов 1999:138). Музикалните построения са кратки – от по няколко такта (Виж Пример № 31).

Пример № 31. „Без гийме“ („Аз съм човек без късмет“)

На Байрам



Бе - яз гий-ме та - мър - лар се - ни йол-джу са - мър - лар.

Зап. З. М., изп. Медрие Бекирефендиева 56 г., м. юни 2014 г., гр. Пловдив, личен архив.

От респондентите тези примери са определени като благопожелания за всеки член от семейството. Според съдържанието на текста примерите се доближават по-скоро до наричанията на пръстени и китки, изпълнявани на Хъдърлез. Допреди няколко години събуждането за Байрамите се случва сред турските общности, намиращи се извън Пловдив (Кричим, Устина), но впоследствие тези практики са забранени.

Въпреки че песните не се използват днес, респондентите си припомниха два примера, които са свързани с наричането на пръстени и китки, провеждано на Хъдърлез (Виж Пример № 32).

В тези вокални образци, изпълнявани по време на моминското наричане, отново откриваме организация на стиха в седмосричен стих (4+3), подобно на споменатите по-горе български лазарски песни и на приведените примери за арменския Виджаг.

Пример № 32. „Кара, кара“ („Черни, черни казани“)

На Хъдърлез – Наричане на китки

Ка - ра, ка - ра, ка - зан - лар, ка - ра я - зъ я - зан - лар.

Джен - нет ю - зю гьор - ме - син, а - ра - мъ - зъ бо - зан - лар.

Същия основен стих от вида 4+3 откриваме в „Анам, анан“ („Аман, майко“), която респондентите определят като турска народна песен. В текста има рефрен, който се редува с основния стих и запазва зададения модел от седем срички (Виж Пример № 33).

Пример № 33. „Аман, анан“ („Аман, майко“)

Популярна турска народна песен

Бай-рам гел-ди не-и - ме, а- нам, а- нан га ри - бен,

кан дам - лар яр - е - ги - ме,

а - ман а - нан, га - ри - бен.

Основен стих: Бай рам гел ди не и ме

Рефрен: а ман, а нан, га ри бен

Основен стих: кан дам лар яр е ги ме

Рефрен: а ман, а нан, га ри бен.

Зап. З. М., изп. Медрие Бекирефендиева 56 г., Бедрие Кюлджю 49 г., м. юни 2014 г., гр. Пловдив, личен архив. (Песента е част от репертоара на популярната певица Кадрие Латифова)

В събрания материал откриваме различни слогови редици, като най-често се явява единадесетосричният стих, за който беше коментирано, че е по-широко застъпен в турската вокална музика.

От представителите на турския етнос успях да документирам примери на популярни мелодии, които са заучени по слухоподражателен път от различни

звуконосители и днес пряко участват в практиките им. По техни твърдения песните са част от репертоара на певицата Кадрие Латифова, позната сред турската и мюсюлманската общност като „Родопския славей“. В по-горе споменатият сборник на А. Рехбер също са представени вокални образци от популярната изпълнителка.

Най-голяма интонационна близост има в песента „Арда“ (Виж Пример № 34), чието първо прослушване буди асоциации с примери от българския фолклор. Свидетелство за прилика между вокалните образци на българските турци, населението на европейската част на Турция и на българите от Източна и Западна Тракия, откриваме в материала на М. Бейтуллов, който също цитира посочения пример (Бейтуллов 1999:142).

В песента „Арда“ откриваме наличие на седемвременен метрум с тривременна група на първия дял, но в музикалното пространство на Балканите са налични варианти на този пример в двувременен и четириременен метрум. Песента е изградена от четири мелодични редици, като първите две се повтарят дословно, а следващите са идентични, с изключение на каденциращия такт. Разликата се открива единствено по отношение на финалния тон на трета и четвърта мелодична редица. Запазването на стъпката на стиха (единадесетосричник) и формата създава у слушателя усещане за симетрия в изграждане на музикалното построение. Твърде възможно е тази песен също да е от тези, които са общи в музикалната практика на балканските народи, а всеки от тях е моделирал собствен вариант в зависимост от нуждите на своята общност.

Пример № 34. „Арда“ („Арда“)

Популярна турска песен

Ар - да бой - ла - ръ - на_ бен кен - дим гит - тим. Дал - га - лар_

7
вур - дук - ча_ кан тес - лим_ ет - тим,

11
дал - га - лар_ вур_ дук - ча_ кан тес - лим ет - тим.

Зап. З.М., изп. Медрие Бекирефендиева 56 г., Бедрие Кюлджю 49 г., м. юни 2014 г., гр. Пловдив, личен архив.

В обобщение на изложеното за вокални примери от турската общност откриваме наличие на неравноделния деветвременен метрум с тривременна група на четвърти дял, по два примера в седемвременен неравноделен метрум от вида 3+2+2 и простия двувременен метрум. Изключение се явява един пример, транскрибиран в размер 3/8. В метроритмичната организация се срещат ауттакове, синкопиран ритъм, паузи. Изграждането на мелодичната линия се случва по-често чрез постепенното движение по тоновете на звукореда на мелодията, а скоковете се простират до интервал кварта, квинта. Амбитусят на песните е разнообразен от интервал терца до чиста октава. В събраните образци са налични звукореди с увеличена секунда – интервал, който респондентите от общността определят като типичен за турската музика. В други примери откриваме промяна на II степен от звукореда (Виж Пример № 30 „Юксек, юксек“ – „По високи върхове“) или с три полутона (d-es-fis-g-a-b – Виж Пример № 33 „Анам, анан“ („Аман, майко“)). Що се касае до стиховата организация, най-често се явява единадесетосричният стих, а по-рядко в примерите са налични вметки или рефрени. Във връзка със структурата и формата на песните – преобладават двуредни и четириредни стихомузикални форми, които обикновено се състоят от равен брой тактове и създават симетрия в изграждането на синкретичните построения.

В първа глава на изследването беше коментирано, че единствено сред представителите на ромската общност се откриха два типа респонденти – на непрофесионални и професионални музиканти, което от своя страна предполага различни посоки в разговорите за музиката. Факт е обаче, че представителите на ромската общност, които не са ангажирани пряко с музиката, бяха ориентирани в музикалните си вкусове. Не такова беше мнението на професионалните музиканти, според които хората бързо променят предпочитанията си и се влияят от това, което се налага в масовото пространство.

От ромския етнос записах една песен, която се изпълнява по време на кърносване на булката и буквално дублира примера от представителите на турската общност („Юксек, юксек“ – „По високи върхове“, Пример № 30). За този момент от сватбения ритуал един от инструменталистите преразказва текста на песен за кърна: „... Да свири зурната, да пее оркестърът, на булката ще ударим кърната. **Чалсун даул, чалсун зурна...**“ (С.А., 36 г., 28.07.2014 г., гр. Пловдив, зап. З. М.). Друг от респондентите споделя, че моментът с поставяне на кърната е изключително важен, но в различните краища на страната се изпълняват различни песни: „... Ами тази „Юксек, юксек“ върви в Асеновград, върви към Хасково – Карамазъ гюл към Кърджали. Всеки град има различно парче ...

Тука за Пловдив такава традиционна мелодия ... по-новичките тея хващат ... Бериван например, Къна геджеси – на ръцете си направила къната, а натаък към Карнобат, към Айтос – Чал даул, зурна... даул...” (М. Ш., 47 г., 28.07.2014 г., гр. Пловдив, зап. З. М. Информаторът се самоопределя и самоназовава като „мелез“ – от ромско-турски брак).

Другите две песни, които документирах от общността, са популярните в цялата страна „Са е рома“, изпълнявана на Едерлези, и „Джелем, джелем“, които в музикалната практика на ромите съществуват със своите локални, регионални и диалектни варианти.

На въпроса „*Коя песен съпровожда съответната практика?*“ респондентите от ромската общност отговарят: „... кой каквото харесва ... свирим турско, албанско...” (Н. М., 35 г., 28.07. 2014 г., гр. Пловдив, зап. З. М.).

Този отговор е свидетелство, че от всички представени етнически общности сред ромската група се говори основно за инструментална музика, а музикалният инструментален материал трудно може да бъде определен като ромска музикална култура. Изхождайки от знанията за способностите на ромския етнос да абсорбира стилистични и лексикални особености от музикалните и културни практики на народите, с които влиза в контакт, не можем да изкажем твърдение каква част от музикалния материал е създаден от и за нуждите на ромската етническа общност в Пловдив и каква част представлява заемка от музиката на други народи.

Именно защото градският живот позволява в битието ни да навлизат нови, модерни и други мелодии, един от цитираните респонденти споделя, че в Пловдив „... се хващат по-новичките...” мелодии.

Димитрина Кауфман също потвърждава това при представянето на инструменталната балканска градска музика, интерпретирана от ромския етнос (Кауфман, Д. 2000). Тя разглежда тематизма, който ромските музиканти пренасят и развиват, а също и начина, по който „вмъкват” своята инструментална мисъл в регионалните култури. Димитрина Кауфман ги определя като „консуматори и медиатори”, които непрекъснато „привнасят” и „отнасят”, променят структура, музикален език и т.н., „... моделират по цигански или създават матрици в стила на определения етнотип, но го „премелват” в своята... „мелница”...” (Кауфман 2000:70).

Циганските инструменталисти получават етикет на „балкански трубадури”, а родните и балкански изследователи са единодушни, че между чалгаджия, музикант професионалист и цигански инструменталист може да бъде поставен знак за равенство. Димитрина Кауфман сравнява ромските музиканти на Балканите с ашкеназките народни изпълнители на евреите – клезмерите. „... Подобно

на евреите в Източна Европа, циганските музиканти представляват онази брънка ... между свое и чуждо, между чужди култури...” (Кауфман, Д. 2000: 69).

Консолидирането на различни музикални култури много явно се разкрива в репертоара на ромските оркестри, който и в миналото, и сега е изключително пъстър. Димитрина Кауфман съобщава, че „новата” циганска музика, която звучи най-често в градовете преди и след Освобождението, е наситена с „арабски и друг тип” лексика, която циганите придобиват от различните етноси и народи, през които преминават, преди да се установят на Балканите, а по-късно я обогатяват при общуването със страните от полуострова, като са „преработили” всичко през призмата на своята „мелница”. „... Циганските изпълнители инструменталисти оформят своето лексикално богатство, натрупвайки нови и нови лексикални модели от чуждите етноси, до които се допират и които обслужват. Синтактичните им конструкции запазват циганските параметри, независимо дали интерпретират турски, български ... материал...” (Кауфман, Д. 2000:70). Авторът споменава, че хората от много балкански градове, в това число и пловдивското градско население, са сред консуматорите на т. нар. чалгия.

Днес ситуацията не е по-различна – ромските музиканти са едни от най-добрите инструменталисти и певци на балканска музика. В Пловдив и региона музикалните вкусове отново попадат под влияние на битието. Затова музикантите от общността споделят, че сред ромското население преобладава предпочитанието към турската и албанската музика.

Един от най-популярните инструменталисти в Пловдив от ромски произход споделя: „... За целия Пловдив певецът трябва да е турски. А има и цигани, дето си пеят на цигански, например ние като дойдем да свирим, нямаме турски (песни – б.а.), същите песни на цигански ги пее (певецът – б. а.)...” (П. И., 60 г., 21.07.2014 г. гр. Пловдив, зап. З. М.).

Свидетелство за това, че репертоарът за ромските празненства е променен, е следващото изказване на член на един от известните ромски оркестри в града. „... Преди на ромите, нашите едно време държаха винаги да е Джелъом, джелъом. Сега няма, всеки иска турско, братко, албанско иска, той въобще не знае какво е това албанско, само го е чул и ... Всеки ден нещо излиза...” (М. Ш., 47 г., 28.07.2014 г., гр. Пловдив, зап. З. М.)

Предпочитанията на населението се изразяват в търсената музика. Затова и оркестрите в ромските махали веднага се преориентират. Изпълнява се преди всичко „... Турска музика. Той сина има също с едни момчета от Хасково свират, турски оркестър – Тораман, тука Кемаллар, Максим, Джако, има момчета, които тука свират турска музика. Различни има, някои искат хора, някой иска албанско, някой турска песен и така...” (П. И., 60 г., 21.07.2014 г., гр. Пловдив, зап. З. М.).

Би могло да се предположи, че предпочитанията към турската музика са наложени вследствие на ислямизиране на ромското население в града. Свидетелство за това е отговорът на въпроса „В кои квартали основно свирят тези оркестри?“ (З.М.)

„... С. А.: Тука, в Столипиново...

Н. М.: В Шекер махала, в Аджисан махала ... Основно турско искат, турско, така 9/8 играят бавно с хорото, свирим и ромско върви, но основно турско искат, ние повече турски сватби свирим с нашия оркестър...“ (С. А., 36 г., и Н. М., 35 г., 28.07.2014 г., гр. Пловдив, зап. З.М.).

Промените, наложени в музикалните вкусове, на първо място респондентите отдават на медиите, комуникациите и технологиите.

„... Нямам нищо против ся самата младеж вече.. и младежта де да знам, аз мога да кажа от както тея интернет ги пуснаха ... ю туб, ви бокс, направо всичко са развали, тея сателити откакто излезнаха ... от тогава ... Днешната младеж предпочитат попфолка и албанското – нищо друго не искат.“ (М. Ш., 47 г., 28.07.2014 г., гр. Пловдив, зап. З. М., самоопределя се и се самоназовава като „мелез“ – от ромско-турски брак).

Бумът на попфолка рефлектира не само върху вкуса на общността, но и върху това, че оркестрите трябва да изработят, да подготвят голям и разнообразен материал, за да могат да бъдат ангажирани за изяви. Животът на ромските музиканти в Пловдив е организиран около заетостта на оркестрите. През лятото (юни – септември) се свири почти всеки ден, най-често на кръщенета, сватби, сюнети, Байрам и други празненства. През зимата оркестрите подготвят репертоара, подбират песни и инструментални мелодии, разучават нови, усъвършенстват стари. Музикалните вкусове се диктуват от пазара. Инструменталистите смятат, че владенето на разнообразен етнически музикален материал е предпоставка за ангажиране на оркестъра, както и за доброто му представяне и едновременно с това е своеобразна реклама сред обществото, изразена в бъдещи препоръки: „... Задължително трябва да ги знам, защото аз не знам какъв чорбаджия ще дойди – турчин, циганин, българин. Аз трябва да знам всичко. Затова зимата като репетирам аз репертоара си, го правя и турско, и циганско, и народно, и други...“ (М. Ш., 47 г., 28.07.2014 г., гр. Пловдив, зап. З. М., самоопределя се и се самоназовава като „мелез“ – от ромско-турски брак).

„... Ако поддържахме само народната музика – стоим вкъщи, ако не знаеш сръбско, гръцко, румънско, унгарско, викат, абе тоя не мой да свири – мани го. Ако си универсал – бате, заповядай ...

И. Г.: Няма държава на Балканския полуостров, където да се свири толкова разнообразно ...

П. И.: Ний сме най-отворени..“ (П. И., 60 г., 21.07.2014 г., гр. Пловдив, зап. З. М.).

Реалностите обаче са други. Поддържането и владенето на разнотничен музикален материал невинаги е гаранция за наемане на оркестъра. Ангажиментите на ромските оркестри са свити до минимум, а това е наложено от тенденцията все повече тържества да се провеждат с бързо набиращите актуалност дисководещи. Те разполагат с богат и разнообразен репертоар и са готови да отговорят на всяко желание на публиката си, нещо, което е трудно постижимо дори и в най-универсалните ромски оркестри.

„...В момента, направо ... всички музиканти сме в паника с тея Ди-джеи, защото каквото чуят отнякъде, и са го свалили и го пускат и (хората – б.а) викат, направи ми онова парче. На другия ден задължително трябва да съм го изкарал. ... Защото пускат няква глупост, казвам ти директно – глупост, и хората са хващат веднага, викат, направи ми това ... Това е, ако щеш...“ (М. Ш., 47 г., 28.07.2014 г., гр. Пловдив, зап. З. М., самоопределя се и се самоназовава като „мелез“ – от ромско-турски брак).

Според респондентите друга причина за редуциране на ангажиментите на оркестрите и промяна на репертоара е попфолк индустрията. Основна вина за това според ромските музиканти има димитровградската фирма „Пайнер“, която наложи посредственото музициране, а изпълнителите залагат преди всичко на външни качества. Респондентите определят представителите от попфолк гилдията като хора, които им „ядат от хляба, без да са го заслужили“.

Ще посоча два примера. Първият споделя П. И. след осемчасово свирене в района на Пловдив: „... вчера и ... беше с нас (не иска да записваме името на изпълнителката). Пет песни, братко, взема си парите – три бона, а ний цял оркестър, братко, не бяхме пазарени за толкова пари. Ей това е Пайнера...“ (П. И., 60 г., 21.07.2014 г., гр. Пловдив, зап. З. М.).

„... От къде излезнаха тея ... дет са вика, с извинение, хайде да не кажем лоша дума. Аз свиря, 12 човека ми е оркестърът, цяла сватба градска свира за 1500 лева. Дошъл ми някой, дето вчера са е качил на таблата, на сцената ... и за 2-3 парчета взема по 2000, по 3000 лева пари. Чакай бе... кой си ти бе? Аз свира там, за 5-6-7-10 часа са трепа да взема 70-80-100 лева. Ти идваш там за три песни, вземаш 3000 лева. Чакай, фолк звезда стана...“ (М. Ш., 47 г., 28.07.2014 г., гр. Пловдив, зап. З. М., самоопределя се и се самоназовава като „мелез“ – от ромско-турски брак).

Според ромските музиканти, които участват в тези разговори, комерсиализирането на всички сфери от съвременното ни битие води до разрушаване на правилата в обществото, налага нови ценности, пряко влияе и променя музикалните вкусове на тяхната публика.

Те с носталгия си спомнят за времената, когато са били по-търсени и популярни, а ангажиментите им се простирали не само извън границите на Пловдив и България, а по целия Балкански полуостров и в Европа. Независимо от това респондентите, които участват в теренното проучване, са сред онази група музиканти, които познават добре различните стилове не само в България, но и на Балканите.

Представителите от всички етнически общности потвърждават, че без българска музика, без хорò празникът им не може да се случи. Прави впечатление вълнението и тъгата, с които интервюираните от ромската общност говорят за българската народна музика.

„... Сега, само едно ще ти кажа, където и да отиваш – хорà, ръченица са свири. Това ни е традицията на нас. Това ни е нашо. Не може без това да мини сватба, това си е нашо. Останалото вече може да мини. А ритмите на кючеците си е едно и също, само мелодиите са различни. 9/8 и 4/4, само мелодиите са различни, ритмите са едни, а мелодиите различни. ... Сега пускам някой път Веселината (радиото) и почваме да си търсим нашата музика, отивам на сватба и какво слушам, слушам някъв глупак да ми разваля слуха ... да ми става главата (посочва, че го заболява – б.а.). Те гледат комерсиално, не гледат хубава музика да пускат...“ (П. И., 60 г., 21.07.2014 г., гр. Пловдив, зап. З. М.)

С това изказване П. И. припомня, че музиката е отражение на съвременното ни. Изместването на акцента от духовното към материалното е налице и се мултиплицира във всички сфери на човешката дейност.

Според Лозанка Пейчева за циганския етнос музиката е начин на живот. За общността тя е „... не само елемент от веселието и празника, но и език, памет, средство за самоидентификация и етническо оцеляване в чуждата среда...“ (Пейчева 1999б:64). Това твърдение не е абсолютно, защото ако ромите целят да се самоидентифицират и етнически да оцелеят в различната среда като малцинство, би следвало ревностно да съхраняват и интерпретират своята музика. Представеното изложение и документираните разкази на респонденти от ромската общност свидетелстват друго. В музикалните изяви на ромските оркестри това е много по-трудно постижимо, именно защото те са отражение на протичащите процеси в други сфери на битието: промяната на вероизповеданието постепенно довежда до промяна на самоидентификацията на групата от роми към турци; в употребата на езика – от ромски диалекти към турски, и в промяна на музикалните вкусове – от циганска към турско-албанска музика. Неправилно обаче би било разбирането за това, че използваната от тях музика, в която преобладават турско-албански и други интонации, би следвало да доказва нециганския, а представяния от тях турски произход.

За оркестрантите от ромската общност музиката е начин за физическо оцеляване и заявяване в обществото. Чрез музициране циганите музиканти затвърждават позициите си на „най-добри“ в интерпретиране на разнотнични образци, те са „... проводници на културен и музикален обмен и катализатори на интеграция между различни музикални традиции...“ (Пейчева 2008: 27). Всеки, който е общувал и е имал възможност да музицира с ромите, може да потвърди, че те успешно се вписват в локалното градско, национално, европейско и световно пространство и се ползват с *уважение и респект от колегите и слушателите нероми*.

Това поставя един важен въпрос: *Може ли да се говори за успешна интеграция на ромите в българското национално общество, постигната чрез музика?* Според Л. Пейчева понятията интеграция и асимилация (чрез музика – б.а.) са по-скоро неточни и подходящо би било да бъдат описани като „... споделена различност, двукултурност, симбиоза...“ (Пейчева 2008:476).

Циганите музиканти, които са позиционирани на границата между своята и чуждата култура, отдавна са „отворената врата“ на компактната етническа общност, през която, както бе коментирано в първа глава, „влизането на иноетничния“ се реализира много по-лесно. В този смисъл използването на индивидуални решения за всяко малцинство, в приобщаването му към общите национални интереси би било постижимо и посредством музиката, а по този начин биха се разчупили насадените с години стереотипи, които за ромската общност преобладават.

От изложението и от направения анализ в трета глава може да се обобщи, че днес етническите общности в Пловдив съхраняват и използват музика от различни жанрове и стилове. Сред вокалните примери, използвани от различните групи, се откриват няколко песни, между които има интонационно родство. Това позволява да бъде изказано предположение за съществуване на общи балкански музикални модели, които подобно на песента „Черни очи имаш, либе“ („Цуре“, „Uskudara giden iken“, „Ясен месец веч изгрява“) за определен период са активни по цялата територия на полуострова.

Всичко това свидетелства за перманентен процес на межкултурен обмен и наличие на сходства не само в традиционните практики, но и в музикалните култури на етническите общности в Пловдив.

От друга страна, единно е схващането сред представителите на малцинствата, че музиката и музикалните практики трябва да оразличават групата. С това се потвърждава коментираното по-горе в текста, а именно, че изграждането и осъзнаването на етническата принадлежност имат амбивалентен характер. Според респондентите в това изследване по-важно за тях е музиката да ги

идентифицира етнически. Това разбиране личи много ясно сред арменската, еврейската и турската общност и се откроява по време на техните културно-религиозни практики, в които звучи „тяхната музика“. Проблемен по своята същност остава въпросът със самоидентификацията на ромското малцинство чрез музика, в чиито музикалните вкусове също откриваме наличие на т. нар. преферирано съзнание в групата и музикален полилингвизъм. С това се потвърждават думите на Лозанка Пейчева, че под „циганска музика“ би следвало да се разбира музиката, която се изпълнява от ромските музиканти, но „... най-често не е циганска по произход...“ (Пейчева 1999:55).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Настоящият труд се реализира на фона на сложни и динамични етнорелигиозни и политически процеси. Те се проявиха под различни форми и намериха отзвук в Пловдив, в национален, общоевропейски и преди всичко в световен план. Позовавайки се на направеното изложение, можем да кажем, че подобно изследване не само допълва наличната информация за етническите общности в България, и в частност за град Пловдив, но има за цел да съдейства за туширане на нарасналото междуетническо напрежение. То предлага друга постановка към разбиране на другостта, а именно чрез откриване на сходства и осъзнаването им като близост между хората и техните културите, а не „вглеждане в различията“. Изследването няма за цел да прави еkleктични обединения, да уеднаквява или обезличава която и да е от общностите в града. Напротив, то търси единството в многообразието им и изграждането на реалистична представа за другите. Независимо от видимите различия помежду ни по цвят, пол, религия, етнос и майчин език, това изследване доказва, че хората в Пловдив (а и не само) изповядват еднакви духовни ценности и се стремят към едни и същи човешки добродетели.

Направеният обзор показва, че в българската научна литература съществуват неговлям брой изследвания за традиционната културата на разноетничните. Подобни „бели петна“ по въпроса датират от първите години на проходащата ни музиколожка наука, чак до началото на т. нар. демократичен преход. Дълго време извън полето на изследванията остават не само календарните и семейни практики на общностите, но и музиката, която те съхраняват. Предвид политическата среда в България публикациите по тези въпроси са спорадични. Независимо че в последния четвърт век съществува изобилие от материали, с изключение на направеното от Р. Кацарова, Н. Кауфман, Ш. Бехар, М. Бейтуллов, Л. Пейчева, В. Димов и в по-ново време от Б. Шопова, не откриваме такива, от които да черпим знания за специфични черти на музиката на етническите общности у нас.

Полиетничният Пловдив е благодатна и едновременно трудна почва за изследване. Провокативността на изследователския терен е пряко свързана с пространствените измерения на града не само като мащаб и обхватност, а и със своите специфики и промени, които се наблюдават във всички сфери от живота на хората. Предизвикателство е резултатът от дългогодишното споделяне на

една територия от етноси, конфесии и култури. Многопластовият характер на изследването се разкрива чрез изложените в първа глава компоненти, за които е видно, че се обуславят от различни социално-икономически и обществено-политически процеси в страната. Разгледаните въпроси за майчиния език, религията, образованието, организациите и институциите, пряко кореспондират с живота на групите и намират отражение в традиционните им практики и музика. Обвързаността на тези сфери от общностния живот повлиява върху степента на съхранение, обема и качеството на традиционния календарно-религиозен цикъл и на практиките от семейната обредност.

Очертаването на пространствените територии в града разкрива сложна амалгама в междуетническите и социалните отношения между основния български етнос и изследваните етнорелигиозни групи. Контактите между общностите са привидни и не толкова чести, и са по-скоро резултат от междуличностни връзки. Би могло да се каже, че у хората съществува наследена нагласа за добруване и мирно съжителство, но под нея се разкриват различни аспекти на междубщностните отношения. Демонстрирането на безразличие и пренебрегване на иноетничните на практика води до игнориране на реално съществуващи проблеми – политически, социални, етнически, конфесионални. По този начин се нарушава не само пространственият мир на града, но и културният диалог и обмен между общностите, защото такъв на практика не съществува. Тази липса на контакти и опознаване се мултиплицират в хода на безразборно и демонстративно говорене, най-вече от политическия ни елит, като не се намират решения, а просто се констатира проблемите.

Използваната изследователска методология в хода на проведените срещи, разговори и интервюта с представители на изследваните етнически групи в града, представя различни ситуации и тактики за „влизване“ в общността, въвеждане на иноетничния (в случая изследователя българин) от лидера на групата, опознаване и създаване на контакти с респондентите, позиционирането на изследователя и т.н. Разгледаните отношения изследовател – респондент, изследовател – gatekeeper, теренист – етническа общност са пряко обвързани с качеството и количеството на емпиричния материал и са фундамент, върху който се реализират втора и трета глава на труда.

Поставената цел да се разгледа битуването на разноетнични традиции е изпълнена, като са проследени връзките в рамките на етническата общност и допирните ѝ точки с другите малцинства. Паралелното представяне на традиционните практики на арменци, евреи, турци и цигани, както и частично на българите, позволява да се поставят във фокуса на вниманието няколко обединяващи идейни центъра, около които те гравитират. Откритите времеви и смислови сходства са изложени в четири категории – начало, движение, край, пре-

ход, които кореспондират с различни етапи от природния цикъл и едновременно с това наподобяват жизнения цикъл на човека. Чрез подобно представяне традиционните практики се обвързват в цялостна система, която в своето развитие следва собствена вътрешна логика. В хода на изложението кристализира последователност в действията и взаимнообвързаност, съществуваща в празничния календар на всички изследвани общности. Всичко това насочва към идеята за съществуване на общ смисъл във всички ритуали, които следват една и съща последователност в развитието си, но се интерпретират по различен начин от общностите, а в някои случаи чрез сходни действия. Във втора глава е изпълнена и още една от поставените задачи на труда, като са открити общите символи и тяхната семантична натовареност.

Разгледаните процеси на комерсиализация, показност, озападняване, театрализация и музеизиране са взаимнообвързани и намират отражение върху съвременното битуване на традиционните практики и музика, компресират ги, нарушават съдържанието и променят функциите им. По този начин се достига до невъзможност за разбиране на традицията от по-младото поколение като наследство и опит от предходните. Независимо от това именно традиционните практики и тяхното пресъздаване, и разгледаните в първа глава въпроси за майчин език, вероизповедание, семейство, образование, остават важна предпоставка за съхранение на етническите малцинства.

В трета глава на изследването се реализират две от поставените задачи – да се събере, нотира и анализира музикален материал (ако такъв е наличен) и да се разкрие мястото на музиката в традиционните практики на общностите, което ѝ се отрежда от респондентите. Направеният анализ на събрания в теренното проучване музикален материал разкрива близост преди всичко в рамките на малцинствената група. Изключение правят няколко примера от арменската, еврейската и турската общност, в които се откриват общи интонационни модели, деветвременен неравноделен метрум от вида $2+2+2+3$ и употребата на увеличена секунда в мелодичната линия. Това свидетелства за наличие на сродни балкански мелодични модели и съществуване на постоянен процес на междукulturен обмен.

Независимо че музиката задължително участва в календарно-религиозните и семейни практики, според събрания емпиричен материал се откроява нейната съпровождаща роля. Тя заема централно място в ритуалите за еврейската Рош А Шана, в които всеки звук, изпълнен от традиционния шофар, е натоварен семантично.

Безспорно непознаването на културните практики, майчин език и религиозни ценности, изповядвани от общността, повлияват негативно върху целостта на етническата група. Така се достига до прекъсване на приемстве-

ността на традицията сред младите членове, забравата на традиционния празничен календар, а впоследствие и от всички представители на етническата група. Паралелно с това трансформирането на различни стъпки в практиките се ускорява от комерсиализацията, усвояването на западни модели, междуинформационния обмен и от други процеси, които са налични и сред българското мнозинство.

Във връзка с поставения въпрос не може да бъде заявено категорично доколко традиционните практики на етническите общности са повлияни от общобългарските културни модели и носят техните белези. Това по-скоро се случва на ниво усвояване и на българската традиция от малцинствата, най-вече сред онези, които активно общуват с българи. Тихото побългаряване протича по линия на усвояване и използване основно на официалния език, и чрез реализираните разноетнични бракове. Частично се разкрива отговорът на въпроса *дали музиката като средство, може да способства за успешната интеграция на етническите общности в българското национално общество.*

Представените събития и факти в настоящото изследване са показателни за редките междуетнически контакти и отношения в град Пловдив. В тази посока ролята на АМТИИ като културна институция с половинвековна история може да бъде водеща. Следвайки принципите за защита на културното многообразие, артистичният дом на музиканти, танцьори и художници може чрез изкуството да консолидира различните етнически групи под тепетата. Популяризирането на резултатите от настоящото изследване би могло в значителна степен да стимулира културните взаимодействия между етническите общности и по този начин да съдейства за предотвратяване на възможни етнически конфликти. Същевременно може да се инициират добри практики в процеса на конструиране на платформи за мултикултурни диалози. Опознаването на разноетничните безспорно би допринесло за разчупване на съществуващи стереотипи и предразсъдъци за етническите общности. Тези стъпки биха способствали и за по-бързото приобщаване на малцинствата в градското и национално общество, както и за издирване, съхранение и популяризиране на тяхната култура.

ЕПИЛОГ

В края на това проучване, много скоро след публичното обявяване на резултатите от изследването, то се разви в научно-приложния и образователен проект Културен семинар „НЕПОЗНАТИТЕ“. През м. ноември 2016 г. в АМТИИ „Проф. Асен Диамандиев“ се проведе първото издание на „НЕПОЗНАТИТЕ“ – ПЛОВДИВ. Форумът събра в едно общо пространство и на една сцена общностите на арменци, евреи, турци и роми, за да представи част от тяхното битие посредством различни елементи на традиционната им култура – вокални, инструментални и обредни практики, традиционни облекла, храни, архивни фотоси, които постепенно се превърнаха в документална изложба. Форумът се обособи в различни модули, като едновременно експонира наблюденията на научната общност върху тези групи хора, но също така предостави възможност чрез представителствата на етнорелигиозните общности да се даде гласност на проблемите им и да ги направи видими в мнозинството. По този начин семинарът „НЕПОЗНАТИТЕ“ позволи да се представят „външният“ и „вътрешният“ поглед към етнорелигиозните общности. Разкриването на особеностите на културата на иноетничните посредством различни нейни елементи подпомогна широкото отваряне на вратата към общественото познание за хората, с които съжителстваме. В продължение на обществения ангажимент на екипа на форума, пътуващата документална изложба „НЕПОЗНАТИТЕ“ успя да посети редица училища и институции в Пловдив и областта, в столицата и в различни общини, като по този начин представи културното многообразие на страната ни. Това от своя страна допринесе сред подрастващите (и не само) да се изгради обществено знание за хората, с които съжителстваме от векове, и положи основите на едно ново разбиране за културата на етнорелигиозните общности. Работата на екипа на семинара прерасна в учредяване на едноименна неправителствена организация, за чиято кауза понастоящем работят учени и специалисти от различни висши училища и институции, чиито основни цели са да подпомагат опазването, опознаването и експонирането на културното многообразие в България и по света.

Само за няколко години и за своите четири издания (2016, 2018, 2020, 2022) семинарът „НЕПОЗНАТИТЕ“ успя да се утвърди като един от най-значимите културни форуми извън столицата, на чиято сцена се представиха освен тук разглежданите общности на арменци, евреи, турци и роми, така и групите на

каракачани, армъни, татари, дунавски власи, гагаузи, торлаци, както и общностите на бесарабски и банатски българи, българите мюсюлмани.

С всеотдайната работа на екипа на семинара, на всички колеги, на подкрепящите институции, спонсори, съмишленици, представителства и организации на общностите, и благодарение на общите усилия на обществото ни се показва, че страховете могат да бъдат преодоляни, а стереотипите да бъдат пречупени. Всички ние вярваме, че трябва да възпитаваме бъдещите поколения в дух на познание, разбиране и взаимоуважение, за да продължаваме да живеем заедно в глобалния свят, без да се обезличаваме.

ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА

Аврамова, Анна & Сара Кoen. 2013. *Бележити пловдивски музиканти от XX век. Живот и творчество.* OE „Шалом“. Пловдив. [Avramova, Anna & Sara Koen. 2013. *Belezhiti plovdivski muzikanti ot XX vek. Zhivot i tvorchestvo.* OE „Shalom“. Plovdiv.].

Аврамова, Анна. & Славка Шопова. 1998. Евреите в живота на Пловдив – през погледа на печата. – В: *Годишник на музеите* 1998. НБ „Иван Вазов“. Пловдив. [Avramova, Anna. & Slavka Shopova. 1998. *Evreite v zhivota na Plovdiv – prez pogleda na pechata* – V: *Godishnik na muzeite* 1998. NB „Ivan Vazov“. Plovdiv.].

Алваджиев, Никола. 2000. *Пловдивска хроника.* Пловдив: Изд. Летера. [Alvadhiev, Nikola. 2000. *Plovdivska hronika.* Plovdiv: Izd. Letera.].

Алмалех, Мони. 2001. *Цвят и слово. Психолингвистични и прагматични аспекти.* АИ „Проф. Марин Дринов“, София. [Almaleh, Moni. 2001. *Tsvyat i slovo. Psiholingvistichni i pragmatichni aspekti.* AI „Prof. Marin Drinov“, Sofia.].

Алмалех, Мони. 2007. *Езикът на цветовете. Цветовете в балканския фолклор. Библейско червено.* Изд. Аскони. София. [Almaleh, Moni. 2007. *Ezikat na tsvetovete. Tsvetovete v balkanskia folklor.* Bibleysko cherveno. Izd. Askoni. Sofia.].

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

Ангелов, Димитър. 1971. *Образуване на българската народност.* Изд. Наука и изкуство, София. [Angelov, Dimitar. 1971. *Obrazuvane na balgarskata narodnost.* Izd. Nauka i izkustvo, Sofia.].

Андерсън, Бенедикт. 1998. *Въобразените общности.* ИК Критика и Хуманизъм. София. [Andersan, Benedikt. 1998. *Vaobrazenite obshtnosti.* IK Kritika i Humanizam. Sofia.].

Андреев, Михаил. 1978. *Българското обичайно право.* Изд. Наука и изкуство, София. [Andreev, Mihail. 1978. *Balgarskoto obichayno pravo.* Izd. Nauka i izkustvo, Sofia.].

Антонов, Стоян. 2004. Идентичност и диалогичност (по примера на три житейски разказа от Пловдив). – В: *Български фолклор*, кн.1-2, с.79-95. [Antonov, Stoyan. 2004. *Identichnost i dialogichnost (po primera na tri zhiteyski razkaza ot Plovdiv).* – V: *Balgarski folklor*, кн.1-2, с.79-95.].

Арнаутов, Михаил. 1930. Българските сватбени обреди – Етноложки и фолклорни студии I част (Преглед на обичаите у народа) – В: *Годишник на Софийски университет*, Историко-филологически факултет, т. XXVII, 1930-1931 г., II Тракия, с. 10. [Arnaudov, Mihail. 1930. *Balgarskite svatbeni obredi – Etnolozhki i folklorni studii I chast (Pregled na obichaite u naroda)* – V: *Godishnik na Sofiyski universitet*, Istoriko – filologicheski fakultet, t HHVII, 1930-1931 g., II Trakia, s. 10.].

Арnaudов, Михаил. 1969. Гръцки влияния в българския фолклор. – В: *Известия на института за музика*, кн. 13, с. 7-13. [Arnaudov, Mihail. 1969. Gratski vliyania v balgarskia folklor. – V: *Izvestia na instituta za muzika*, kn. 13, s. 7-13.].

Арnaudов, Михаил. 1969. *Очерци по българския фолклор*. Т. 1, Изд. Български писател. София. [Arnaudov, Mihail. 1969. *Ochertsii po balgarskia folklor*. T.1, Izd. Balgarski pisatel. Sofia.].

Атлас музыкальных инструментов народов СССР. 1963. Москва. [Atlas muzikalnyh instrumentov narodov SSSR. 1963. Moskva.].

Баева, Искра & Евгения Калинова. 2009. „Възродителният процес“. *Българската държава и българските турци (в средата на 30-те началото на 90-те години на XX век)*, Т. 1. Изд. Изток-Запад, София. [Baeva, Iskra. & Evgenia Kalinova. 2009. „Vazroditelniyat protses“. *Balgarskata darzhava i bal-garskite turtsi (v sredata na 30-te nachaloto na 90-te godini na XX vek)*, T. 1. Izd. Iztok-Zapad, Sofia.].

Баева, Искра & Евгения Калинова. 2009. „Възродителният процес“. *Международни измерения (1984 – 1989)*, Т. 2. Изд. Изток-Запад, София. [Baeva, Iskra. & Evgenia Kalinova. 2009. „Vazroditelniyat protses“. *Mezhdunarodni izme-renia (1984 – 1989)*, T. 2. Izd. Iztok-Zapad, Sofia.].

Балканлъ, Кемал-Али. 1986. *Източна Румелия и турците в нея*. б. м. [Balkan-la, Kemal-Ali. 1986. *Iztchna Rumelia i turtsite v neya*. b. m.].

Барух, Еми. 2000. *Евреите по българските земи. Родова памет и историческа съдба*. IMIR. София. [Baruh, Emi. 2000. *Evreite po balgarskite zemi. Rodova pamet i istoricheska sadba*. IMIR. Sofia.].

Бейтуллов, Мехмед. 1999. Песенното изкуство на българските турци (По материал от 70-те години). – В: *Турския фолклор в България*. УИ „Епископ Константин Преславски“ Шумен. София. 137-145. [Beytullov, Mehmed. 1999. Pesennoto izkustvo na balgarskite turtsi (Po material ot 70-te godini). – V: *Turskia folklor v Bulgaria*. UI „Episkop Konstantin Preslavski“ Shumen. Sofia.137-145.].

Береговский, Михаил. 1962. *Еврейские народные песни*. Изд. Советский композитор. Москва. [Beregovskiy, Mihail. 1962. *Evreyskie narodnye pesni*. Izd. Sovetskiy kompozitor. Moskva.].

Беров, Тодор. 2000. *Семiotика на изкуството*. Изд. Зограф, Варна. [Berov, Todor. 2000. *Semiotika na izkustvoto*. Izd. Zograf, Varna.].

Бехар, Шемуел. 2010. *Кратка история на еврейската музика*. Изд. Народно читалище „Емил Шекерджийски“, София. [Behar, Shemuel. 2010. *Kratka istoria na evreyskata muzika*. Izd. Narodno chitalishte „Emil Shekerdzhiiyski“, Sofia.].

Благоева-Кръстева, Евгения & Горан Благоев. 2005. Традиционната кръвна жертва и тероризъм: аспекти на „хуманното убийство в исляма“. – В: *Проблеми на българския фолклор – Фолклор, идентичност, съвременност*. Т. 10, АИ „Проф. Марин Дринов“. София, с. 71-79. [Blagoeva-Krasteva, Evgenia. & Goran Blagoev. 2005. Traditsionnata kravna zhertva i terorizam: aspekti na „humannoto ubiystvo v islyama“. – V: *Problemi na balgarskia folklor – Folklor, identichnost, savremennost*. T. 10, AI „Prof. Marin Drinov“. Sofia, s. 71-79.].

Бокова, Ирена & Валентина Ганева – Райчева. 2012. *Културното разнообразие на България. Етноси.* Изд. Летера. Пловдив. [Bokova, Irena. & Valentina Ganeva – Raycheva. 2012. *Kulturnoto raznoobrazie na Bulgaria. Etnosi.* Izd. Letera. Plovdiv.].

Бокова, Ирена. 1993. Личностна идентификация и фолклор – В: *Български фолклор*, кн. 1, с.15-21. [Bokova, Irena. 1993. *Lichnostna identifikatsia i folklor* – V: *Balgarski folklor*, kn. 1, s.15-21.].

Бокова, Ирена. 1993. Фолклор и национална идентичност – В: *Български фолклор*, кн. 4, с. 64-74. [Bokova, Irena. 1993. *Folklor i natsionalna identichnost* – V: *Balgarski folklor*, kn. 4, s. 64-74.].

Бокова, Ирена. 1998. Културна идентичност-образи на отъждествяване и образличаване. – В: *Български фолклор*, кн. 1-2, с. 4-21. [Bokova, Irena. 1998. *Kulturna identichnost-obrazi na otazhdestvyavane i obrazlichavane* – V: *Balgarski folklor*, kn. 1-2, s. 4-21.].

Бокова, Ирена. 2000. Градско наследство и фолклорна култура. Индустриалният град и „възстановената” традиция – по примера на град Перник. – В: *Български фолклор*, кн. 4, с. 82-88. [Bokova, Irena. 2000. *Gradsko nasledstvo i folklorna kultura. Industrialniyat grad i „vazstanovenata” traditsia* – po primera na grad Pernik. – V: *Balgarski folklor*, kn. 4, s. 82-88.].

Бокова, Ирена. 2000. *Локални общности.* Т. 1. Културна идентичност – традиции – регионална принадлежност. ИК Яр, София. [Bokova, Irena. 2000. *Lokalni obshtnosti.* Т. 1. *Kulturna identichnost – traditsii – regionalna prinaldezh-nost.* IK Yar, Sofia.].

Бокова, Ирена. 2004. Курбанът – културна специфика и наследство – В: *Български фолклор*, кн. 1-2, с. 22-37. [Bokova, Irena. 2004. *Kurbanat – kulturna spetsifika i nasledstvo.* – V: *Balgarski folklor*, kn. 1-2, s. 22-37.].

Бончева, Мануела 2012. *Функционирането на българските традиционни инструменти в съвременността.* Изд. Хайни, София. [Boncheva, Manuela 2012. *Funktsioniraneeto na balgarskite traditsionni instrumenti v savremennostta.* Izd. Hayni, Sofia.].

Бончева, Цветана. 2006. Към проблема за качествените и количествените типове източници и методи и тяхното използване. – В: *Българска етнология*, кн. 2, с. 19-30. [Boncheva, Tsvetana. 2006. *Kam problema za kachestvenite i kolichestvenite tipove iztochnitsi i metodi i tyahnoto izpolzване.* – V: *Balgarska etnologia*, kn. 2, s. 19-30.].

Босаков, Веселин. 2010. *Интеграция на мюсюлманите в България*, ИК Иврай, София. [Bosakov, Veselin. 2010. *Integratsia na myusyulmanite v Bulgaria*, IK Ivray, Sofia.].

Бочков, Пламен. 1999. Етнически образи на мъжкото и женското: власт и компетентност. – В: *Български фолклор*, кн. 4, с. 36-43. [Bochkov, Plamen. 1999. *Etnicheski obrazi na mazhkoto i zhenskoto: vlast i kompetentnost.* – V: *Balgarski folklor*, kn. 4, s. 36-43.].

Бочков, Пламен. 2002. *Увод във фолклорната култура.* УИ Паисий Хилендарски. Пловдив. [Bochkov, Plamen. 2002. *Uvod vav folklornata kultura.* UI Paisiy Hilendarski. Plovdiv.].

Бромлей, Ю. В. 1976. *Етнос и етнография.* Изд. Наука и изкуство. София. [Bromley, Yu. V. 1976. *Etnos i etnografia.* Izd. Nauka i izkustvo. Sofia.].

Бураджиев, Костадин. 2011. *Пловдивските композитори и българският музикален фолклор*. АМТИИ, Пловдив. [Buradzhiev, Kostadin. 2011. *Plovdivskite kompozitori i balgarskiyat muzikalen folklor*. АМТИИ, Plovdiv.].

Бутева, Аксиния. 2004. Създаване на колективи за традиционна шевица в Пловдив (Историко-етнологички наблюдения). – В: *Български фолклор*, кн. 1-2 с. 96-108. [Buteva, Aksinia. 2004. Sazdavane na kolektivi za traditsionna shevitsa v Plovdiv (Istoriko-etnolozhki nablyudenia). – V: *Balgarski folklor*, kn. 1-2 s. 96-108.].

Бутева, Аксиния. 2009. Карнавалът в Пловдив (участници, пространства). – В: *Маскарадът и времето*, Перник, с. 205-215. [Buteva, Aksinia. 2009. Karnavalat v Plovdiv (uchastnitsi, prostranstva). – V: *Maskaradat i vremeto*, Pernik, s. 205-215.].

Вакарелски, Христо. 1927. Каносване, обичай из българската сватба. – В: *Известия на народния етнографски музей*, кн. 7, с. 107-114. [Vakarelski, Hristo. 1927. Kanosvane, obichay iz balgarskata svatba. – V: *Izvestia na narodnia etnografski muzey*, kn. 7, s. 107-114.].

Вакарелски, Христо. 1928-1929. Първите сватове у българите. – В: *Българска реч*, кн. III, с. 280-285. [Vakarelski, Hristo. 1928-1929. Parvite svatove u balgarite. – V: *Balgarska rech*, kn. III, s. 280-285.].

Вакарелски, Христо. 1932. Пловдивският окръжен музей. – В: *Училищен преглед*, г. XXXI, с. 194-196. [Vakarelski, Hristo. 1932. Plovdivskiyat okrazhen muzey. – V: *Uchilishten pregled*, g. NNHI, s. 194-196.].

Вакарелски, Христо. 1935. Забулване на невестата (Из Сватбените обичаи на българите. – В: *Известия на Българско географско дружество*, кн. 3, година X, с. 270-271. [Vakarelski, Hristo. 1935. Zabulvane na nevestata (Iz Svatbenite obichai na balgarite. – V: *Izvestia na Balgarsko geografsko druzhestvo*, kn. 3, godina H, s. 270-271.].

Вакарелски, Христо. 1943. *Български празнични обреди*. Изд. Военно книгоиздателски фонд. Поредица Войнишка библиотека № 18, София. [Vakarelski, Hristo. 1943. *Balgarski prazdnichni obredi*. Izd. Voенno knigoizdatelski fond. Poreditsa Voynishka biblioteka №18, Sofia.].

Вакарелски, Христо. 1962. Народната сватба. – В: *Българско народно творчество*, Т. V, Обредни песни, София, с. 487-501. [Vakarelski, Hristo. 1962. Narodnata svatba – V: *Balgarsko narodno tvorchestvo*, T.V, Obredni pesni, Sofia, s. 487-501.].

Вакарелски, Христо. 1974. *Етнография на България*. Издателство на Българската академия на науките. София, с. 557-563. [Vakarelski, Hristo. 1974. *Etnografia na Bulgaria*. Izdatelstvo na Balgarskata akademija na naukite. Sofia, s. 557-563.].

Вакарелски, Христо. 1990. *Български погребални обичаи. Сравнително проучване*. Издателство на Българската академия на науките. София. [Vakarelski, Hristo. 1990. *Balgarski pogrebalni obichai. Sravnitelno prouchvane*, Izdatelstvo na Balgarskata akademija na naukite. Sofia.].

Вакарелски, Христо. Два сватбени народни обичая – Плетене на невестата и бръснене на младоженеца. – В: *Златорог*, год. IX, с. 117-253. [Vakarelski, Hristo. Dva svatbeni narodni obichaya – Pletene na nevestata i brasnene na mla-dozhenetsa. – V: *Zlatorog*, god. IH, s. 117-253.].

Вакарелски, Христо. 1928-1929. Женитбената загадка у българите. – В: *Българска реч*, кн. III, с. 187-192. [Vakarelski, Hristo. 1928-1929. Zhenitbenata zagadka u balgarite. – V: *Balgarska rech*, kn. III, s. 187-192.].

Варзоновцев, Дмитрий. 2003. *Антропология на града – градът видим и невидим 1988 – 2003*, Изд. Издателство за модерността. София. [Varzonovtsev, Dmitriy. 2003. *Antropologia na grada – gradat vidim i nevidim 1988 – 2003*, Izd. Izdatelstvo za modernostta. Sofia.].

Василева, Бойка. 1992. *Евреите в България 1944 – 1952*. УИ „Св. Климент Охридски“, София. [Vasileva, Boyka. 1992. *Evreite v Bulgaria 1944 – 1952*. UI „Sv. Kliment Ohridski“, Sofia.].

Василева, Бойка. 2000. Между две родини. – В: *Българи и евреи*, II част, с.117-175. [Vasileva, Boyka. 2000. *Mezhdu dve rodini*. – V: *Balgari i evrei*, II chast, s.117-175.].

Василева, Маргарита. 1969. Сходства и отлики в българската и турската сватба в група села от Разградски окръг. – В: *Известия на етнографския институт и музей*, кн. 12, с. 161-190. [Vasileva, Margarita. 1969. *Shodstva i otliki v balgarskata i turskata svatba v grupa sela ot Razgradski okrag*. – V: *Izvestia na etnografskia institut i muzey*, kn. 12, s. 161-190.].

Василева, Маргарита. 1972. *За връзките и взаимните влияния в сватбените обичаи на българското и турското население в Североизточна България – I конгрес на Българското историческо дружество*, Т. II. [Vasileva, Margarita. 1972. *Za vrazkite i vzaimnite vliyania v svatbenite obichai na balgarskoto i turskoto naselenie v Severoiztochna Bulgaria – I kongres na Balgarskoto istoricheskoto druzhestvo*, Т. II.].

Василева, Маргарита. 1985. Някои основни изисквания към съставяне на сценарий за съвременна сватба. – В: *Българска етнография*, кн. 3, с. 58-63. [Vasileva, Margarita. 1985. *Nyakoi osnovni iziskvania kam sastavyane na stsensariy za savremenna svatba*. – V: *Balgarska etnografia*, kn. 3, s. 58-63.].

Вачков, И. & В. Златаров. 1932. История на арменското и еврейското училище в Пловдив. – Във: *в-к Пловдивски общински вестник*, 22 юни, 1932. [Vachkov, I. & V. Zlatarov. 1932. *Istoria na armenskoto i evreyskoto uchilishte v Plovdiv*. – Vav: *v-k Plovdivski obshtinski vestnik*, 22 yuni, 1932.].

Велчев, Йордан. 2005. *Градът или Между изтока и запада XIV – XVII*. ИК Жанет 45. Пловдив. [Velchev, Yordan. 2005. *Gradat ili Mezhdur iztoka i zapada XIV – XVII*. IK Zhanet 45. Plovdiv.].

Велчева, Надя. 2009. *Преход и динамика при етническите процеси*. Изд. Парадигма, София. [Velcheva, Nadya. 2009. *Prehod i dinamika pri etnicheskite protsesi*. Izd. Paradigma, Sofia.].

Влаева, Иванка. 2000. Музикалната култура на България в контекста на Балканиите. – В: *Интербалкански музикално-културни взаимодействия*, Изд. Музика Viva. София, с. 74-86. [Vlaeva, Ivanka. 2000. *Muzikalnata kultura na Bulgaria v konteksta na Balkanite*. – V: *Interbalkanski muzikalno-kulturni vzaimodeystvia*, Izd. Muzika Viva. Sofia, s. 74-86.].

Врагова, Цветина. 2005. *Календар на спомените – Спомени на българските евреи от началото и средата на XX век*. Пловдив. Пловдив. [Vragova, Tsvetina. 2005. *Kalendar*

na spomenite – Spomeni na balgarskite evrei ot nachaloto i sredata na XX vek. Plovdiv. Plovdiv.].

Вълчинова, Елисавета. 1989. Градската оркестрова култура в България до Освобождението. – В: *Българско музиковедие*, кн. 4, с. 18-37. [Valchinova, Elisaveta. 1989. Gradska orkestrova kultura v Bulgaria do Osvobozhdenieto. – V: *Balgarsko muzikoznanie*, kn. 4, s. 18-37.].

Вълчинова, Елисавета. 1989а. Свирджии, чалгаджии от средата на XIX в. – междинна форма между селската и градската музикална култура. – В: *Музикални хоризонти*, кн. 12-13. стр. 134-139. [Valchinova, Elisaveta. 1989a. Svirzhii, chalgadzii ot sredata na XIX v. – mezhdinna forma mezhdu selskata i gradskata muzikalna kultura. – V: *Muzikalni horizonti*, kn. 12-13. str. 134-139.].

Вълчинова, Елисавета. 1990. Градската оркестрова култура от Освобождението до 20-те на XX век. – В: *Българско музиковедие*, кн.3, с. 3-23. [Valchinova, Elisaveta. 1990. Gradska orkestrova kultura ot Osvobozhdenieto do 20-te na XX vek. – V: *Balgarsko muzikoznanie*, kn.3, s. 3-23.].

Вълчинова-Чендова, Елисавета. 1991. Градската любителска оркестрова култура от 20-те до 40-те години на XX век. – В: *Българско музиковедие*, кн. 3, с. 9-44. [Valchinova-Chendova, Elisaveta. 1991. Gradska lyubitelska orkestrova kultura ot 20-te do 40-te godini na XX vek. – V: *Balgarsko muzikoznanie*, kn. 3, s. 9-44.].

Вълчинова-Чендова, Елисавета. 2000. *Градската традиционна инструментална практика и оркестрова култура в България (средата на XIX в. – началото на XX в.)*, Рекламно-издателска къща Пони. София. [Valchinova-Chendova, Elisaveta. 2000. *Gradska traditsionna instrumentalna praktika i orkestrova kultura v Bulgaria (sredata na XIX v. – nachaloto na XX v.)*. Reklamno-izdatelska kashta Poni. Sofia.].

Гаврилова, Райна. 2002. Българският възрожденски град: ретроспекции и проекции. – В: *Градът: символи, образи, идентичности*, Изд. Лик. София. [Gavrilova, Rayna. 2002. Balgarskiyat vazrozhdenski grad: retrospektsii i proektsii. – V: *Gradat: simvoli, obrazi, identichnosti*, Izd. Lik. Sofia.].

Гандев, Христо & **Р. Пешева** и ред.кол. 1963. *Съвременната народна сватба*. София. [Gandev, Hristo. & R. Pesheva i red.kol. 1963. *Savremennata narodna svatba*. Sofia.].

Ганева-Райчева, Валентина. 1990. *Еньовден*. ИК Септември. София. [Ganeva-Raycheva, Valentina. 1990. *Enyovden*. IK Septemvri. Sofia.].

Ганева-Райчева, Валентина. 1999. Идентичността. Смесови полета и възможности на понятието. – В: *Български фолклор*, кн. 4, с. 97-102. [Ganeva-Raycheva, Valentina. 1999. Identichnostta. Smislovi poleta i vazmozhnosti na po-nyatiето. – V: *Balgarski folklor*, kn. 4, s. 97-102.].

Ганева-Райчева, Валентина. 2002. Етнично и религиозно в биколтурна среда. – В: *Етнически и религиозни взаимодействия*. Годишни научни четения по хуманитаристика – Бургас‘ 2001. Бургас, с. 40-53. [Ganeva-Raycheva, Valenti-na. 2002. Etnichno i religiozno v bikulturna sreda. – V: *Etnicheski i religiozni vzaimodeystvia*. Godishni nauchni chetenia po humanitaristika – Burgas‘ 2001. Burgas, s. 40-53.].

Ганева-Райчева, Валентина. 2005. „Употреби“ на традицията в градска среда. – В: *Традиционни символи и обичаи в съвременната празнична култура*. Годишни научни

четения по хуманитаристика – Бургас 2004. Бургас, с. 85-92. [Ganeva-Raycheva, Valentina. 2005. „Upotrebi” na traditsiyata v gradska sreda. – V: *Traditsionni simvoli i obichai v savremennata praznichna kultura*. Godishni nauchni chetenia po humanitaristika – Bургас 2004. Bургас, s. 85-92.].

Ганева-Райчева, Валентина. 2005. Смесеният брак (Механизми на изграждане и поддържане на общностната памет). – В: *Проблеми на българския фолклор. Фолклор – идентичност – съвременност*. Т. 10. София., АИ „Проф. Марин Дринов”, с. 346-354. [Ganeva-Raycheva, Valentina. 2005. Smeseniyaт brak (Mehanizmi na izgrazhdane i poddarzhane na obshtnostnata pamet). – V: *Problemi na balgarskia folklor. Folklor – identichnost – savremennost*. Т. 10. Sofia., AI „Prof. Marin Drinov”, s. 346 - 354.].

Гарабедян, Агоп. 2003. *Турция, Балканите, Европа. История и култура*. Институт по Балканистика, София. [Garabedian, Agop. 2003. *Turtsia, Balkanite, Evropa. Istoria i kultura*. Institut po Balkanistika, Sofia.].

Гелнер, Ърнест. 1999. *Нации и национализъм*. Изд. Панорама. София. [Gelner, Arnest. 1999. *Natsii i natsionalizam*, Izd. Panorama. Sofia.].

Гелнер, Ърнест. 2002. *Среци с национализма*, Изд. Лик. София. [Gelner, Arnest. 2002. *Sreshiti s natsionalizma*, Izd. Lik. Sofia.].

Генчев, Николай. 2007. *Възрожденският Пловдив*. Изд. Жанет 45, Пловдив. [Genchev, Nikolay. 2007. *Vazrozhdenskiyat Plovdiv*. Izd. Zhanet 45, Plovdiv.].

Генчев, Стоян. 1940. Кумуването – древен обичай. – Във: *в-к Кооперативно село*, № 11 14.01.1940 В.1743. [Genchev, Stoyan. 1940. Kumuvaneto – dreven obichay. – Vav: *v-k Kooperativno selo*, № 11, 14.01.1940 В.1743.].

Генчев, Стоян. 1974. Кумство у българите. Прояви. Основни черти. Исторически корени. – В: *Известия на етнографския институт и музей*, кн. 15, с. 89-113. [Genchev, Stoyan. 1974. Kumstvo u balgarite. Proyavi. Osnovni cherti. Istoricheski koreni. – V: *Izvestia na etnografskia institut i muzey*, kn.15, s. 89-113.].

Генчев, Стоян. 1974. Кумство у българите. Формиране и исторически развой. – В: *Известия на етнографския институт и музей*, кн. 16, с. 83-108. [Genchev, Stoyan. 1974. Kumstvo u balgarite. Formirane i istoricheski razvoy. – V: *Izvestia na etnografskia institut i muzey*, kn.16, s. 83-108.].

Генчев, Стоян. 1987. *Сватбата. Български празници и обичаи*. ДИ Септември. София. [Genchev, Stoyan. 1987. *Svatbata. Balgarski praznitsi i obichai*. DI Septemvri. Sofia.].

Генчев, Стоян. 1996. *Очерци по българска етнография*. УИ „Св. Климент Охридски“. София. [Genchev, Stoyan. 1996. *Ochertsii po balgarska etnografia*. UI „Sv. Kliment Ohridski“. Sofia.].

Георгиев, Антони. & Божидар Алексиев. 2012. *Турците в България – традиции, история, култура*. Изд. Вагабонд. София. [Georgiev, Antoni. & Bozhidar Aleksiev. 2012. *Turtsite v Bulgaria – traditsii, istoria, kultura*. Izd. Vagabond. Sofia.].

Георгиев, Владимир. 1960. *Българска етимология и ономастика*. Издателство на Българската академия на науките. София. [Georgiev, Vladimir. 1960. *Balgarska etimologia i onomastika*. Izdatelstvo na Balgarskata akademia na naukite. Sofia.].

Георгиева, Албена. 1992. Чужденецът през гледната точка на българските етиологични легенди. – В: *Български фолклор*, кн. 3, с. 21-33. [Georgieva, Albena. 1992. Chuzhdenetsat prez glednata tochka na balgarskite etiologichni legendi. – V: *Balgarski folklor*, kn. 3, s. 21-33.].

Георгиева, Албена. 2003. *Образи на другостта в българския фолклор*. ИК Гутенберг, София. [Georgieva, Albena. 2003. *Obrazi na drugostta v balgarskia folklor*, ИК Gutenberg, Sofia.].

Георгиева, Б. 2002. Земляческите дружества в големия български град и техните развлекателни функции (края на XIX – 40-те години на XX век) – В: *Българска етнология*, кн. 1, с. 81-99. [Georgieva, B. 2002. Zemlyacheskite družhestva v golemia balgarski grad i tehните razvlekatelni funksii (kraya na XIX – 40-te godini na XX vek) – V: *Balgarska etnologia*, kn. 1, s. 81-99.].

Георгиева, Иваничка. 1971. *Етнографско единство на сватбата у българите, Етногенезис и културно единство на българския народ*. София. [Georgieva, Ivanichka. 1971. *Etnografsko edinstvo na svatbata u balgarite, Etnogenezis i kulturno edinstvo na balgarskia narod*. Sofia.].

Георгиева, Иваничка. 1991. *Българските алиани. Сборник етнографски материали*. УИ „Св. Климент Охридски“. София. [Georgieva, Ivanichka. 1991. *Balgarskite aliani. Sbornik etnografski materiali*. UI „Sv. Kliment Ohridski“. Sofia.].

Гергова, Лина. 2012. *Етнически стереотипи във всекидневната култура*. Изд. Парадигма, София. [Gergova, Lina. 2012. *Etnicheski steriotipi vav vsekidnevната kultura*. Izd. Paradigma, Sofia.].

Гигов, Никола. 2006. *Орфей и Тракия*. Изд. РИА Алтея, София. [Gigov, Nikola. 2006. *Orfey i Trakia*. Izd. RIA Altea, Sofia.].

Гигова, Розалия. 2004. Булчинската торта като обредна вещь в съвременната сватба. – В: *Български фолклор*, кн. 3, 108-117. [Gigova, Rozalia. 2004. Bulchinskata torta kato obredna vesht v savremennata svatba. – V: *Balgarski folklor*, kn. 3, 108-117.].

Гийриц, Клифърд. 1990. Интерпретация на културите – В: *Идеи в културологията* – съст. И. Стефанов и Д. Гинев, София, I, с. 526-557. [Giyrits, Klifard. 1990. Interpretatsia na kulturite – V: *Idei v kulturologiyata* – sast. I. Stefanov i D. Ginev, Sofia, I, s. 526-557.].

Гилигян, Агоп. 1999. Арменски надгробия по българските земи в периода на османското владичество (XVII – XIX в.). – В: *Български фолклор*, кн. 1-2, с. 129-136. [Giligyan, Agop. 1999. Armenski nadgrobia po balgarskite zemi v perioda na osmanskoto vladichestvo (XVII-XIX v.). – V: *Balgarski folklor*, kn. 1-2, s. 129-136.].

Гилигян, Агоп. 2001. *Страници из историята на арменската колония в Пловдив и нейната църква „Сурп Кеворк (1675 – 1828 – 1998 г.)*. АДГ, Пловдив. Годишник на Етнографския музей гр. Пловдив, 1998. [Giligyan, Agop. 2001. *Stranitsi iz istoriyata na armenskata kolonia v Plovdiv i neynata tsarkva „Surp Kevork (1675 – 1828 – 1998 g.)*. ADG, Plovdiv. Godishnik na Etnografskia muzey gr. Plovdiv, 1998.].

Данова, Надя, Весела Димова & Мария Калицин, (ред.). 1995. *Представата за „другия“ на Балканите*. Академично издателство „Проф. Марин Дринов“. София.

[Danova, Nadya, Vesela. Dimova & Maria. Kalitsin, (red.). 1995. *Predstavata za „drugia” na Balkanite*. Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov”. Sofia.].

Денова, Светлина. 2001. Разказване за смесените бракове. – В: *Научни трудове ПУ*. Пловдивски университет, Т. 39, № 1. [Denova, Svetlina. 2001. *Razkazvane za smesenite brakove*. – V: *Nauchni trudove PU*. Plovdivski universitet, T. 39, № 1.].

Денова, Светлина. 2002. За брачните отношения между Сефарадим и Ашкеназим. – В: *Население*, кн. 1-2, с. 130-137. [Denova, Svetlina. 2002. *Za brachnite otnoshenia mezhdu Sefaradim i Ashkenazim*. – V: *Naselenie*, kn. 1-2, s. 130-137.].

Денова, Светлина. 2004. Антропонимия и смесен брак. – В: *Български фолклор*, кн. 1-2, с.138-147. [Denova, Svetlina. 2004. *Antroponimia i smesen brak*. – V: *Balgarski folklor*, kn. 1-2, s. 138-147.].

Денова, Светлина. 2004а. Еврейските фамилии Леви и Коен: Взаимодействие между име и социален статус. – В: *Български фолклор*, кн. 4, с.54-62. [Denova, Svetlina. 2004a. *Evreyskite familii Levi i Koen: Vzaimodeystvie mezhdu ime i sotsialen status*. – V: *Balgarski folklor*, kn. 4, s.54-62.].

Денова, Светлина. 2005. Семейни празници при смесен брак – по материали от град Пловдив. Изд. Имеон. Пловдив. [Denova, Svetlina. 2005. *Semeyni praznitsi pri smesen brak – po materiali ot grad Plovdiv*. Izd. Imeon. Plovdiv.].

Джиджев, Тодор. 1981. Проблеми на метроритъма и структурата на песенния фолклор. Изд. на Българска академия на науките. София. [Dzhidzhev, Todor. 1981. *Problemi na metroritama i strukturata na pesennia folklor*. Izd. na Balgarska akademija na naukite. Sofia.].

Джонев, Сава. 1996. Социална психология – Големите множества, междугрупови отношения. Т. 4. Изд. Софи-Р, София. [Dzhonev, Sava. 1996. *Sotsialna psihologia – Golemi mnozhestva, mezhdugrupovi otnoshenia*. Т. 4. Izd. Sofi-R, Sofia.].

Джонев, Сава. 1996а. Социална психология – Малки групи. Т. 3. Изд. Софи-Р, София. [Dzhonev, Sava. 1996a. *Sotsialna psihologia – Malki grupi*. Т. 3. Izd. Sofi-R, Sofia.].

Джонев, Сава. 1996б. Социална психология – Школи и изследователски методи. Т. 1. Изд. Софи-Р, София. [Dzhonev, Sava. 1996b. *Sotsialna psihologia – Shkoli i izsledovatelски методи*. Т.1. Izd. Sofi-R, Sofia.].

Джуджев, Стоян. 1975. Българска народна музика. Т. 1. Изд. Наука и изкуство. София. [Dzhudzhev, Stoyan. 1975. *Balgarska narodna muzika*. Т. 1. Izd. Nauka i izkustvo. Sofia.].

Джуджев, Стоян. 1975а. Българска народна музика. Т. 2. Изд. Музика. София. [Dzhudzhev, Stoyan. 1975a. *Balgarska narodna muzika*. Т. 2. Izd. Muzika. Sofia.].

Джуджев, Стоян. 1977. Музикографски есета и студии. Изд. Музика. София. [Dzhudzhev, Stoyan. 1977. *Muzikografski eseta i studii*. Izd. Muzika. Sofia.].

Димитров, Г. Георги, 2013. Княжество България в историческо, географско и етнографско отношения. I част, Изд. Изток-Запад. София. [Dimitrov, G. Georgi, 2013. *Knyazhestvo Bulgaria v istoichesko, geografsko i etnografsko otnoshenia*. I chast, Izd. Iztok-Zapad. Sofia.].

Динеков, Петър. 1972. *Проблеми на българския фолклор*. Изд. на Българска академия на науките. София, с. 359-367. [Dinekov, Petar. 1972. *Problemi na balgarskia folklor*. Izd. na Balgarska akademija na naukite. Sofia, s. 359-367.].

Динеков, Петър. 1977. При изворите на българската култура. – В: *Някои проблеми на съвременния български фолклор*, София. с. 252-259. [Dinekov, Petar. 1977. Pri izvorite na balgarskata kultura. – V: *Nyakoi problemi na savremennia balgarski folklor*, Sofia. s. 252-259.].

Добрев, Петър. 1998. Българи, арменци и евреи в ранната история. – В: *История на Българите: необходимост от нов подход. Преоценки*. II част, София. [Dobrev, Petar. 1998. Balgari, armentsi i evrei v rannata istoria. – V: *Istoria na Balgarite: potrebnost ot nov podhod*. Preotsenki. II chast, Sofia.].

Драганов, Минчо. 1968. *Религиозната психика на българите*. Изд. БКП, София. [Draganov, Mincho. 1968. *Religioznata psihika na balgarite*. Izd. BKP, Sofia.].

Дресел, Герг. 1996. *Историческа антропология, Локални общности – културна идентичност – традиция – религиозна принадлежност*. Т. 1. Изд. Македония прес. София. [Dresel, Gerg. 1996. *Istorieska antropologia, Lokalni obshtnosti – kulturna identichnost – traditsia – religiozna prinadlezhnost*. Т. 1. Izd. Makedonia pres. Sofia.].

Дяков, Томислав. 2002. *Общи бележки за българската фолклорна култура*. Изд. Сиела, София. [Dyakov, Tomislav. 2002. *Obshti belezhi za balgarskata folklorna kultura*. Izd. Siela, Sofia.].

Елчинова, Магдалена. 1999. Религията: промяна и традиция (образи на религиозното). – В: *Български фолклор*, кн. 4, с. 4-14. [Elchinova, Magdalena. 1999. Religiyata: promyana i traditsia (obrazi na religioznoto). – V: *Balgarski folklor*, кн. 4, с. 4-14.].

Елчинова, Магдалена. 1994. Автобиографичният разказ като самопредставяне. – В: *Български фолклор*, кн. 6, с. 17-28. [Elchinova, Magdale-na. 1994. Avtobiografichniyat razkaz kato samopredstavyane. – V: *Balgarski folklor*, кн. 6, с. 17-28.].

Елчинова, Магдалена. 1995. Телесни измерения на етничното. – В: *Български фолклор*, кн. 3, с. 42-57. [Elchinova, Magdalena. 1995. Telesni izmerenia na etnichnoto. – V: *Balgarski folklor*, кн. 3, с. 42-57.].

Желязкова, Антонина (съст). 1995. *Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България*. IMIR. София. [Zhelyazkova, Antonina (sast). 1995. *Vrazki na savmestimost i nesavmestimost mezhdu hristiyani i myusyulmani v Bulgaria*. IMIR. Sofia.].

Желязкова, Антонина. 1997. *Формиране на мюсюлманските общности на Балканите и в България*. IMIR. София. [Zhelyazkova, Antonina. 1997. *Formirane na myusyul-manskite obshtnosti na Balkanite i v Bulgaria*. IMIR. Sofia.].

Желязкова, Антонина. 1998. Турци – В: *Общности и идентичности в България*. с. 371-397. [Zhelyazkova, Antonina. 1998. Turtsi – V: *Obshtnosti i identichnosti v Bulgaria*. s. 371-397.].

Живков, Ив. Тодор. 1977. *Народ и песен*. Изд. на Българска академия на науките. София. [Zhivkov, Iv. Todor. 1977. *Narod i pesen*. Izd. na Balgarska akademija na naukite. Sofia.].

Живков, Ив. Тодор. 1979. Етнически аспекти на фолклора. – В: *Литературна мисъл*, кн. 4, с. 66-83. [Zhivkov, Iv. Todor. 1979. Etnicheski aspekti na folklora. – V: *Literaturna misal*, kn. 4, s. 66-83.].

Живков, Ив. Тодор. 1979а. Опознаване на фолклора като проблем на националната култура. – В: *Български фолклор*, кн. 1, с. 3-15. [Zhivkov, Iv. Todor. 1979a. Opoznavane na folklora като problem na natsionalnata kultura. – V: *Balgarski folklor*, kn.1, s. 3-15.].

Живков, Ив. Тодор. 1980. Фолклористика и литературознание. – В: *Български фолклор*, год. 6, кн.3., с. 3-11. [Zhivkov, Iv. Todor. 1980. Folkloristika i literaturoznanie. – V: *Balgarski folklor*, god. 6, kn.3., s. 3-11.].

Живков, Ив. Тодор. съст. 1981. *Обреди и обреден фолклор*. Издателство на Българска академия на науките, София. [Zhivkov, Iv. Todor. sast. 1981. *Obredi i obreden folklor*. Izdatelstvo na Balgarska akademia na naukite, Sofia.].

Живков, Ив. Тодор. 1981а. *Фолклор и съвременност*. Изд. Наука и изкуство. София. [Zhivkov, Iv. Todor. 1981a. *Folklor i savremennost*. Izd. Nauka i izkustvo. Sofia.].

Живков, Ив. Тодор. 1981б. Фолклорът и историята на българската култура. – В: *Социологически проблеми*, кн. 5, с. 15-20. [Zhivkov, Iv. Todor. 1981b. Folklorat i istoriyata na balgarskata kultura. – V: *Sotsiologicheski problemi*, kn. 5, s. 15-20.].

Живков, Ив. Тодор. 1982. За театралния характер на фолклорната обредност. – В: *Български фолклор*, кн. 4, с. 47-53. [Zhivkov, Iv. Todor. 1982. Za teatralnia harakter na folklornata obrednost. – V: *Balgarski folklor*, kn. 4, s. 47-53.].

Живков, Ив. Тодор. 1986. Българската фолклористика и етнокултурното единство на балканските народи. – В: *Български фолклор*, кн. 4, с.3-8. [Zhivkov, Iv. Todor. 1986. Balgarskata folkloristika i etnokulturnoto edinstvo na balkanskite narodi. – V: *Balgarski folklor*, kn. 4, s.3-8.].

Живков, Ив. Тодор. 1987. *Етнокултурно единство и фолклор*. Изд. Наука и изкуство. София. [Zhivkov, Iv. Todor. 1987. *Etnokulturno edinstvo i folklor*. Izd. Nauka i izkustvo. Sofia.].

Живков, Ив. Тодор. 1987а. Етносът: Опит за социологическа характеристика. – В: *Социологически проблеми*, кн. 6, с. 66-67. [Zhivkov, Iv. Todor. 1987 a. Etnosat: Opit za sotsiologicheska harakteristika. – V: *Sotsiologicheski problemi*, kn. 6, s. 66-67.].

Живков, Ив. Тодор. 1989. *Единство на българската фолклорна традиция*. Изд. на Българската академия на науките. София. [Zhivkov, Iv. Todor. 1989. *Edinstvo na balgarskata folklorna traditsia*. Izd. na Balgarskata akademia na naukite. Sofia.].

Живков, Ив. Тодор. 1994. *Етническият синдром*. Изд. Аля. Пловдив. [Zhivkov, Iv. Todor. 1994. *Etnichniyat sindrom*. Izd. Alya. Plovdiv.].

Живков, Ив. Тодор. 2000. *Увод в етнологията*. УИ Пловдивски университет. Пловдив. [Zhivkov, Iv. Todor. 2000. *Uvod v etnologiyata*. UI Plovdivski Universitet. Plovdiv.].

Захариева, Светлана. 1987. *Свирачът във фолклорната култура*. Издателство на Българската академия на науките. София. [Zaharieva, Svetlana. 1987. *Svirachat vav folklornata kultura*. Izdatelstvo na Balgarskata akademia na naukite. Sofia.].

Захариева, Светлана. 1995. Музикално-фолклорно изследване и национализъм. Поглед към миналото с мисъл към настоящето. – В: *Българско музикознание*, кн. 1, с.

19-39. [Zaharieva, Svetlana. 1995. Muzikalno-folklorno izsledvane i natsionalizam. Pogled kam minaloto s misal kam nastoyashteto. – V: *Balgarsko muzikoznanie*, kn. 1, s. 19-39.].

Златкова, Меглена. 2004. Градски общности и пространства на града – наследство и културно взаимодействие. – В: *Български фолклор*, кн. 1-2, с. 56-68. [Zlatkova, Meglena. 2004. Gradski obshtnosti i prostranstva na grada – nasledstvo i kulturno vzaimodeystvie. – V: *Balgarski folklor*, kn. 1-2, s. 56-68.].

Иванов, М. & Илона **Томова**. 1994. Етнически групи и междуетнически отношения в България. – В: *Аспекти на етнокултурната ситуация в България*. Асоциация АКЕС, София. с. 21-32. [Ivanov, M. & Ilona Tomova. 1994. Etnicheski grupi i mezhduetnicheski otnoshenia v Bulgaria. – V: *Aspekti na etnokulturnata situatsia v Bulgaria*. Asotsiatsia AKSES, Sofia. s. 21-32.].

Иванова, Радост & Тодор **Ив. Живков**. 1981. Българските обреди. – В: *Обреди и обреден фолклор*. Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, София. [Ivanova, Radost & Todor Iv. Zhivkov. 1981. Balgarskite obredi. – V: *Obredi i obreden folklor*. Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov“, Sofia.].

Иванова, Радост & Тодор **Ив. Живков**. 2004. *Българските обреди*. Изд. Литернет, Варна. [Ivanova, Radost & Todor Iv. Zhivkov. 2004. *Balgarskite obredi*. Izd. Litternet, Varna.].

Иванова, Радост. 1984. *Българска фолклорна сватба*. Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, София. [Ivanova, Radost. 1984. *Balgarska folklorna svatba*. Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov“, Sofia.].

Ивлева, М., Лариса. 1974. *Обряд, игра, театър, Народен театър (к проблемите типологии игровых явлений)*, Народный театр. Ленинград. [Ivleva, M., Larisa 1974. *Obryad, igra, teatr, Narodny teatr (k probleme tipologii igrovyyh yavleniy)*, Narodnyy teatr. Leningrad.].

Йончева, Василка. 1994. Понятия и термини при ладов анализ на българските народни песни. – В: *Годишник на АМТИИ* 1994, Пловдив. с. 67-72. [Yoncheva, Vasilka. 1994. Ponyatia i termini pri ladov analiz na balgarskite narodni pesni. – V: *Godishnik na AMTII* 1994, Plovdiv. s. 67-72.].

Йончева, Василка. 1996. Методика на ладов анализ в българските народни песни – В: *Годишник на АМТИИ* 1996, Пловдив. с. 104-108. [Yoncheva, Vasilka. 1996. Metodika na ladov analiz v balgarskite narodni pesni – V: *Godishnik na AMTII* 1996, Plovdiv. s. 104-108.].

Йорданов, Тяно. 1970. Пловдив. Изд. Наука и изкуство, София. [Yordanov, Tyanko. 1970. Plovdiv. Izd. Nauka i izkustvo, Sofia.].

Карамихова, Маргарита. 1993. Брактът на евреите през погледа на мъжете Арие. – В: *Българска етнография*, кн. 2, с. 46-57. [Karamihova, Margarita. 1993. Brakat na evreite prez pogleda na mazhete Arie. – V: *Balgarska etnografia*, kn. 2, s. 46-57.].

Каратеодорова – Възвъзова, Кирила. 1975. *Непресъхващи извори*. Изд. Хр. Г Данов. Пловдив. [Karateodorova – Vazvazova, Kirila. 1975. *Nepresahvashti izvori*. Izd. Hr. G Danov. Plovdiv.].

Карахасан – Чънар, Ибрахим. 2005. *Етническите малцинства в България. История, култура, религия, обреден календар*. ИК Лик, София. [Karahasan – Chanar,

Ibrahim. 2005. *Etnichesките maltsinstva v Bulgaria. Istoria, kultura, religia, obreden kalendar*. IK Lik, Sofia.].

Кастелан, Жорж. 2002. *История на Балканите XIV – XX век*. ИК Хермес, Пловдив. [Kastelan, Zhorzh. 2002. *Istoria na Balkanite XIV – XX vek*. IK Hermes, Plovdiv.].

Кауфман, Димитрина. 1989. Към проблемите на инструменталната импровизация в съвременните сватбарски оркестри. – В: *Музикални хоризонти*, кн. 12-13, с. 235-238. [Kaufman, Dimitrina. 1989. Kam problemite na instrumentalnata improvizatsia v savremennite svatbarski orkestri. – V: *Muzikalni horizonti*, kn. 12-13, s. 235-238.].

Кауфман, Димитрина. 2000. Циганите като медиатори на Балканската градска инструментална култура – В: *Интербалкански музикално-културни взаимодействия*. София, с. 66-74. [Kaufman, Dimitrina. 2000. Tsiganite kato mediatori na Balkanskata gradska instrumentalna kultura – V: *Interbalkanski muzikalno-kulturni vzaimodeystvia*. Sofia, s.66-74.].

Кауфман, Николай. 1961. Еврейският музикален инструмент „шофар” в богослужебната практика на българските евреи. – В: *Известия на института за музика*, кн. 7, с. 253-259. [Kaufman, Nikolay. 1961. Evreyskiyat muzikalen instrument „shofar” v bogosluzhebната praktika na balgarskite evrei. – V: *Izvestia na instituta za muzika*, kn. 7, s. 253-259.].

Кауфман, Николай. 1967. Музикалният фолклор на шпаньолските (сефарадските) евреи в България. – В: *Известия на института за музика*, кн. 12, с. 231-267. [Kaufman, Nikolay. 1967. Muzikalniyat folklor na shpanyolskite (sefaradskite) evrei v Bulgaria. – V: *Izvestia na instituta za muzika*, kn. 12, s. 231-267.].

Кауфман, Николай. 1968. *Българската сватбена песен*. ДИ Музика, София. [Kaufman, Nikolay. 1968. *Balgarskata svatbena pesen*. DI Muzika, Sofia.].

Кауфман, Николай. 1968а. *Български градски песни*. Изд. на Българската академия на науките, София. [Kaufman, Nikolay. 1968a. *Balgarski gradski pesni*. Izd. na Balgarskata akademia na naukite, Sofia.].

Кауфман, Николай. 1968б. *Някои общи черти между народната песен на българите и източните славяни*. Изд. на Българската академия на науките, София. [Kaufman, Nikolay. 1968b. *Nyakoi obshti cherti mezhdu narodnata pesen na balgarite i iztochnite slavyani*. Izd. na Balgarskata akademia na naukite, So-fia.].

Кауфман, Николай. 1985. Народните песни на българските евреи в миналото. – В: *Годишник на евреите от България*, с. 111-144. [Kaufman, Nikolay. 1985. Narodnite pesni na balgarskite evrei v minaloto. – V: *Godishnik na evreite ot Bulgaria*, s.111-144.].

Кауфман, Николай. 1989. Някои предшественици на съвременните оркестри за народна музика. – В: *Музикални хоризонти*, кн. 12-13, 220-229. [Kaufman, Nikolay. 1989. Nyakoi predshestvenitsi na savremennite orkestri za narodna muzika. – V: *Muzikalni horizonti*, kn. 12-13, 220-229.].

Кауфман, Николай. 1990. Еврейските песни на майка ми. – В: *Български фолклор*, кн. 3, с. 41-54. [Kaufman, Nikolay. 1990. Evreyskite pesni na mayka mi. – V: *Balgarski folklor*, kn. 3, s. 41-54.].

Кауфман, Николай. 1995. Евреите и балканската градска песен. – В: *Български фолклор*, кн. 5, с. 9-44. [Kaufman, Nikolay. 1995. Evreite i balkanskata gradska pesen. – V: *Balgarski folklor*, kn. 5, s. 9-44.].

Кауфман, Николай. 1998. Турската, българската и еврейската градска песен от средата на XIX век – В: *Турския фолклор в България*, УИ Шумен, с. 234-245. [Kaufman, Nikolay. 1998. Turskata, balgarskata i evreyskata gradska pesen ot sredata na XIX vek – V: *Turskia folklor v Bulgaria*, UI Shumen, s. 234-245.].

Кауфман, Николай. 2000. Поглед върху народната музика на Балканските евреи. – В: *Българи и евреи*, II ч., ТанНакРа, София, с. 175-211. [Kaufman, Nikolay. 2000. Pogled varhu narodnata muzika na Balkanskite evrei. – V: *Balgari i evrei*, II ch, TanNakRa, Sofia. s. 175-211.].

Кауфман, Николай 2003. *1500 Български градски песни Т. 2 – Любовни и лирични (1918 – 2002)*. Изд. Славена, Варна. [Kaufman, Nikolay 2003. *1500 Balgarski gradski pesni T. 2 – Lyubovni i lirichni (1918 – 2002)*. Izd. Slavena, Varna.].

Кауфман, Николай 2004. *1500 Български градски песни Т. 3 – Революционни, войнски, училищни, политически, разни (1842 – 1944)*. Изд. Славена, Варна. [Kaufman, Nikolay 2004. *1500 Balgarski gradski pesni T. 3 – Revolyutsionni, voynski, uchilishtni, politicheski, razni (1842 – 1944)*. Izd. Slavena, Varna.].

Кауфман, Николай. 2005. Чуждото в народната ни музика. – В: *Проблеми на българския фолклор – Фолклор, идентичност, съвременност*. Т. 10, Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, Т. 10, с. 179-183. [Kaufman, Nikolay. 2005. Chuzhdoto v narodnata ni muzika. – V: *Problemi na balgarskia folklor – Folklor, identichnost, savremennost*. Т. 10, Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov“, Т.10, s. 179-183.].

Кацарова, Райна. 1938. Чъртици от музикалния живот на Копривщица преди Освобождението. – В: *Юбилеен сборник Копривщица*. Държавно Издателство. София. [Katsarova, Rayna. 1938. Chartitsi ot muzikalnia zhivot na Koprivshitsa predi Osvobozhdenieto. – V: *Yubileen sbornik Koprivshitsa*. Darzhavno Iz-datelstvo. Sofia.].

Кацарова, Райна. 1969. Оплакване на покойници. – В: *Известия на института за музика*, кн. XIII, с. 177-200. [Katsarova, Rayna. 1969. Oplakvane na pokoynitsi. – V: *Izvestia na instituta za muzika*, kn. XIII, s. 177-200.].

Кацарова, Райна. 1973. Балкански варианти на две турски песни. – В: *Известия на института за музика*, кн. XVI, с. 115-133. [Katsarova, Rayna. 1973. Balkanski varianti na dve turski pesni. – V: *Izvestia na instituta za muzika*, kn. XVI, s. 115-133.].

Кескиоглу, Осман. 1985. *Турците в България – история и култура*. б. м. [Keskioglu, Osman. 1985. *Turtsite v Bulgaria – istoria i kultura*. b. m].

Кесякова, Елена. & Александър Пижев и кол. 1999. *Книга за Пловдив*. Изд. Полиграф. Пловдив. [Kesyakova, Elena. & Aleksandar Pizhev i kol. 1999. *Kniga za Plovdiv*. Izd. Poligraf. Plovdiv.].

Кесякова, Елена. 1989. Античната синагога в гр. Филипопол. – В: *Годишник НОКПО*, X, с. 220-224. [Kesyakova, Elena. 1989. Antichnata sinagoga v gr. Filipopol. – V: *Godishnik NOKPO*, X, s. 220-224.].

Кирилова, Анни & Анислава Милтенова. 1993. *Колелото на живота, народни ярвания и християнска нравственост*. Изд. МО „Св. Георги Победоносец“, София.

[Kirilova, Anni. & Anislava Miltenova. 1993. *Koleloto na zhivota, narodni vyarvania i hristiyanska npravstvenost*. Izd. МО „Sv. Georgi Pobedonosets”, Sofia.].

Клаус, Гюнтер & Хайнц Ебнер. 1971. *Основи на статистиката за психолози, педагози и социолози*. Изд. Наука и изкуство. София. [Klaus, Gyunter. & Haynts Ebner. 1971. *Osnovi na statistikata za psiholoji, pedagozi i sotsioloji*. Izd. Nauka i izkustvo. Sofia.].

Коен, Давид. 2008. *Евреите в България (1878 – 1949), Студии*. Изд. Факел, София. [Koen, David. 2008. *Evreite v Bulgaria (1878 – 1949), Studii*. Izd. Fakel, Sofia.].

Коен, Леа. 1980. Творци в музикалния живот на България – В: *Годишник на евреите*, год. XV. с. 245-258. [Koen, Lea. 1980. *Tvortsii v muzikalnia zhivot na Bulgaria – V: Godishnik na evreite*, god. XV. s. 245-258.].

Коларов, Емил. 2000. Съвременният диалог между балканските музикални култури като модел на общуване между тях. – В: *Интербалкански музикално-културни взаимодействия*, с. 88. Отворено общество, София. [Kolarov, Emil. 2000. *Savremenniyat dialog mezhdu balkanskite muzikalni kulturi kato model na obshtuvane mezhdu tyah. – V: Interbalkanski muzikalno-kulturni vzaimodeystvia*, s. 88. Otvoreno obshtestvo, Sofia.].

Колев, Николай. 1995. *Българска етнография*. Изд. Елпис, Велико Търново. [Kolev, Nikolay. 1995. *Balgarska etnografia*. Izd. Elpis, Veliko Tarnovo.].

Колева, Елена. 1965. Промени в етническия състав на населението в град Пловдив. – В: *Годишник на музеите в Пловдив*, год. IV, с. 63-77. [Koleva, Elena. 1965. *Promeni v etnicheskia sastav na naselenieto v grad Plovdiv. – V: Godishnik na muzeite v Plovdiv*, god. IV, s. 63-77.].

Константин Иконом. 1935. Наръчник на Пловдивската епархия или нейното описание. – В: *Известия на Българското географско дружество*, № 3, с. 188-206. [Konstantin Ikonom. 1935. *Narachnik na Plovdivskata eparhia ili neynoto opisanie. – V: Izvestia na Balgarskoto geografsko druzhestvo*, № 3, s. 188-206.].

Краев, Георг. 2003. *Маска и було – българските маскарадни игри*. Изд. Изток-Запад, София. [Kraev, Georg. 2003. *Maska i bulo – balgarskite maskaradni igri*. Izd. Iztok-Zapad, Sofia.].

Кръстанова, Красимира. 2000. Вещите в дома – визуализиране на общностна памет. – В: *Български фолклор*, кн. 1, с. 29-40. [Krastanova, Krasimira. 2000. *Veshtite v doma – vizualizirane na obshtnostna pamet. – V: Balgarski folklor*, kn. 1, s. 29-40.].

Кръстанова, Красимира. 2000. *Локални общности – 1. Културна идентичност – традиции – регионална принадлежност*, ИК „ЯР”, София. с. 119-126. [Krastanova, Krasimira. 2000. *Lokalni obshtnosti – 1. Kulturna identichnost – traditsii – regionalna prinadlezhnost*, ИК „YaR”, Sofia. s. 119-126.].

Кръстанова, Красимира. 2004. Културни практики и конструиране образите на града. – В: *Български фолклор*, кн. 1-2, с. 38-56. [Krastanova, Krasimira. 2004. *Kulturni praktiki i konstruirane obrazite na grada. – V: Balgarski folklor*, kn. 1-2, s. 38-56.].

Кръстев, Венелин. 1954. *Очерки върху развитието на българската музика*. Т. 1., Изд. Наука и изкуство. София. [Krastev, Venelin. 1954. *Ocherki varhu razvitiето na balgarskata muzika*. Т. 1., Izd. Nauka i izkustvo. Sofia.].

Кръстев, Венелин. 1963. *Избрани страници от българското музикално наследство. Статии и критики.* Изд. Наука и изкуство. София. [Krastev, Venelin. 1963. *Izbrani stranitsi ot balgarskoto muzikalno nasledstvo. Statii i kritiki.* Izd. Nauka i izkustvo. Sofia.].

Кръстев, Венелин. 1977. *Очерци по история на българската музика.* Изд. Музика. София. [Krastev, Venelin. 1977. *Ochertsy po istoria na balgarskata muzika.* Izd. Muzika. Sofia.].

Кръстев, Венелин., и кол. 1967. *Енциклопедия на българската музикална култура.* Издателство на Българската академия на науките. София. [Krastev, Venelin., i kol. 1967. *Entsiklopedia na balgarskata muzikalna kultura.* Izdatelstvo na Balgarskata akademija na naukite. Sofia.].

Кръстева, Анна & Нонка Димитрова, Пламен Макариев, Иван Кацарски (съст.). 1996. *Идентичности.* IMIR. София. [Krasteva, Anna, & Nonka Dimitrova, Plamen Makariev, Ivan. Katsarski (sast.). 1996. *Identichnosti.* IMIR. Sofia.].

Кръстева, Антоанета. съст. и ред. 1998. *Общности и идентичности в България.* Изд. Петекстон. София. [Krasteva, Antoaneta. sast. i red. 1998. *Obshtnosti i identichnosti v Bulgaria.* Izd. Petekston. Sofia.].

Кунчев, Влъчко, Иван Стефанов, Лъчезар Антонов. 2004. *Въпроси на културологията.* Изд. Сиела. София. [Kunchev Vlachko, Ivan Stefanov, Lachezar Antonov. 2004. *Vaprosi na kulturologiyata.* Izd. Siela. Sofia.].

Кьосев, Александър. 2003. Пловдив в далечното минало. Към отношението между културната урбанистика и имажинерна география. – В: *Социологически проблеми*, кн. 3-4, с. 143-172. [Kyosev, Aleksandar. 2003. Plovdiv v dalechnoto minalo. Kam otnoshenieto mezhdu kulturnata urbanistika i imaginerna geografia. – V: *Sotsiologicheski problemi*, кн. 3-4, s.143-172.].

Лавренов, Ц. 1962. Български възрожденски оркестри. – Във: *в-к Народна култура*, IV, 31, 04.08.1962 г. [Lavrenov, Ts. 1962. Balgarski vazrozhdenski orkestri. – Vav: *v-k Narodna Kultura*, IV, 31, 04.08.1962 g.].

Лекционен курс Общности и култура. 2003. УИ Паисий Хилендарски. Пловдив. [Leksionen kurs Obshtnosti i kultura. 2003. UI Paisiy Hilendarski. Plovdiv.].

Лекционен курс. Фолклорната култура и човекът. 2002. УИ Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“. Пловдив. [Leksionen kurs. Folklorната kultura i chovekat. 2002. UI Plovdivski universitet „Paisiy Hilendarski“. Plovdiv.].

Литман, Аврам. 1977. Летопис на музикалния живот в Пловдив. – В: *Музикални хоризонти*, кн. 116. [Litman, Avram. 1977. Letopis na muzikalnia zhivot v Plovdiv. – V: *Muzikalni horizonti*, кн. 116.].

Литман, Аврам. *Очерк върху музикалния живот на Пловдив, 1950 – 1953 г.* ДА Пловдив. [Litman, Avram. *Ocherk varhu muzikalnia zhivot na Plovdiv, 1950 – 1953 g.* DA Plovdiv.].

Лозанова, Галина & Любомир Миков. 1999. *Ислям и култура – Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите.* Т. 4 Ислям и култура, IMIR София. [Lozanova, Galina. & Lyubomir Mikov. 1999. *Islyam i kultura – Sadbata na myusyulmanskite obshtnosti na Balkanite.* Т. 4 Islyam i kultura, IMIR Sofia.].

Лозанова, Галина. 1995. Категорията „чужд-свой“ в народната култура (Етнорелигиозни аспекти) – В: *Представата за „другия“ на Балканите*, Н. Данова, В. Димова & М. Калицин, (ред.), АИ „Проф. Марин Дринов“, София. с. 268-272. [Lozanova, Galina. 1995. Kategoriyata „chuzhd-svoy“ v narodnata kultura (Etnoreligiozni aspekti) – V: *Predstavata za „drugia“ na Balkanite*, N. Danova, V. Dimova & M. Kalitsin, (red.), AI „Prof. Marin Drinov“, Sofia. s. 268-272.].

Лозанова, Галина. 2006. *Сътворението в устната традиция на българските мюсюлмани*. Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, София. [Lozanova, Galina. 2006. *Satvorenieto v ustnata traditsia na balgarskite myusyulmani*. Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov“, Sofia.].

Лозанова, Саша & Анна Рошковска. 1998. *Евреите и българската градска култура*. IMIR. София. [Lozanova, Sasha & Anna Roshkovska. 1998. *Evreite i balgarskata gradska kultura*. IMIR. Sofia.].

Лозанова, Саша. 2004. За еврейското гробище в София – погребална практика и паметници (минало и настояще). – В: *Български фолклор*, кн. 3, с. 95. [Lozanova, Sasha. 2004. *Za evreyskoto grobishte v Sofia – pogrebalna praktika i pametnitsi (minalo i nastoyashte)*. – V: *Balgarski folklor*, кн.3, с. 95.].

Лосев, Алексей. 1970. Символ. *Философская энциклопедия* Т. 5., Издательство Советская энциклопедия. Москва. [Losev, Aleksey. 1970. Simvol. *Filosofskaya entsiklopedia* Т. 5., Izdatelystvo Sovetskaya entsiklopedia. Moskva.].

Манолов, Илия. 2005. Глобализмът и музикално-фолклорната идентичност на балканските народи. – В: *Проблеми на българския фолклор – Фолклор, идентичност, съвременност*. Т. 10, Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, София, с. 247-251. [Manolov, Iliya. 2005. Globalizmat i muzikalno-folklornata identichnost na balkanskite narodi. – V: *Problemi na balgarskia folklor – Folklor, identichnost, savremennost*. Т. 10, Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov“, Sofia, s. 247-251.].

Маразов, Иван. 1994. *Митология на траките*. ИК Секор, София. [Marazov, Ivan. 1994. *Mitologia na trakite*. IK Sekor, Sofia.].

Марушиакова, Елена & Веселин Попов. 1993. *Циганите в България*. Изд. Клуб 90, София. [Marushiakova, Elena & Veselin Popov. 1993. *Tsiganite v Bulgaria*. Izd. Klub 90, Sofia.].

Марушиакова, Елена & Веселин Попов. 1994. *Студии Романи*. Т. 1. Изд. Клуб 90, София. [Marushiakova, Elena & Veselin Popov. 1994. *Studii Romani*. Т.1. Izd. Klub 90, Sofia.].

Марушиакова, Елена & Веселин Попов. 1994. *Студии Романи*. Т. 2.-1994 г. Изс. Клуб 90, София. [Marushiakova, Elena. & Veselin. Popov. 1994. *Studii Romani*. Т. 2.-1994 g. Izs. Klub 90, Sofia.].

Марушиакова, Елена & Веселин Попов. 1997. *Студии Романи. Песента за моста*. Т. 3-4. Изд. Литавра, София. [Marushiakova, Elena. & Veselin. Popov. 1997. *Studii Romani. Pesenta za mosta*. Т. 3-4. Izd. Litavra, Sofia.].

Марушиакова, Елена & Веселин Попов. 1998. *Студии Романи. Змийският пръстен. Език и фолклор на софийските Ерлици*. Т. 5-6. Изд. Литавра, София. [Marushiakova,

Elena. & Veselin. Popov. 1998. *Studii Romani. Zmiyskiyat prasten. Ezik i folklor na sofyskite Erlii*. Т. 5-6. Изд. Litavra, Sofia.].

Марушиакова, Елена & Веселин Попов. 2000. *Цигани / Рома от старо и ново време*. Фото-книга. София. [Marushiakova, Elena. & Veselin. Popov. 2000. *Tsigani / Roma ot staro i novo vreme*. Foto-kniga. Sofia.].

Марушиакова, Елена & Веселин Попов. 2007. *Студии Романи*. Т. 7. Изд. Парадигма, София. [Marushiakova, Elena. & Veselin. Popov. 2007. *Studii Romani*. Т. 7. Изд. Paradigma, Sofia.].

Марушиакова, Елена. 1993. Отношения между циганските групи в България. – В: *Етническата картина в България (Проучвания 1992 г.)*, Клуб 90, София. [Marushiakova, Elena. 1993. Otnoshenia mezhdu tsiganskite grupi v Bulgaria. – V: *Etnicheskata kartina v Bulgaria (Prouchvania 1992 g.)*, Klub 90, Sofia.].

Марушиакова, Елена. 1994 а. Циганската група и развитието на циганския етнос. – В: *Аспекти на етнокултурната ситуация в България*. Асоциация АКЕС, София. с. 140-149. [Marushiakova, Elena. 1994 а. Tsiganskata grupa i razvitiето na tsiganskia etnos. – V: *Aspekti na etnokulturnata situatsia v Bulgaria*. Asotsiatsia AKSES, Sofia. s. 140-149.].

Марушиакова, Елена. 1994. Циганите в България и тяхната религия. – В: *Аспекти на етнокултурната ситуация в България*. Асоциация АКЕС, София, с. 117-123. [Marushiakova, Elena. 1994. Tsiganite v Bulgaria i tyahnata religia. – V: *Aspekti na etnokulturnata situatsia v Bulgaria*. Asotsiatsia AKSES, Sofia, s. 117-123].

Матеева, Ваня. 1995. Сакралното във фолклорната култура на изповядващите исляма в България. – В: *Български фолклор*, кн. 1-2., с. 167-180. [Mateeva, Vanya. 1995. Sakralното vav folklorната kultura na izpovyadvashnite islyama v Bulgaria. – V: *Balgarski folklor*, кн. 1-2., с. 167-180.].

Махан, Карел. 1963. Нашата народна музика самостоятелна ли е? – В: *Избрани студии от българското музикално наследство – статии и критики*, съст. Венелин. Кръстев, София, с. 12-22. [Mahan, Karel. 1963. Nashata narodna muzika samostoyatelna li e? – V: *Izbrani studii ot balgarskoto muzikalno nasledstvo – statii i kritiki*, sast. Venelin. Krastev, Sofia, s. 12-22.].

Машиах, Арон. 1968. Юридически неоформените бракове в България. – В: *Социологически проблеми*, кн. 2-3, с. 62-69. [Mashiah, Aron. 1968. Yuridicheski neoformenite brakove v Bulgaria. – V: *Sotsiologicheski problemi*, кн. 2-3, с. 62-69.].

Мизов, Николай. 1980. *Празници, обреди, ритуали*. Изд. Наука и изкуство. София. [Mizov, Nikolay. 1980. *Praznitsi, obredi, rituali*. Izd. Nauka i izkustvo. Sofia.].

Миков, Любомир. 1991. Пластични символи на „Световното дърво“ в сватбената и погреблно-поменната обредност на българите. – В: *Българска етнография*, кн. 1, с. 31-39. [Mikov, Lyubomir. 1991. Plastichni simvoli na „Svetovното darvo“ v svatbenata i pogreblno-pomennata obrednost na balgarite. – V: *Balgarska etnografia*, кн.1, с. 31-39.].

Миков, Любомир. 2005. *Изкуството на хетеродоксните мюсюлмани в България (XVI – XX в.)*. Бекташи и къзълбаши / алеви. Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, София. Mikov, Lyubomir. 2005. *Izkustvoto na heterodoksните myusyulmani v*

Bulgaria (XVI – XX v.). Bektashi i kazalbashi / alevii. Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov“, Sofia.].

Минкова, Лиляна. 1998. Константин Петкович и неговата студия за сватбените обичаи на македонските българи. – В: *Български фолклор*, кн. 6 и кн. 3, с. 52-59. [Minkova, Lilyana. 1998. Konstantin Petkovich i negovata studia za svatbenite obichai na makedonskite balgari. – V: *Balgarski folklor*, kn. 6 i kn. 3, s. 52-59.].

Минчева, Елка. 1999. Циганите в България или научните дирения на Елена Марушиакова и Веселин Попов. – В: *Български фолклор*, кн. 1-2, с. 151-154. [Mincheva, Elka. 1999. Tsiganite v Bulgaria ili nauchnite direnia na Elena Marushiakova i Veselin Popov. – V: *Balgarski folklor*, kn.1-2, s. 151-154.].

Мицева, Евгения & Сирануш Папазян – Таниелян. 1998. *Арменци.* ОПБ, София, с. 138-154. [Mitseva, Evgenia. & Siranush Papazyan – Tanielyan. 1998. *Armentsi.* OPB, Sofia, s. 138-154.].

Мицева, Евгения & Сирануш Папазян – Таниелян. 2009. *Арменците разказват за себе си.* АИ „Проф. Марин Дринов“, София. [Mitseva, Evgenia. & Siranush Papazyan – Tanielyan. 2009. *Armentsite razkazvat za sebe si.* AI „Prof. Marin Drinov“, Sofia.].

Мицева, Евгения. 1999. Армeнската литература и фолклор в арменските училища в България. – В: *Литературата на малцинствата.* София, с. 146-154. [Mitseva, Evgenia. 1999. Armenskata literatura i folklor v armenskite uchilishta v Bulgaria. – V: *Literaturata na maltsinstvata.* Sofia, s. 146-154.].

Мицева, Евгения. 1999а. Арменците в България и техния фолклор. – В: *Български фолклор*, кн. 1-2, с. 94-102. [Mitseva, Evgenia. 1999a. Armentsite v Bulgaria i tehnia folklor. – V: *Balgarski folklor*, kn. 1-2, s. 94-102.].

Мицева, Евгения. 2001. *Арменците в България – култура и идентичност.* IMIR, София. [Mitseva, Evgenia. 2001. *Armentsite v Bulgaria – kultura i identichnost.* IMIR, Sofia.].

Мицева, Евгения. 2005. *Пространства на другостта.* Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, София. [Mitseva, Evgenia. 2005. *Prostranstva na drugostta.* Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov“, Sofia.].

Мицева, Евгения. 2008. Армeнската култура. Българи и арменци заедно. – В: *Сборник докторантски статии*, НБУ 2008. [Mitseva, Evgenia. 2008. Armenskata kultura. Balgari i armentsi zaedno. – V: *Sbornik doktorantski statii*, NBU 2008.].

Моравенов, Константин. 1984. *Паметник на пловдивското население.* Изд. Хр. Г. Данов, Пловдив. [Moravenov, Konstantin. 1984. *Pametnik na plovdivskoto naselenie.* Izd. Hr. G. Danov, Plovdiv.].

Москона, Исак. 1972. Празничните обреди и обичаи на българските евреи в миналото. – В: *Годишник на евреите в България*, год. VII, с. 183-216. [Moskona, Isak. 1972. Praznichnite obredi i obichai na balgarskite evrei v minaloto. – V: *Godishnik na evreite v Bulgaria*, god.VII, s.183-216.].

Москона, Исак. 1979. Из фолклора на българските евреи. – В: *Годишник на евреите в България*, год. XIV, с. 61-91. [Moskona, Isak. 1979. Iz folklora na balgarskite evrei. – V: *Godishnik na evreite v Bulgaria*, god. XIV, s. 61-91.].

Москона, Исак. 1980. Влияние на българската култура върху културата на българските евреи. – В: *Проучвания за историята на еврейското население в българските земи (XV – XX век)*, София., Издателство на Българската академия на науките, с. 76-99. [Moskona, Isak. 1980. Vliyanie na balgarskata kultura varhu kulturata na balgarskite evrei. – V: *Prouchvania za istoriyata na evreyskoto naselenie v balgarskite zemi (XV – XX vek)*, Sofia., Izdatelstvo na Bal-garskata akademia na naukite, s. 76-99.].

Москона, Исак. 1980. Към богатството на сефарадския фолклор в България (за сефарадската паремиялогия). – В: *Годишник на евреите в България*, год. XV, с. 79-112. [Moskona, Isak. 1980. Kam bogatstvoto na sefaradskia folklor v Bulgaria (za sefaradskata paremiologia). – V: *Godishnik na evreite v Bulgaria*, god. XV, s. 79-112.].

Мутафчиева, Вера. 1995. Представата за „другия“. – В: *Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България*. IMIR, София. с. 3-56. [Mutafchieva, Vera. 1995. Predstavata za „drugia“. – V: *Vrazki na savmestimost i nesavmestimost mezhdu hristiyani i myusyulmani v Bulgaria*. IMIR, Sofia. s. 3-56.].

Николчовска, Мария. 1986. Пасхалната традиция на ислямизираното българско население на Източните Родопи. – В: *Български фолклор*, кн. 4, с. 39-44. [Nicolchovska, Maria. 1986. Pashalnata traditsia na islyamiziranoto balgarsko naselenie na Iztochnite Rodopi. – V: *Balgarski folklor*, кн. 4, s. 39-44.].

Образователна брошура Пасхалная агада – ОБЕ Шалом, б.г. [Obrazovatelna broshura Pashalynaya agada – OBE Shalom, b.g.].

Образователна брошура Празниците на месец Тишрей – ОБЕ „Шалом“, б.г. [Obrazovatelna broshura Praznitsite na mesets Tishrey – OBE „Shalom“, b.g.].

Образователна брошура Хаг Песах Семеах – образователна брошура на ОЕБ „Шалом“, б.г. [Obrazovatelna broshura Hag Pèсах Sameah – obrazovatelna broshura na OEB „Shalom“, b.g.].

Образователна брошура Шавуот. 1980. Йерусалим. (брошура). [Obrazovatelna broshura Shavuot. 1980. Yerusolim. (broshura).].

Образователна брошура Шана Това – Централен Израилтянски духовен съвет – ОЕБ „Шалом“, б.г. [Obrazovatelna broshura Shana Tova – Tsentralen Izrailtyanski duhoven savet – OEB „Shalom“, b.g.].

Ованян, С. 1972. Армено-български исторически връзки. Арменските колонии в България през втората половина на XIX в. Изд. Наука и изкуство. София. [Ovanyan, S. 1972. Armeno-balgarski istoricheski vrazki. Armenskite kolonii v Bulgaria prez vtorata polovina na XIX v. Izd. Nauka i izkustvo. Sofia.].

Огнянова, Елена. 2002. Традиции и празници в България. Изд. Архимед – ПП, Коралов и сие, София. (2003 – второ изд.). [Ognyanova, Elena. 2002. Traditsii i praznitsi v Bulgaria. Izd. Arhimed – PP, Korarov i sie, Sofia. (2003 – vtoro izd.).].

Орманджиян, Агоп. 1981. Пловдивският Ескулап. – Във: *в-к Поглед*, 1981 г, бр. 8. [Ormandzhian, Agop. 1981. Plovdivskiyat Eskulap. – Vav: *v-k Pogled*, 1981 g, br. 8.].

Орманджиян, Агоп. 1984. Арменски пътеписи на Балканите през XVII – XIX век. Изд. Наука и изкуство. София. [Ormandzhian, Agop. 1984. Armenski patepisi na Balkanite prez XVII – XIX vek. Izd. Nauka i izkustvo. Sofia.].

Орманджиян, Агоп. 1998. *История на арменския народ (от древността до 1920 г.)*. ред. М. Г. Нерсесиян, Изд. Наука и изкуство. София. [Ormandzhian, Agop. 1998. *Istoria na armenskia narod (ot drevnostta do 1920 g.)*. red. M. G. Nersesyan, Izd. Nauka i izkustvo. Sofia.].

Ошавков, Живко. ред. 1968. *Процесът на преодоляване на религията в България*, колективен труд БАН, София. [Oshavkov, Zhivko. red. 1968. *Protsesat na preodolyavane na religiyata v Bulgaria*, kolektiven trud BAN, Sofia.].

Пампоров, Алексей. 2003. Брачният модел на ромите. – В: *Население*, кн. 1-2, с. 164-178. [Pamporov, Aleksey. 2003. Brachniyat model na romite. – V: *Naselenie*, kn. 1-2, s. 164-178.].

Панова, С. 2000. Диаспора и интеграция. – В: *България и евреи*. I част, София, с. 169-210. [Panova, S. 2000. Diaspora i integratsia. – V: *Bulgaria i evrei*. I chast, Sofia, s. 169-210.].

Папазян – Таниелян, Сирануш. 1994. Арменците в България (по страниците на един арменски вестник). – В: *Българска етнография*, кн. 3-4, с. 56-74. [Pa-pazyan – Tanielyan, Siranush. 1994. Armentsite v Bulgaria (po stranitsite na edin armenski vestnik). – V: *Balgarska etnografia*, kn. 3-4, s. 56-74.].

Парушева, Добринка. 1998. Към професионалната структура на населението в Пловдив. Мястото на арменците и евреите в края на XIX и началото на XX век. – В: *Годишник на музеите*, Пловдив. [Parusheva, Dobrinka. 1998. Kam profesionalnata struktura na naselenieto v Plovdiv. Myastoto na armentsite i evreite v kraia na XIX i nachaloto na XX vek. – V: *Godishnik na muzeite*, Plovdiv.].

Пауновски, Владимир & Бойка Василева. 1998. *История на Евреите в България, Спасените и спасителите (1940 – 1944)*. София. [Paunovski, Vladimir. & Boyka Vasileva. 1998. *Istoria na Evreite v Bulgaria, Spasenite i spasitelite (1940 – 1944)*. Sofia.].

Пауновски, Владимир. 2000. Другите. – В: *Българи и евреи*. I част, Изд. ТанРакРа, София с. 211-290. [Paunovski, Vladimir. 2000. Drugite. – V: *Balgari i evrei*. I chast, Izd. TanRakRa, Sofia s. 211-290.].

Пеев, К. Васил. 1941. *Град Пловдивъ – минало и настояще, Пловдив в миналото – частъ I*. Изд. на Пловдивското археологическо дружество, Пловдив. [Peev, K. Vasil. 1941. *Grad Plovdiva – minalo i nastoyashte, Plovdiv v minaloto – chasta I*. Izd. na Plovdivskoto arheologicheskoto druzhestvo, Plovdiv.].

Пейчева, Лозанка & Венцислав Димов. 2002. *Зурнаджийската традиция в Юго-западна България*. Изд. Българско музикознание. София. [Peycheva, Lozanka. & Ventsislav Dimov. 2002. *Zurnadzhiskyata traditsia v Yugozapadna Bulgaria*. Izd. Balgarsko muzikoznanie. Sofia.].

Пейчева, Лозанка & Венцислав Димов. 2009. Етномузикологията в България – традиции и перспективи. – В: *Българско музикознание*, кн. 3-4, с. 58-79. [Peycheva, Lozanka. & Ventsislav Dimov. 2009. Etnomuzikologiyata v Bulgaria – traditsii i perspektivi. – V: *Balgarsko muzikoznanie*, kn. 3-4, s. 58-79.].

Пейчева, Лозанка. 1994. Музикалният полилингвизъм на циганите в България (Наблюдения върху 84 аудиокасети). – В: *Български фолклор*, кн. 6, с. 58-72. [Peycheva,

Lozanka. 1994. Muzikalniyat polilingvizam na tsiganite v Bulgaria (Nablyudenia varhu 84 audiokaseti). – V: *Balgarski folklor*, kn.6, s. 58-72.].

Пейчева, Лозанка. 1996. Върху някои аспекти на социалните контакти при ромските музиканти в България днес. – В: *Проблеми на социолингвистиката 5. Езикът и социалните контакти*, Международно социолингвистическо дружество, София. с.374-378. [Peycheva, Lozanka. 1996. Varhu nyakoi aspekti na sotsialnite kontakti pri romskite muzikanti v Bulgaria dnes. – V: *Problemi na sotsiolingvistikata 5. Ezikat i sotsialnite kontakti*, Mezhdunarodno sotsiolingvisticheskoto druzhestvo, Sofia. s.374-378.].

Пейчева, Лозанка. 1999. Душа плаче – песен излиза. Ромските музиканти в България и тяхната музика. Изд. ТерАРТ. София. [Peycheva, Lozanka. 1999. Dusha plache – pesen izliza. Romskite muzikanti v Bulgaria i tyahnata muzika. Izd. TerART. Sofia.].

Пейчева, Лозанка. 1999а. Към историята на циганската музика в България. – В: *Български фолклор*, kn. 1-2, с. 47-57. [Peycheva, Lozanka. 1999a. Kam istori-yata na tsiganskata muzika v Bulgaria. – V: *Balgarski folklor*, kn. 1-2, s. 47-57.].

Пейчева, Лозанка. 1999б. Съблазнената музика (чалгата според ромските музиканти). – В: *Българско музикознание*, kn. 1, с. 59-66. [Peycheva, Lozanka. 1999b. Sablaznenata muzika (chalgata spored romskite muzikanti). – V: *Balgarsko muzikoznanie*, kn. 1, s. 59-66.].

Пейчева, Лозанка. 2004. Отношението чужденци – български музикален фолклор (Размисли върху идентичността). – В: *Български фолклор*, kn. 1-2, с. 113-125. [Peycheva, Lozanka. 2004. Otnoshenieto chuzhdentsi – balgarski muzikalen folklor (Razmisli varhu identichnostta). – V: *Balgarski folklor*, kn. 1-2, s.113-125.].

Пейчева, Лозанка. 2006. Музикални инструменти/Традиционна музика (Акордео-нът, циганите свирачи и преобразуването на фолклорната музика от България). – В: *Българско музикознание*, kn. 3, с. 27-60. [Peycheva, Lozanka. 2006. Muzikalni instrumenti/Traditsionna muzika (Akordeonat, tsiganite svirachi i preobrazuvaneto na folklornata muzika ot Bulgaria). – V: *Balgarsko muzikoznanie*, kn. 3, s. 27-60.].

Пейчева, Лозанка. 2008. Между Селото и Вселената: старата фолклорна музика от България в новите времена. АИ „Проф. Марин Дринов“, София. [Peycheva, Lozanka. 2008. Mezhdur Seloto i Vselenata: starata folklorna muzika ot Bulgaria v novite vremena. AI „Prof. Marin Drinov“, Sofia.].

Петров, Стоян. 1959. Очерци по история на българската музикална култура. Т. 1, Изд. Наука и изкуство. София. [Petrov, Stoyan. 1959. Ochertsy po istoria na balgarskata muzikalna kultura. T.1, Izd. Nauka i izkustvo. Sofia.].

Петрова, С. 1998. Погребалната обредност при арменците в Стара Загора, ДР – Защита в ПУ „Паисий Хилендарски“. Пловдив. [Petrova, S. 1998. Pogrebalnata obrednost pri armentsite v Stara Zagora, DR – Zashitita v PU „Paisiy Hilendarski“. Plovdiv.].

Поликар, Сами. 1999. Евреите по българските земи. – В: *Български фолклор*, kn. 1-2, с. 136-141. [Polikar, Sami. 1999. Evreite po balgarskite zemi. – V: *Balgarski folklor*, kn. 1-2, s. 136-141.].

Попов, Атанас. 1981. Празници по местоживее. Изд. Софийски градски комитет на отечествения фронт. София. [Popov, Atanas. 1981. Praznitsi po mestozhiveene. Izd. Sofiyski gradski komitet na otechestvenia front. Sofia.].

Попов, Веселин. 1994. Преферираното етническо самосъзнание при циганите в България. – В: *Аспекти на етнокултурната ситуация в България*. Асоциация АКСЕС, София. с. 149-158. [Popov, Veselin. 1994. Preferiranoto etnicheskoto samosaznanie pri tsiganite v Bulgaria. – V: *Aspekti na etnokulturnata situatsia v Bulgaria*. Asotsiatsia AKSES, Sofia. s. 149-158.].

Попов, Веселин. 1994. Циганите в България и тяхното етническо самосъзнание. – В: *Аспекти на етнокултурната ситуация в България*. Асоциация АКСЕС, София. с.123-129. [Popov, Veselin. 1994. Tsiganite v Bulgaria i tyahnoto etnicheskoto samosaznanie. – V: *Aspekti na etnokulturnata situatsia v Bulgaria*. Asotsiatsia AKSES, Sofia. s.123-129.].

Попов, Рачко. 1997. *Български народен календар*, Изд. Свят Наука, София. [Popov, Rachko. 1997. *Balgarski naroden kalendar*, Izd. Svyat Nauka, Sofia.].

Попова, Кр. 1994. Анализ на жизнеописателния разказ (Биографичният метод на Габриеле Розентал). – В: *Български фолклор*, кн. 6, с. 82-87. [Popova, Kr. 1994. Analiz na zhizneopisatelnia razkaz (Biografichniyat metod na Gabriele Rozental). – V: *Balgarski folklor*, кн. 6, с. 82-87.].

Примовски, Анастас & К. Василев, Ст. Кабанов, съст. и ред. 1965. *Стою Шишков – Избрани произведения*, Изд. Хр. Г. Данов, Пловдив. [Primovski, Anastas & K. Vasilev, St. Kabanov, sast. i red. 1965. *Stoyu Shishkov – Izbrani proizvedenia*, Izd. Hrl G. Danov, Plovdiv.].

Райчевски, Георги. 2009. *Пловдивска енциклопедия*. ИК Жанет 45, Пловдив. [Raychevski, Georgi. 2009. *Plovdivska entsiklopedia*. IK Zhanet 45, Plovdiv.].

Райчевски, Стоян. 2008. *Българи и евреи през вековете*. Изд. Български бестселър. София. [Raychevski, Stoyan. 2008. *Balgari i evrei prez vekovete*. Izd. Balgarski bestselar. Sofia.].

Ротшилд, Якоб. 1992. *Ту- Бишеват*. Йерусалим. [Rotshilyd, Yakob. 1992. *Tu-Bishevat*. Yerusalim.].

Рошковска, Анна. & Саша Лозанова. 1998. *Евреите и българската градска култура*. Изд. Графика 19, София. [Roshkovska, Anna. & Sasha Lozanova. 1998. *Evreite i balgarskata gradska kultura*. Izd. Grafika 19, Sofia.].

Рошковска, Анна. 1980. Българската Възрожденска художествена култура и еврейското население. – В: *Проучвания за историята на еврейското население в българските земи (XV – XX век)*. Изд. на Българската академия на науките, София. с.39. [Roshkovska, Anna. 1980. Balgarskata Vazrozhdenska hudozhestvena kultura i evreyskoto naselenie – V: *Prouchvania za istoriyata na evreyskoto naselenie v balgarskite zemi (XV – XX vek)*. Izd. na Balgarskata akademiya na naukite, Sofia. s.39].

Русенов, Русен. 1998. *Семiotичната идея*. Изд. Лик, София. [Rusenov, Rusen. 1998. *Semiotichnata ideya*. Izd. Lik, Sofia.].

Саркисянц, Тер. 1998. Армяне. *История и етнокултурни традиции*. Большая российская энциклопедия. Москва. [Sarkisyants, Ter. 1998. *Armyane. Istoria i etnokulturnye traditsii*. Bol'yshaya rossiyskaya entsiklopedia. Moskva.].

Сборник Аспекти на религиозната толерантност в България. 2014. Сборник статии и доклади от научния колоквиум организиран и проведен от ЮФ на ПУ „Паисий Хилендарски“, Пловдив, 30.05.2014 г. УИ, Паисий Хилендарски“, Пловдив. [Sbornik

Aspekti na religioznata tolerantnost v Bulgaria. 2014. Sbornik statii i dokladi ot nauchnia kolokvium organiziran i proveden ot YuF na PU „Paisiy Hilendarski“, Plovdiv, 30.05.2014 g.. UI, Paisiy Hilendarski“, Plovdiv.].

Сборник БАЛКАНИ. Делници и празници на Балканите. 2021. Изд. Института за балканистика с Център по тракология „Проф. Александър Фол“, София. [*Sbornik BALKANI. Delnitsi i praznitsi na Balkanite.* 2021. Izd. Instituta za balkanistika s Tsentar po trakologia „Prof. Aleksandar Fol“, Sofia.].

Сборник Етнографски проблеми на народната духовна култура. Т. II. Изд. на Българска академия на науките. 1994. [*Sbornik Etnografski problemi na narodnata duhovna kultura.* Т. II. Izd. na Balgarska akademia na naukite. 1994.].

Сборник Етнографски проблеми на народната духовна култура. Т. III. Изд. на Българска академия на науките 1994. [*Sbornik Etnografski problemi na narodnata duhovna kultura.* Т. III. Izd. na Balgarska akademia na naukite 1994.].

Сборник Етнографски проблеми на народната духовна култура. Т. V. Изд. на Българска академия на науките. 1998. [*Sbornik Etnografski problemi na narodnata duhovna kultura.* Т. V. Izd. na Balgarska akademia na naukite. 1998.].

Сборник Пловдив и Пловдивска област. 2008. Традиционни занаяти в Пловдив, Народна култура, Изд. Труд., 2008 г. [*Sbornik Plovdiv i Plovdivska oblast.* 2008. Traditsionni zanayati v Plovdiv, Narodna kultura, Izd. Trud., 2008 g.].

Сборник Проблеми на българския фолклор – Фолклор, идентичност, съвременност, 2005. Т.10. Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, София. [*Sbornik Problemi na balgarskia folklor – Folklor, identichnost, savremennost,* 2005. Т.10. Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov“, Sofia.].

Сборник Проблеми на културата. 1980. кн. 5 [*Sbornik Problemi na kulturata.* 1980. kn.5].

Сборник Проучвания за историята на еврейското население в българските земи (XV – XX век), Издателство на Българската академия на науките, София. [*Sbornik Prouchvania za istoriyata na evreyskoto naselenie v balgarskite zemi (XV – XX vek),* Izdatelstvo na Balgarskata akademia na naukite, Sofia.].

Сборник Турският фолклор в България. 1999., Медународна научна конференция 1998 г., УИ „Епископ Константин Преславски“, Шумен. [*Sbornik Turskiyat folklor v Bulgaria.* 1999., Medunarodna nauchna konferenia 1998 g., UI „Episkop Konstantin Preslavski“, Shumen.].

Сборник. 1986. Пловдивски край. Етнографски проучвания на България. Изд. на Българската академия на науките, София. [*Sbornik.* 1986. Plovdivski kray. Etnografski prouchvania na Bulgaria. Izd. na Balgarskata akademia na naukite, Sofia.].

Сборник. Българи и евреи. 2000. Т. I. Организацията на евреите в България „Шалом“ Изд. Особългарска фондация ТанНакРА. София. [*Sbornik. Balgari i evrei.* 2000. Т. I. Organizatsiyata na evreite v Bulgaria „Shalom“ Izd. Oshtobalgarska fondatsia TanNakRA. Sofia.].

Сборник. Българи и евреи. 2000. Т. II. Организацията на евреите в България „Шалом“. Изд. Особългарска фондация ТанНакРА. София. [*Sbornik. Balgari i evrei.* 2000.

Т. II. Organizatsiyata na evreite v Bulgaria „Shalom“. Izd. Obshtobalgarska fondatsia TanNakRA. Sofia.].

Сборник. Периодичният печат на малцинствата в България. 1998. (1878 – 1997). Изд. Фондация „Междуетническа инициатива за човешки права“. София. [Sbornik. Periodichniyat pechat na maltsinstvata v Bulgaria. 1998. (1878-1997). Izd. Fondatsia „Mezhduenticheska initsiativa za choveshki prava“. Sofia].

Сборник. Пловдивският модел. 1997. Сборник статии. Пловдив. [Sbornik. Plovdivskiyat model. 1997. Sbornik statii. Plovdiv.].

Симеонова, Гатя. 1987. Групи българско население и етнографски групи. – В: *Българска етнография*, кн. 3, 55-63. [Simeonova, Gatyua. 1987. Grupi balgarsko naselenie i etnografski grupi. – V: *Balgarska etnografia*, кн. 3, 55-63].

Симеонова, Костадинка. 1984. *Интердисциплинарността – път към бъдещето с поглед към миналото.* Издателство на Българската академия на науките. София. [Simeonova, Kostadinka. 1984. *Interdistsiplinarnostta – pat kam badeshteto s pogled kam minaloto.* Izdatelstvo na Balgarskata akademia na naukite. Sofia.].

Славейков, Петър. 2006. *Етногеография*, УИ „Св. Климент Охридски“ София. [Slaveykov, Petar. 2006. *Etnogeografia*, UI „Sv. Kliment Ohridski“ Sofia.].

Соломон, Норман. 2003. *Юдаизмът.* Изд. Шамбала. София. [Solomon, Norman. 2003. *Yudaizmat.* Izd. Shambala. Sofia.].

Списание Алев. 2011. бр. 19 с. 23-24. [Spisanie Alev. 2011. br. 19 s. 23-24.].

Списание Ние Арменците. 2003 № 1 Традиция и бит. [Spisanie Nie Armentsite. 2003 №1 Traditsia i bit.].

Списание Ние Арменците. 2003 № 2 Арменската общност в България. [Spisanie Nie Armentsite. 2003 № 2 Armenskata obshtnost v Bulgaria].

Списание Ние Арменците. 2003 № 3 Религия, Църковна общност. [Spisanie Nie Armentsite. 2003 № 3 Religia, Tsarkovna obshtnost].

Списание Ние Арменците. 2003 № 4 Духовно и културно наследство. София. [Spisanie Nie Armentsite. 2003 № 4 Duhovno i kulturno nasledstvo. Sofia.].

Списание Социологически проблеми. 1972. кн. 4. [Spisanie Sotsiologicheski problemi. 1972. kn.4].

Списание Съвременник. 2000. Земята и хората на Израел. [Spisanie Savremennik. 2000. Zemyata i horata na Izrael.].

Станев, Христо. 1985. В момкови двори две слънца греят. – Във: *в-к Отечествен фронт*, бр. 5 с. 22-24. [Stanev, Hristo. 1985. V momkovi dvori dve slantsa greyat. – Vav: *v-k Otechestven front*, br. 5 s. 22-24.].

Статистически годишник на Царство България 1910 г. [Statisticheski godishnik na Tsarstvo Bulgaria 1910 g.].

Статистически годишник на Царство България 1914 г. [Statisticheski godishnik na Tsarstvo Bulgaria 1914 g.].

Статистически годишник на Царство България 1915 г. [Statisticheski godishnik na Tsarstvo Bulgaria 1915 g.].

Статистически годишник на Царство България 1924 г. [Statisticheski godishnik na Tsarstvo Bulgaria 1924 g.].

Статистически годишник на Царство България 1925 г. [Statisticheski godishnik na Tsarstvo Bulgaria 1925 g.].

Стойкова, Росица & Юлияна Методиева. (ред) 2002. *Етническите малцинства в печата.* Изд. Български Хелзински Комитет, София. [Stoykova, Rositsa & Yuliyana Metodieva. (red) 2002. *Etnicheskite maltsinstva v pechata.* Izd. Balgarski Helzinski Komitet., Sofia.].

Стойкова, Росица. 2000. *Етническата преса в България.* Изд. Български Хелзински Комитет, София. [Stoykova, Rositsa. 2000. *Etnicheskata presa v Bulgaria.* Izd. Balgarski Helzinski Komitet, Sofia.].

Стоянов, Валери. 1998. *Турското население в България между полюсите на етническата политика.* Изд. Лик, София. [Stoyanov, Valeri. 1998. *Turskoto naselenie v Bulgaria mezhdu polyusite na etnicheskata politika.* Izd. Lik, Sofia.].

Стоянов, Маньо. 1973. *Когато Пловдив беше столица.* Изд. Хермес. Пловдив. [Stoyanov, Manyo. 1973. *Kogato Plovdiv beshe stolitsa.* Izd. Hermes. Plovdiv.].

Стоянов, Пенчо. 1969. *Музикален анализ.* Изд. Наука и изкуство. София. [Stoyanov, Pencho. 1969. *Muzikalen analiz.* Izd. Nauka i izkustvo. Sofia.].

Съботинова, Донка. 2002. *Семейник или колелото на живота – Обичаи и обреди на българи, турци и цигани/рома.* Изд. РИТТ. Силистра. [Sabotinova, Donka. 2002. *Semeynik ili koleloto na zhivota – Obichai i obredi na balgari, turtsi i tsigani/roma.* Izd. RITT. Silistra.].

Таджемен, Али. 1991. *Българските турци – 1878-1990.* [Tadzhemen, Ali. 1991. *Balgarskite turtsi – 1878-1990.*].

Тейлър, Чарлс. 1999. *Мултикултурализъм: Изследване върху политиката на признаване.* Изд. Критика и хуманизъм, София. [Teylar. Charls. 1999. *Multikulturalizam: Izsledvane varhu politikata na priznavane.* Izd. Kritika i humanizam, Sofia.].

Теодоров, К. Евгений. 1999. *Древнотракийско наследство в българския фолклор.* АИ „Проф. Марин Дринов“, София. [Teodorov, K. Evgeniy. 1999. *Drevnotrakiysko nasledstvo v balgarskia folklor.* AI „Prof. Marin Drinov“, Sofia.].

Тодоров, Д. 1970. За мястото и функцията на оплаквателната песен в погребалния обичай – В: *I конгрес на Българско Историческо Дружество*, с. 245-247. [Todorov, D. 1970. *Za myastoto i funktsiyata na oplakvatelnata pesen v pogrebalnia obichay – V: I kongres na Balgarsko Istoricheskto Druzhestvo*, s. 245-247.].

Тодоров, Николай & Симеон Дамянов, Давид Кoen 1980. *Проучвания за историята на еврейското население в българските земи (XV – XX век)*, Издателство на Българската академия на науките, София. [Todorov, Nikolay & Simeon Damyanov, David Koen 1980. *Prouchvania za istoriyata na evreyskoto naselenie v balgarskite zemi (XV – XX vek)*, Izdatelstvo na Balgarsata akademiya na naukite, Sofia.].

Тодоров, Тодор. 1974. *Съвременни проблеми в изучаването на българското музикално творчество.* Издателство на Българската академия на науките, София. [Todorov, Todor. 1974. *Savremenni problemi v izuchavaneto na balgarskoto muzikalno tvorchestvo.* Izdatelstvo na Balgarskata akademiya na naukite, So-fia.].

Толев, Валентин. 1993. *История на религиите.* Изд. Виктория В. София. [Tolev, Valentin. 1993. *Istoria na religiite.* Izd. Viktoria V. Sofia.].

Томова, Илона. 1994. Измерване на стереотипите и предразсъдъците у българите (чрез теста на Кац и Брейли) – В: *Аспекти на етнокултурната ситуация*. Асоциация АКЕС, София. с. 293-303. [Tomova, Ilona. 1994. Izmervane na stereotipite i predrazsadsite u balgarite (chrez testa na Kats i Breyli) – V: *Aspekti na etnokulturnata situatsia*. Asotsiatsia AKSES, Sofia. s. 293-303.].

Томова, Илона. 1995. *Циганите в преходния период*. София, IMIR, София. [Tomova, Ilona. 1995. *Tsiganite v prehodnia period*. Sofia, IMIR, Sofia.].

Томова, Илона. 1998. Роми. – В: *Общности и идентичности в България*. А. Кръстева (съст.), Изд. Петексон, София. с. 329-355. [Tomova, Ilona. 1998. Romi. – V: *Obshtnosti i identichnosti v Bulgaria*. A. Krasteva (sast.), Izd. Petekson, Sofia. s. 329-355.].

Топалова, А. 1984. *Празници, обреди, обичаи и ритуали*. Благоевград. [Topalova, A. 1984. *Praznitsi, obredi, obichai i rituali*. Blagoevgrad.].

Хадавян, Кусан. 1997. *Празници и традиции на арменската апостолическа църква*. София. [Hadavyan, Kusan. 1997. *Praznitsi i traditsii na armenskata apostolicheska tsarkva*. Sofia.].

Хаджиниколов, Веселин. 1991. *Теоретични проблеми на етнографията*. Издателство на Българската академия на науките, София. [Hadzhinikolov, Veselin. 1991. *Teoretichni problemi na etnografiyata*. Izdatelstvo na Balgarskata akademia na naukite, Sofia.].

Халачева, Мария. 1977. Традиционната сватба в някои селища от Пловдивско – В: *Известия на музеите – Южна България*, кн. 3, с. 141-161. [Halacheva, Maria. 1977. Traditsionnata svatba v nyakoi selishta ot Plovdivsko – V: *Izvestia na muzeite – Yuzhna Bulgaria*, кн. 3, с. 141-161.].

Халачева, Мария. 1978. Към изучаване на материалните компоненти на традиционната сватба в Пловдивско – В: *Известия на музеите – Южна България*, кн. 4, с. 139-156. [Halacheva, Maria. 1978. Kam izuchavane na materialnite komponenti na traditsionnata svatba v Plovdivsko – V: *Izvestia na muzeite – Yuzhna Bulgaria*, кн. 4, с. 139-156.].

Хопал, Михай. 1984. Етносемиотика – възникване, проблеми, перспективи. – В: *Български фолклор*, кн. 1, с. 13-29. [Hopal, Mihay. 1984. Etnosemiotika – vaznikvane, problemi, perspektivi. – V: *Balgarski folklor*, кн.1, с. 13-29.].

Христов, Добри. 1905. Влияние на източната (ориенталска) музика върху нашата. – В: *Избрани съчинения*. Т. 2. ред. Венелин Кръстев, Издателство на Българската академия на науките. София. [Hristov, Dobri. 1905. Vliyanie na iztochnata (orientalska) muzika varhu nashata. – V: *Izbrani sachinenia*. T.2. red. Venelin Krastev, Izdatelstvo na Balgarskata akademia na naukite. Sofia.].

Цанева, Еля. 2005. *Българска етнография*. Изд. ИФ 94. София. [Tsaneva, Elya. 2005. *Balgarska etnografia*. Izd. IF 94. Sofia.].

Цанева, Еля. 2010. *Етноси, региони, култури. Четива по етнология на неевропейски народи*. София. [Tsaneva, Elya. 2010. *Etnosi, regioni, kulturi. Chetiva po etnologia na neevropeyski narodi*. Sofia.].

Цион, Даниел. & Алберт Варасанов. 1940. *Еврейското брачно и бракоразводно право*. Изд. Иврия, София. [Tsion, Daniel. & Albert Varasanov. 1940. *Evreyskoto brachno i brakorazvodno pravo*. Izd. Ivria, Sofia.].

Чалгъджиян, С. Харутюн и Хрипсима С. Давидян-Ерниасян. 2014. *Малгара. Летопис на живота на арменците (1610 – 1922)*. AGBU. Пловдив. [Chalgadzhiyan, S. Harutyun i Hripsime S. Davidyan-Erniasyan. 2014. *Malgara. Letopis na zhivota na armentsite (1610 – 1922)*. AGBU. Plovdiv.].

Чуфадар, Неврие & Назмие Хасанова и (кол.). 2011. *Турският фолклор в България*, УИ „Епископ Константин Преславски“, Шумен. [Chufadar, Nevrie & Nazmie Hasanova i (kol.). 2011. *Turskiyat folklor v Bulgaria*, UI „Episkop Konstantin Preslavski“, Shumen.].

Шивачев, Стефан. 1994. Космополитен град. Махали и квартали в ново време. – В: *Очерци от историята на Пловдив*, Пловдив, Исторически музей и историческо дружество. част I. с. 80-97. [Shivachev, Stefan. 1994. *Kosmopoliten grad. Mahali i kvartali v novo vreme*. – V: *Ocherts i ot istoriyata na Plovdiv*, Plovdiv, Istoricheski muzey i istorichesko druzhestvo. chast I. s. 80-97.].

Шивачев, Стефан. 1997. *Тракийската организация в Пловдив*. Пловдив. [Shivachev, Stefan. 1997. *Trakiyskata organizatsia v Plovdiv*. Plovdiv.].

Шишков, Стою. 1888. *Родопски старини*. кн. 3. , Изд. ЦП на Ед. Дионне, Пловдив. [Shishkov, Stoyu. 1888. *Rodopski starini*. кн. 3. , Izd. TsP na Ed. Dionne, Plovdiv.].

Шишков, Стою. 1914. *Помаци в трите български области: Тракия, Македония и Мизия*, I част. Изд. Македония, Пловдив. [Shishkov, Stoyu. 1914. *Pomatsite v trite balgarski oblasti: Trakia, Makedonia i Mizia*, I chast. Izd. Makedonia, Plovdiv.].

Шишков, Стою. 1922. *Тракия преди и след Европейската война*. Изд. Хр. Г. Данов, Пловдив. [Shishkov, Stoyu. 1922. *Trakia predi i sled Evropeyskata vojna*. Izd. Hr. G. Danov, Plovdiv.].

Шишков, Стою. 1926. *Пловдив в своето минало и настояще*, XXIV, Изд. Търговска печатница, Пловдив. [Shishkov, Stoyu. 1926. *Plovdiv v svoeto minalo i nastoyashte*, XXIV, Izd. Targovska pechatnitsa, Plovdiv.].

Шишков, Стою. 1936. *Българо-мохамеданите (помаци): Историко-земенписен и народоучен преглед с образи*. Изд. Търговска печатница, Пловдив. [Shishkov, Stoyu. 1936. *Balgaro-mohamedanite (pomatsi) : Istoriko-zemepisen i narodouchen pregled s obrazi*. Izd. Targovska pechatnitsa, Plovdiv.].

Шишков, Стою. *Пловдив в своето далечно и близко минало : Историко-етнографски и политически преглед* : Сказка, държана на 20 февр. 1921 г. във Воен. клуб в гр. Пловдив. Изд. книжарница Нов живот, Пловдив. [Shishkov, Stoyu. *Plovdiv v svoeto dalechno i blisko minalo : Istoriko-etnografski i politich-eski pregled* : Skazka, darzhana na 20 fevr. 1921 g. vav Voен. klub v gr. Plovdiv. Izd. knizharnitsa Nov zhivot, Plovdiv.].

Шишманов, Иван Д. 1966. Значението и задачата на нашата етнография – В: *Избрани съчинения, Фолклор и етнография* Т. 2, София, с. 19-20. [Shish-manov, Ivan. D. 1966. *Znachenieto i zadachata na nashata etnografia* – V: *Izbrani sachinenia, Folklor i etnografia* Т. 2, Sofia, s.19-20.].

Шопова, Бехрин. 2006. *Традициите и фолклора на турския етнос в България.* ДР, АМТИИ, Пловдив (ръкопис). [Shopova, Behrin. 2006. *Traditsiite i folklora na turskia etnos v Bulgaria.* DR, АМТИ, Plovdiv (rakopis).].

Шрам, А. Р. 1979. *Етническа музика, градски ареал и етномузикология,* б.м. [Shram, A. R. 1979. *Etnicheska muzika, gradski areal i etnomuzikologia,* b.m].

Юруков, Л. 2011. От 150 години земяшко дружество на батачани в Пловдив – Във: *в-к- Трета възраст*, № 38, 21-28.09.2011 г., с. 4. [Yurukov, L. 2011. Ot 150 godini zemlyashko druzhestvo na batachani v Plovdiv – Vav: *v-k- Treta vazrast*, № 38, 21-28.09.2011 g., s. 4].

Янев, Никола. 1963. *Музикалното минало на Пловдив.* ДА Пловдив. [Yanev, Nikola. 1963. *Muzikalното minalo na Plovdiv.* DA Plovdiv.].

Янева, А. 1994. Биографичният метод в социологията (Франко Ферароти). – В: *Български фолклор*, кн. 6, с. 78-81. [Yaneva, A. 1994. Biografichniyat metod v sotsiologiyata (Franko Feraroti). – V: *Balgarski folklor*, kn. 6, s. 78-81.].

Янчева, Ирена. 1996. *Етнология на Възрожденския Пловдив.* УИ Паисий Хилендарски, Пловдив. [Yancheva, Irena. 1996. *Etnologia na Vazrozhdenskia Plovdiv.* UI Paisiy Hirendarski, Plovdiv.].

Bernard, Harvey R. 2006. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches.* Oxford, AltaMira Press.

Denscombe, Martyn. 2007. *The Good Research – for small-scale social research projects,* McGraw – Hill International.

Klandermans, Bert & Suzanne Staggenborg. 2002. *Methods of Social Movement Research.* Published by University of Minnesota Press.

Maxwell, Joseph A. 2012. *A Realist Approach for Qualitative Research.* Publisher. SAGE Publications. London.

Morgan, David L. 1997. *Focus groups as qualitative research.* Publisher: SAGE Publications. London.

Nettl, Bruno. 1964. *Theory and Method in Ethnomusicology.* New York Macmillan Publishers.

Neuman, William L. 2006. *Social Research Methods: Quantitative and Qualitative Approaches.* (6th ed.). Upper Saddle River. Pearson.

Okely, J. 1997. Cultural Ingenuity and Travelling Autonomy: Not Copying, Just Choosing. – In: *Romani Cultural and Gypsy Identity*, Th. Acton & G. Mundy (eds.), Hatfield, Hertfordshire: University of Hertfordshire Press, p. 188-203.

Patton, Michael Q. 2002. *Qualitative Research & Evaluation Methods* Publisher. SAGE Publications. London. International Educational and Professional Publisher, London.

Rehber, Arif. 2006. *Turkuleri ile Bulgaristan turkleri.* Ankara.

Rehber, Arif. 2007. *Muzik Ogreniyorum.* Ankara.

Rice, Timothy. 1994. *May It Fill Your Soul: Experiencing Bulgarian Music.* Chicago and London. University of Chicago Press.

Sayer, Andrew. 2000. *Realism and Social Science.* Publisher SAGE Publications. London.

Silverman, Carol. 1986. *Bulgarian Gypsies: Adaptation in a Socialist Context*. *Nomadic Peoples* 21/22:51-61. Published by White Horse Press.

Silverman, Carol. 1994. *Rom (Gypsy) Music*. *Garland Encyclopedia of World Music*, European music vol. Eds. James Porter and Timothy Rice (forthcoming in 1996).

Silverman, Carol. 1995. Music and Marginality: Roma (Gypsies) of Bulgaria and Macedonia. In: *Returning Culture: Music and Change in Eastern Europe*. Mark Slobin. edit. Durham: Duke University Press. p. 231-253.

Silverman, Carol. 2012. *Romani Routes: Cultural Politics & Balkan music in Diaspora*. Oxford University Press.

Webb, Sidney & Beatrice **Webb**. 1975. *Methods of Social Study*. Published by Cambridge University Press.

The Garland Encyclopedia of World Music. 2002. New York.

The New Grove Dictionary of Music and Musicians. 2001. 2nd edition. Oxford University Press.

ИНТЕРНЕТ ИЗТОЧНИЦИ

Бочков, Пламен. 2000. *Антропологическите изследвания в България в контекста на мултикултурализма*, посетен 29.04.2014 г.

<http://www.nbu.bg/PUBLIC/IMAGES/File/departments/anthropology/publications/20.pdf>.

Вачева, Албена. 2005. Естетика на репрезентационните разриви. В: *LiterNet 2005*, № 5, <http://liternet.bg/publish4/avacheva/estetika.htm> – посетен 08.05.2014 г.

Димитрова, Нина. „Свое – чуждо“. Повикът на родното. В: *Образи на човека (Антропологични идеи в българската философска мисъл между двете световни войни)* 2005, второ издание, ЕИ – LiterNet, Варна, http://liternet.bg/publish16/n_dimitrova/obrazi/01_02.htm – посетен 08.05.2014 г.

Пампоров, Алексей. *Социални дистанции и етнически стереотипи за малцинствата в България*. Изследване на Институт „Отворено общество“, София, посетен 29.04.2014 г.

http://ethnos.bg/data/file/Documents/Researches/July_2009_SocialDistancesReport.pdf

Baily, John. 2001: Learning to perform as a research technique in Ethnomusicology. In: *British Journal of Ethnomusicology*, Vol.10, Issue 2, 2001, p.85-98, http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/U5b_1_nV8qc#preview – посетен 09.06.2014 г.

Frey, James H. & Andrea **Fontana**. 1991: The group interview in social research. In: *The Social Science Journal*, Vol.28, Issue 2, 1991, посетен 09.05.2014 г. <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/036233199190003>

Lavrakas, Paul. J. 2008. *Encyclopedia of Survey Research Methods*. <http://srmo.sagepub.com/view/encyclopedia-of-survey-research-methods/SAGE.xml?rskey=mzHFs4&row> – посетен 30.04.2015 г.

Rice, Timothy. 2008. Toward a Mediation of Field Methods and Field Experience in Ethnomusicology. In: *Shadows in the Field: New Perspectives for Fieldwork in*

Ethnomusicology. Barz, Gregory. & Timothy J. Cooley, 2nd edition. http://www.hugoribeiro.com.br/biblioteca-digital/Baaz_Cooley-Shadows_in_the_Field.pdf посетен май 2014 г.

Ocitti, J. P. 1969. Fieldwork in urban Areas. In: *East African Geographical Review*, Rev. 7, April 1969. p.87-91., посетен 12.05.2014 г. http://www.maclester.edu/academics/geography/agr/journals/1969_7_9.pdf

Said, Edward W. 2006. *Orientalism: Western conception of the Orient*. Penguin Books India, [http://www.odsg.org/Said_Edward\(1977\)_Orientalism.pdf](http://www.odsg.org/Said_Edward(1977)_Orientalism.pdf) посетен 8-9.05.2014 г.

Sayer, Andrew.1992. *Method in Social Science. A Realism Approach*, London, http://www.google.bg/books?id=6d2FP2uzcl0C&dq=sayer+andrew+method+in+social+science&lr=&hl=bg&source=gbp_navlinks_s посетен 8-9.05.2014 г.(2nd edition.2004).

ИЗПОЛЗВАНИ СЪКРАЩЕНИЯ

ОБЕ – Организация на евреите в България

ЦИДС – Централен Израилтянски Духовен Съвет

ПРИЛОЖЕНИЯ

I. РЕСПОНДЕНТИ

Представители от еврейската общност

- А. Б. 39 г., мъж, 2012
- Д. П. – Б. 88 г., жена, 2013 г., покойница
- Е. М., 60 г., жена, 2012, 2013, 2014
- И. А. 92 г., жена, 2013.
- Л. В. 57 г., жена, 2012
- М. М. 63 г., жена, 2012
- Н. Б. 57 г., жена, 2011
- Р. А. 70 г., жена, 2013
- Р. Б. 93 г., жена, 2012, 2013, 2014, покойница
- Р. Б. 60 г., жена, 2012, 2013
- Р. П. 76 г., жена, 2011
- Р. Р. 91 г., жена, 2011, покойница
- С. Б. 93 г., мъж, 2012, 2013, 2014, покойник
- С. К. 77 г., жена, 2014
- С. Ч., 80 г., жена, 2014 , покойница
- Ц. В. 26 г., жена, 2012, 2013
- Ш. Б. 63 г., мъж, 2013
- Я. М. 74 г., жена, 2012

Представители от арменската общност

- А. А. 21 г., жена, 2014
- А. Г. 85 г., мъж, 2010, покойник
- А. Д. 62 г., жена, 2013
- А. Е. 55 г., мъж, 2013
- А. Т. 22 г., мъж, 2014
- А. Т. 23 г., жена, 2014
- А. Ч. 24 г., мъж, 2013
- Б. Д. 65 г., мъж, 2010
- В. Н. 78 г., жена, 2014
- Е. У. 23 г., жена, 2013
- Л. Д. 36 г., мъж, 2010
- М. Г. 80 г., жена, 2011, 2014
- М. Д. 82 г., жена, 2011
- М. С. 76 г., жена, 2011, 2012, 2013, покойница
- Р. Д. 60 г., жена, 2010

- Р. М. 23 г., жена, 2014
- Р. Ч. 62 г., мъж, 2010, 2011, 2012, 2014, покойник
- С. П. 55 г., жена, 2014
- Т. Т. 25 г., жена, 2013
- Х. Е. 52 г., жена, 2012, 2013, 2014

Представители от турската общност

- А. П. 42 г., мъж, 2013, 2014
- А. Х. 21 г., жена, 2013
- А. Х. 82 г., мъж, 2014
- Б. К. 49 г., жена, 2014
- Е. А. 33 г., мъж, 2013, 2014
- Е. Х. 25 г., мъж, 2012, 2013
- М. Б. 56 г., жена, 2014
- П. Х. 72 г., жена, 2014
- С. Р. 27 г., жена, 2014
- Т. Б. 33 г., мъж, 2013
- Ш.- С. С. 85 г., мъж, 2013, 2014

Представители от ромската общност

- А. И. 42 г., жена, 2014
- А. К. 60 г., мъж, 2013, 2014
- А. М. 27 г., жена, 2011
- А. Ю. 35 г., мъж, 2014
- М. И. 38 г., жена, 2010, 2011, 2013
- М. Ш. 47 г., мъж, 2013, 2014
- Н. И. 33 г., мъж, 2014
- Н. М. 36 г., мъж, 2014
- Н. П. 45 г., жена, 2011
- П. И. 60 г., мъж, 2012, 2013, 2014
- С. А. 35 г., мъж, 2014
- Ш. К. 33 г., мъж, 2014
- Ю. Г. 38 г., мъж 2014

Забележка. Към всички респонденти са задавани задължителните административни въпроси за възраст, етническа принадлежност, майчин език, вероизповедание, образование, професия и преселвания. Интервютата се съхраняват в личния архив на автора. В справката е посочена възрастта на информаторите към първото документирано интервю. С някои респонденти е реализиран повече от един разговор през определени периоди от време.

II. РЕЧНИК

абдест (тур.) – ритуално измиване. Респондентите поясняват, че думата идва от „аб“ – вода и „дест“ – ръка. Това измиване се прави преди всяка дневна молитва (общо пет на брой за деня), при приготвяне на покойника и др., и се извършва в строго определен ред.

агада (евр.) – легенда, разказ, на историята за Изхода и Спасението на евреите.

агарлък (тур.) – откуп, даван от родителите на булката при сватбата.

Адонай (евр.) – Господ. Евреите не изказват името на Господ – Йехова.

акика (тур.) – кичур коса, който се отрязва при именуването на детето. При възможност на семейството се прави Акика курбан, а бащата на детето дарява или раздава толкова грама злато, колкото тежи кичурът коса, отрязан от новороденото.

амоци (евр.) – молитва за хляб

арнаутин (тур.) – албанец, упорит, луд човек

астарджии – тъкачи на платна

гудили, лангери – местно название на гърчещите се българи в Пловдив

ел аншугар (евр.) – чеиз на булката

зуз (евр.) – древна сребърна монета

кадиш (евр.) – възвишаване, възвеличаване на Господа. Изпълнява се винаги в присъствието на 7 възрастни евреи.

кашрут, кашёр (евр.) – правила, закони за хранене. За приготвяне на кашерните храни и напитки има строги правила. Едно от тях е в производството им да участват само „истински евреи“ (с родители евреи, чистокръвни). Макар и трудно, някои такива могат да се намерят на българския пазар.

кемеа (евр.) – талисман от чесън и листче молитва

кефин (тур.) – погребален саван, с който се подготвя покойникът. За мъжете се състои от три части, за жените от пет, като се поставят в определен ред.

кидүш (евр.) – молитва, с която се завършва службата в синагогата.

клезмери (евр.) – народни музиканти на ашкеназките евреи в Европа

крий (евр.) – разрязване на дрехата, която е непосредствено до тялото на най-близките на покойника. Куртаментото (разрязването) се изпълнява след погребалния ритуал, за да напомня на живите за тяхната болка от загубата.

лос бурмуликос (евр.) – кюфтета от изцедена маца и яйца

махзор (евр.) – специален молитвеник, който евреите използват на Рош Ашана.

маца (евр.) – безквасен хляб

мегила (евр.) – свитъци

мезуза (евр.) – предмет, който стои на входа на всеки еврейски дом, на синагогата. Той съдържа листче с молитви. При влизане евреите го докосват с ръка и я целуват.

мицва (евр.) – благодетение, добрина; да помогнеш и да направиш добрина, закон, правило.

моел, хахамин (евр.) – специалист по някои специални ритуали, като например обрязването

мортанса (евр.) – чаршаф, погребален саван

никях (араб.) – годеж, женитба, откуп, плащан от младоженеца; религиозно сключен брак при турците

нъхшàргх, сърпутюн (арм.) – просфора, тесто, изпечено в църквата с изобразен библейски мотив

павликяни – българи католици, живеещи в Пловдивско

Петокнижие – Свещената Торà, Торà (евр.) – свитък, който се носи по време на службите в синагогата и от него тържествено се четат различни откъси. Евреите се отнасят с голяма почит, като считат Торàта за един от свещените си предмети в техния религиозен живот.

просфора – печат с инициалите на Исус Христос

равин (евр.) – свещеник в еврейски храм

рош одеш (евр.) – новолуние

саван (тур.) – погребален чаршаф

свонтàго (евр.) – изпечена маца, смляно месо и яйца, което се разстила и се пече, а отгоре се поставят още жълтъци от яйца.

сèдер (евр.) – ред, порядък, ритуална вечеря със специални ястия и строго определен ред.

талле (евр.) – бял копринен шал с ресни, с който еврейските мъже изричат молитвите в синагогата.

Талмуд (евр.) – свещена еврейска религиозна книга

Ташлìх (евр.) – молитва

Тефилин (евр.) – кожена кутийка с ленти, която се носи само от мъже.

Тешува (евр.) – покаяние

трахома (гр.) – зестра, прикя

ушпàз (евр.) – гост

фередже (араб.) – широка върхна дреха на мюсюлманката

хаврата (евр.) – синагога

хазан – лице, което изпълнява религиозните служби. Обикновено няма религиозно образование и е най-възрастният мъж в общността.

хамец (евр.) – заквасен хляб. Разрешено е от този хляб да се консумира до девет часа на 14 нисин (деня преди Пасхата), или ден по-рано, ако датата се падне в събота.

Ханукия, ханукияс (евр.) – голям свещник, който се използва специално за еврейския празник Ханука. Състои се от осем свещи и една в центъра. Обикновено се изработва от скъп метал, богато орнаментиран и украсен.

хатàн (евр.) – младоженец

хафуз (тур.) – човек, който знае Корана наизуст. Може да е мъж или жена.

хешбон (евр.) – духовна равностметка

цинцари – арумъни, куцовласи, близки по език с румънците

чалгия (тур.) – музикален инструмент, свирка

чевре (тур.) – бродирана кърпа, ивица, район

Шабат (евр.) – свещеният ден събота за евреите

шамàш (евр.) – помощник, слуга. Така наричат помощната свещ, с която запалват осемте свещи на празника Ханука.

шерият (араб.) – мюсюлманско религиозно право

шофар (евр.) – традиционен извит и усукан овчи рог, който се използва в синагогата.

яшмак (тур.) – було за закриване на лицето на жената

**III. ОБЩ БРОЙ БЪЛГАРИ, ТУРЦИ, ГЪРЦИ,
АРМЕНЦИ, ЕВРЕИ, ЦИГАНИ И ДРУГИ В ГРАД ПЛОВДИВ
според официалните преброявания в България за
периода 1881 – 2011 година**

Година на преброяване	Общо брой на населението	Етническа група						
		българи	турци	гърци	арменци	евреи	цигани	други
1881		2956	1779	1105	202	230		
1882		12 928	4146	4031	887	1497	920	
1883	24 053	10 909	5558	4781	806	1134	865	902
1884	33 442	16 752	7144	5497	1061	2168	112	902
1888	33 032	19 542	5615	3930	903	2202	348	492
1892	36 033	29 854	6381	3906	1024	2696	237	935
1900	43 033	26 070	4706	3908	1844	3602	1934	2869
1905	45 707	28 336	4852		2097		1701	
1910	47 981	32 727	2946	1571	1794	4436	3524	983
1920	63 115	46 889	5605	1071	3773	5144	1342	591
1926	84 655	63 268	4748	549	5881	5612	2746	851
1935	99 883	86 462	6102	340	5316	5574	2728	2374
1939	101 984	78 353	6462	200	6591	5960	2982	1436
1946	126 563	104 686	7466		5558	5248	2552	
1956	161 836	142 656	6305		5643	624	5330	
1965	229 043	202 820	4380		5506	547	7309	
1975	299 638							
1985	342 050							
1992	341 058	313 259	17 041		3903	362	3640	
2001	338 224	302 858	22 501		3083	156	5192	
2011	338 153	277 804	16 032	167	1632	108	9438	3105

IV. РАЗПРЕДЕЛЕНИЕ НА НАСЕЛЕНИЕТО В ГР. ПЛОВДИВ ПО ЕТНИЧЕСКА ПРИНАДЛЕЖНОСТ И РАЙОНИ

според официалното преброяване в страната от 2011 година

Етническа група	Райони на Община Пловдив						Общо
	ЦЕНТРАЛЕН	ИЗТОЧЕН	ЗАПАДЕН	СЕВЕРЕН	ЮЖЕН	ТРАКИЯ	
Община Пловдив	72 851	52 562	36 699	49 499	74 036	52 506	338 153
Българска	62 519	28 016	32 922	40 373	67 061	46 913	277 804
Турска	1884	9960	347	2613	691	537	16 032
Ромска	492	6021	24	2784	71	46	9438
Арменска	924	94	75	206	191	142	1632
Еврейска	60	5	10	13	13	7	108
Влашка	–	–	–	–	2	1	3
Каракачанска	2	–	–	5	2	–	9
Руска	88	36	33	64	98	100	419
Гръцка	66	6	28	41	19	7	167
Македонска	45	2	29	11	17	6	110
Румънска	3	2	1		1	1	8
Украинска	26	6	13	15	16	14	90
Друга	184	35	85	116	77	62	559
Не се самоопределям	650	1149	220	81	319	68	2487
<i>Непоказано</i>	<i>5908</i>	<i>7230</i>	<i>2912</i>	<i>3177</i>	<i>5458</i>	<i>4602</i>	29287

Забележка: Статистическите данни са предоставени от НСИ гр. Пловдив и са публикувани в официалните резултати на НСИ от проведеното през 2011 г. преброяване на населението в Република България.

**V. РАЗПРЕДЕЛЕНИЕ НА НАСЕЛЕНИЕТО В
ГР. ПЛОВДИВ ПО ЕТНИЧЕСКА ПРИНАДЛЕЖНОСТ И
ВЕРОИЗПОВЕДАНИЕ**
според официалното преброяване в страната от 2011 година

Вероизповедание	Етническа група				
	българска	турска	арменска	еврейска	ромска
Източно православие	217 794	132	1010	7	1212
Западно православие	3453	27	8	1	8
Протестантско	2111	40	29		136
Армено-апостолическо	9		318		
Изraelтянско	9			58	
Мюсюлманско	14	43			1
Мюсюлмани сунити	925	11 547			2726
Мюсюлмани шиити	47	108			7
Други религии	425	2	19		3
Без вероизповедание	6298	192	17	17	87
Не се самоопределям	9383	484	44	17	2084
Непоказано	37 443	3457	187	8	3174
Общо	277 911	16032	1632	108	9438

VI. РАЗПРЕДЕЛЕНИЕ НА НАСЕЛЕНИЕТО В ГР. ПЛОВДИВ ПО ЕТНИЧЕСКА ПРИНАДЛЕЖНОСТ И МАЙЧИН ЕЗИК

според официалното преброяване в страната от 2011 година

Майчин език	Етническа група				
	българска	турска	арменска	еврейска	ромска
български	273 466	127	282	76	34
турски	469	15765	1		36
арменски	63		1211		
еврейски				14	
ромски	67	43			9307
други	358	5	6	7	4
не се самоопределям	77	11	3	2	13
непоказано	3304	81	129	9	44
Общо	277 804	16032	1632	108	9438

Забележка: Еврейската етническа група използва иврит и в частност говоримия джудезмо-испаньол (ладино). От данните на НСИ не е уточнено кой от тях се има предвид под „еврейски език”. Най-вероятно става въпрос за религиозния език – иврит.

VII. ЕВРЕЙСКИ КАЛЕНДАР И ЕВРЕЙСКИ ПРАЗНИЦИ ПО ДЕН И МЕСЕЦ ОТ ГОДИНАТА

№	Еврейски месец	Еквивалент	брой дни
1	Нисан, нисин	март – април	30
2	Ияр	април – май	29
3	Сиван	май – юни	30
4	Тамуз	юни – юли	29
5	Ав	юли – август	30
6	Елул	август – септември	29
7	Тишри, тишрей	септември – октомври	30
8	Хешван	октомври – ноември	30
9	Кислев	ноември – декември	30
10	Тевет	декември – януари	29
11	Шеват	януари – февруари	30
12	Адар	февруари – март	30
13	Втори адар	при високосна година	29

№	ден от евр. месец	еквивалент от бълг. календар	еврейски празник	празник
1	1-2 тишрей	септември – октомври	Рош Ашана	Нова Година
2	3 тишрей	октомври	Празник на Гдаля	
3	10 тишрей	октомври	Йом Кипур	Великата Прошка
4	15 тишрей	октомври	Суккот	Празник на шатрите първи ден
5	16 тишрей	октомври	Суккот	Само в диаспората втори ден
6	22 тишрей	октомври	Шемини, ацерет	
7	23 тишрей	октомври	Симхат Тора	Само в диаспората
8	25 кислев	декември	Ханука	Празник на светлината
9	10 тевет	декември – януари		Празник на 10 тевет
10	15 шеват	януари – февруари	Ту-бишеват	Нова Година на Дърветата
11	13 адар	февруари – март	Пурим	Празник на Естир, карнавал
12	14 адар	февруари – март	Пурим	Празник на жребия, съдбите
13	15 нисин	март – април	Песах, Пасха	Ден на избавлението
14	16 нисин	март – април	Песах, Пасха	Само в диаспората
15	22 нисин	март – април	Песах, Пасха	Последен седми ден
16	6 сиван	април – май	Шавуот	Петдесетница
17	7 сиван	април – май	Шавуот	Втори ден
18	17 тамуз	юни – юли		Празник на 17 тамуз
19	9 ав	юли – август	Тиша бе ав	Задушница

Източник: Норман Соломон. Юдаизмът, 2003, с. 111.

VIII. КАЛЕНДАР НА ТУРСКИТЕ МЕСЕЦИ ОТ ГОДИНАТА

№	месец	еквивалент	брой дни
1	Мухаррам	март – април	30
2	Сафар	април – май	29
3	Рибиу-л-ауал	май – юни	30
4	Рабиу-с-сани	юни – юли	29
5	Джумада-л-уля	юли – август	30
6	Джумада-с-сания	август – септември	29
7	Раджаб	септември – октомври	30
8	Шаабан	октомври – ноември	29
9	Рамадан	ноември – декември	30
10	Шауал	декември – януари	29
11	Зу-л-кида	януари – февруари	30
12	Зу-л-хиджа	февруари – март	29/30

Източник: Огнянова, Елена. Традиции и празници в България, 2002, с. 157.

№	месец	брой дни
1	Мухаррем	30
2	Сафер	29
3	Ребиулеуул	30
4	Ребиулахир	29
5	Джемазийелеуул	30
6	Джемазийселахил	29
7	Реджеб	30
8	Шабан	29
9	Рамазан	30
10	Шеууал	29
11	Зилкаде	30
12	Зилхидже	29/30

Източник: Екрем Ходжев – Джумая джамия гр. Пловдив. Според респондентът не може да бъде посочен еквивалент на месеците от българския календар заради изместването на турската година с десет дни напред при всеки календарен цикъл.

IX. КАЛЕНДАРНИ ПРАЗНИЦИ НА ЕТНИЧЕСКИТЕ ОБЩНОСТИ ПО МЕСЕЦИ ОТ ГОДИНАТА

	БЪЛГАРИ	ТУРЦИ	АРМЕНЦИ	ЕВРЕИ	РОМИ
март – април	Лазаровден – винаги в събота, седмица преди Великден		Цветница		Лазаровден – винаги в събота, седмица преди Великден
	Цветница – винаги в неделя, седмица преди Великден		Харутюн Задиг – винаги в Неделя	Песах, Пасха, Ден на избавлението – 15 нисин	Цветница – винаги в неделя, седмица преди Великден
				Песах, Пасха – 16 нисин, само в диаспората	
		Невруз (Навруз) – 22 март			
април април – май	Великден (първи ден) – винаги в неделя			Песах, Пасха – 22 нисин последен ден	Великден
			Благовещение – 07.04		
			Възнесение Господне – Хампарцумън Крисдоси, Виджаг – 40 дни след Великден – винаги в четвъртък		
	Спасов ден – 40 дни след Великден – винаги в четвъртък				
			Свети дух – 50 дни след Великден	Шавуот (Петдесетница) – 50 дни след Песах – 6 сиван	
				Шавуот – 7 сиван (втори ден)	
	Петдесетница – 50 дни след Великден – винаги в неделя				
	Свети дух – понеделник след Петдесетница				

	БЪЛГАРИ	ТУРЦИ	АРМЕНЦИ	ЕВРЕИ	РОМИ
май	Гергьов ден – 06.05	Хъдърлез – 06.05 – приемат го за началото на лятото			Хедерлези, Едерлез, Гергьов ден – 06.05 началото на лятото
					Мая, Маето (ден на черешите) – 14.05 (наричане на пръстени)
	Св. Константин и Елена – 21.05				
май – юни	Петеруда, Герман, молебени за дъжд – при суша	Ямур дукас (молба за дъжд) – при суша			
юни	Еньов ден – 24.06				
	Петров ден – 29.06				
	Павлов ден – 30.06				
юни – юли				Празник на 17 тамуз	
юли			Преображение Господне – Вартавар – 14.07		
юли – август	Илинден – 20.07				
				Тиша бе ав (Задущница) – 9 август	
август	Преображение Господне – 06.08				Илинден – 02.08
	Успение Богородично - Голяма Богородица – 15.08				
			Успение Богородично – Верапохумън Сурп		
			Асдвадзадзни – 15-18.08, винаги в неделя		
					Успение Богородично - Богородица Бари – 28.08
		Мевлид – Раждането на Мохамед – 29.08			

	БЪЛГАРИ	ТУРЦИ	АРМЕНЦИ	ЕВРЕИ	РОМИ
септември	Симеонов ден – 01.09				
	Рожество на Пресвета Богородица – Малка Богородица – 08.09		Дъзунт Сурп Гусин – Малка Богородица – 08.09		
			Хачверат - Кръстовден – 11-17.09		
	Кръстовден – 14.09				
	Вяра, Надежда, Любов и София – 17.09				
септември – октомври			Сурп Кеворк Заровар – Свети Георги – последната събота на месеца		
				Рош Ашана – Нова Година – 1 тишрей	
				Празник на Гдаля – 3 тишрей	
				Йом Кипур – Великата Прошка (Залушница) – 10 тишрей	
	Петковден – 14.10			Суккот - Празник на Шатрите - 15 тишрей	
октомври – ноември	Св. Йоан Рилски Чулотворец – 19.10			Суккот – втори ден – 16 тишрей – само в диаспората	
	Димитровден - 26.10	Касъм – началото на зимата – 26.10		Шемини асерет – 22 тишрей	
				Симхат Тора – 23 тишрей	
		Боджук - 6 дни след Касъм			

	БЪЛГАРИ	ТУРЦИ	АРМЕНЦИ	ЕВРЕИ	РОМИ
ноември	Архангелов ден (Задущница) – 08.11				
	Въведение Богородично (Ден на християнското семейство) – 21.11		Въведение Богородично (Ден на християнското семейство) – 21.11		
	Андреев ден (Мечкиден) - 30.11				
ноември – декември					
декември	Св. Варвара – 04.12			Ханука – Празник на Светлината – 25 кisleв	
	Св. Сава – 05.12				
	Свети Никола Чудотворец, Никулден – 06.12				
	Анино зачатие, Света Анна – 09.12				
	Игнажден – 20.12				
	Бъдни вечер – 24.12				
	Рождество Христово – Коледа – 25-26-27.12		Супр Бедрос и Супр Бохос – Св. Петър и Св. Павел – последната събота на месеца		
	Стефанов ден (Коледа – 3 ден, ден на башата) 27.12				
				Празник на 10 тевет	
декември – януари					

	БЪЛГАРИ	ТУРЦИ	АРМЕНЦИ	ЕВРЕИ	РОМИ
януари	Нова Година – Васильовден – 01.01	Нова Година	Нова Година – Гахант – 01.01		
			Бъдни вечер – 05.01		
	Богоявление - 06.01		Рожество Христово (Дъзвунг Крисдоси) - 06.01		
			Богоявление - 06.01		
	Иванов ден - 07.01				
	Бабин ден - 08.01				
			Св. Йоан Предтеча – 14-15.01		Нова Година, Банто Васил, Василица – 14.01
	Антонов ден - 17.01				
	Атанасов ден - 18.01				
					Бабин ден – 21.01
януари – февруари			Сурп Саркис Заровар (Св. Сергей) – подвижен	Ту-би Шват – Нова Година на Дърветата – 15 шеват	Атанасов ден – 31.01
февруари	Трифон Зарезан – 01.02				
	Сретение Господне – 02.02	Къш доксанъ – 90 дни след Късъм, средата на зимата (алиани)			
		Ден на лозаря – 99 дни след Късъм, (алиани)	Сретение Господне - Дярънгарач – 14.02		
		Ден на пчераля – 100 дни след Късъм (алиани)	Св. Симеон и Св. Анна		

	БЪЛГАРИ	ТУРЦИ	АРМЕНЦИ	ЕВРЕИ	РОМИ
февруари – март	Месни Заговезни (Задущница)		Пур Парегентан (Заговезни) – Карнавал, 7 седмици преди Великден	Празник на Естир – 13 адар	
			Сурп Вартананц - четвъртък след Заговезни	Пурим - Празник на жребия, Празник на сълбите - Карнавал - 14 адар	
	Сирни Заговезни – Прошка, Сирница – Карнавал				
	Тодоров ден (Конски Великден) – шест дни след Сирница				Тодоров ден
	Св. 40 мъченици – 09.03	Март докузу, Илък Бахар	Св. 40 мъченици – 09.03		
	Благовещение – 25 Март				

Забележка: При турската етническа общност Рамазан Байрам първи ден (Шекер байрам) е на 27 рамадан и се празнува три последователни дни.

Қурбан байрам (Коч байрам) се отбелязва 70 дни след Рамазан байрам.

Ашура Байрам – 30 дни след Қурбан байрам.

Практиките не могат да се фиксират към определени месеци, заради ежегодните промени в мюсюлманския календар.

Х. ПАСХАЛНИЯ СЕДЕРЕН РЕД

Седерът се открива с освещаване на празника, като над чаша вино се чете **кидуш** – молитва над първата чаша вино. След това ръководещият измива ръцете си – трикратно дясната и трикратно лявата ръка (**урхац**). Следващата стъпка се нарича **карпас** и се състои в изяждането на парче сварен картоф или лук, потопено в солената вода. **Яхац** наричат следващия момент на ритуала, в който се разчупва средното парче – мацата, и се скрива за **афикоман** (десерт). Следва разказът (четенето) на **агадата** (легендата) за изхода, като тази стъпка се нарича **маггид**. По време на разказването, още от самото начало, децата задават четири въпроса, които са свързани с празника. След края на легендата ръцете отново се измиват и се произнася благословия, която носи името **моци**. Тя се извършва специално за хляба, а в случая – за безквасния хляб маца. Следва **марор** – в тази стъпка горчивите зеленчуци се потапят в харосет и се изяждат, а след това с тях се изяжда и парче маца – **корех**.

С приключването на празничната вечеря децата започват да търсят скритото парче афикоман. След намирането парчето се изяжда и се произнася благословия. Афикоманът е последното блюдо на трапезата и е символ на жертвения агнец. Детето, което намери скритото парче маца, го предава на ръководещия Седера и получава в замяна някакво лакомство или играчка.

XI. ОРГАНИЗАЦИИ И ИНСТИТУЦИИ НА ЕТНИЧЕСКИТЕ ОБЩНОСТИ В ГР. ПЛОВДИВ

Арменска общност

1. Арменска апостолическа църква „Сурп Кеворк”
2. Сдружение „Месроб Мащоц”
3. Сдружение за арменска култура и изкуство,
4. ХОМ – хуманитарна организация в помощ на арменците,
5. Хоменътмен – арменско физкултурно дружество
6. Общоарменски Съюз за образование и култура „Хамазкаин”
7. Културно Просветна Организация „Ереван” и др.
8. Училище Виктория и Киркор Тютюнджиян
9. Читалище Красиращ
10. Общоарменски Благотворителен Съюз „Парекордзаган”, клон Пловдив
11. Театрална група „Малвина Манукян”
12. Танцов състав
13. Вестник Парекордзагани цайн
14. Вестник Вакхан
15. Арменски народен хор – не действа

Еврейска общност

1. Еврейската синагога „ЦИОН”
2. Вестник „Еврейски вести”
3. Списание „Естреа“ (звезда)
4. ОБЕ „Шалом“ и действащи клубове – дамски клуб „Вицо“, спортен клуб „Здраве“, дамски клуб „Рош Ходеш“

Организации, които са прекратили дейност

5. Музикално дружество „Итпатехут”
6. Пловдивско ционистическо литературно-музикално дружество „Развитие” председател Йосиф Леви
7. Еврейски хор – дир. Иван Кочетов
8. Еврейска театрална студия
9. Еврейски самодееен театър в България основан в Пловдив през 1882 г.
10. Ученически хор при Втора гимназия
11. Хор на пловдивските евреи
12. Еврейско певческо дружество основано в Пловдив – диригент Насим Алкалай
13. Пловдивско еврейско музикално дружество „Давид”, председател Моис Коев

Турска общност

1. Народно читалище – Мустафа Кемал Ататюрк
2. Народно читалище – Назъм Хикмет

3. Джумая джамия
4. Имарет джамия
5. Национален вестник „Заман” – седмичник
6. Списание „Мюсюлмани” – месечно
7. Частно училище „Дружба” – определят училището като турско, но там не се обучават само деца от турският етнос.
8. Списание „Небет тепе“

Ромска общност

1. Фондация за регионално развитие „Рома”
2. Фондация „Толерантност“
3. Сдружение „Справедливост”
4. Културно-просветна организация „Единство”
5. Читалище „Димитър Пешев“

Зоя Микова
Традиционни практики и музика на етническите общности в град Пловдив
(арменци, евреи, турци, роми)
Българска, първо издание

Рисунок на корицата
Симеон Паунов

Дизайн на корицата
Александър Гьошев

Предпечатна подготовка и оформление
АСТАРТА, e-mail: astarta.publ@gmail.com



Зоя Микова е етномузиколог и преподавател в АМТИИ „Проф. Асен Диамандиев“ - Пловдив по дисциплините „Музикален фолклор“, „Българска етнография“, „История на народното изпълнителско изкуство“, „Събиране и дешифриране на музикален фолклор“ и др. Работи с чуждестранните студенти по програмите Erasmus+ и Fulbright. Изследователските ѝ интереси са насочени в областта на музикалния

фолклор, музикалната антропология, традиционните практики и музика на етнокултурни общности в България и извън нея, балканска етномузикология, документиране и транскрибиране на фолклорна музика. Организира и ръководи студентски научни експедиции. Участва с публикации в научни форуми, конференции, член е на редакционни колегии и съставител на сборници. Автор е на Сборника за народни песни със съпровод на пиано „Дъх от Плевенско“ (2003, 2007) и на монографичния труд „Милковица. История-етнография-култура“ (2019, 2020, 2021).

Защитава докторска дисертация през 2015 г., а резултатите от работата си доразвива заедно със свои колеги, в научно-приложния и образователен проект Културен семинар „НЕПОЗНАТИТЕ“ ПЛОВДИВ. „НЕПОЗНАТИТЕ“ е платформа, чрез която се изграждат културни мостове. Тя работи за разширяване на общественото познание и светоглед като среща по иновативен начин науката с изкуството и носителите на традицията с широката публика. За своите четири издания от 2016 до 2022, Културен семинар „НЕПОЗНАТИТЕ“ се развива в международен план и се утвърждава като един от значимите културни форуми, които се провеждат извън столицата.